Nuevo Diccionario de TEOLOGIA BIBLICA

Ediciones Paulinas

NUEVO DICCIONARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

dirigido por

P. Rossano / G. Ravasi / A. Girlanda

adaptó la edición española

Equipo de redacción EP

EDICIONES PAULINAS

Título original: *Nuovo dizionario di teologia biblica*
Traducido por *Eloy Requena* y *Alfonso Ortiz*

Fotocomposición: Marasán, S. A. San Enrique, 4. 28020 Madrid
Impreso por Fareso. Paseo de la Dirección, 5. 28039 Madrid
Encuadernación: Gómez Aparicio, S. A. Astorga, 29. 28940 Fuenlabrada (Madrid)
ISBN: 84-285-1357-0
Depósito legal: M. 34.896-1990
Impreso en España. Printed in Spain

PRESENTACIÓN

EL CAMINO a seguir en la construcción de un Diccionario de teología bíblica presenta un recorrido sumamente arduo y sembrado de asperezas. El cúmulo de cuestiones que hay que afrontar tiene que ver no sólo con la dimensión cuantitativa de la empresa: pensemos en la inmensa área histórico-literaria que la Biblia abarca, con sus múltiples volúmenes a menudo estratificados en su interior. Los problemas se agudizan sobre todo en el plano metodológico y cualitativo, plano que algunos autores consideran como absolutamente infranqueable. Por algo uno de los principales historiadores del Antiguo Testamento, Roland de Vaux, en polémica con uno de los más ilustres exegetas de nuestro siglo, Gerard von Rad, autor de una encomiada *Teología del Antiguo Testamento,* declaraba la absoluta imposibilidad de construir una teología bíblica, "a no ser aceptando violentar la historia".

Sin embargo, no han faltado autores que han intentado y siguen intentando en la actualidad superar esta aporía aparentemente insoluble. Por poner un ejemplo cronológicamente lejano, ya en el 1787 un teólogo, J. Ph. Gabler, se planteaba la cuestión de la *ratio formalis,* es decir, del estatuto propio de la teología bíblica respecto al de la dogmático-especulativa; su obra se titulaba significativamente *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae.* Pero los resultados no fueron afortunados ni convincentes. Por eso, durante un par de siglos se han seguido mezclando las dos disciplinas de forma híbrida. Para los católicos la teología bíblica debía plegarse al plan ya preparado por la dogmática, a la que tenía que ofrecer tan sólo un punto de apoyo, articulado muchas veces en una lista árida de textos probatorios sacados de la Biblia. De esta forma las teologías bíblicas seguían los esquemas trazados por los tratados dogmáticos; son ejemplares en este sentido la *Theologia biblica* del dominico F. Ceuppens (1949) y la misma *Teología de san Pablo,* clásica y benemérita, del jesuita F. Prat (1920. No era distinto lo que hacían los protestantes, que, a pesar de su privilegiada atención al dato bíblico, lo organizaban e interpretaban según categorías a menudo extrañas para producir la teología sistemática.

Un tanto radicalmente, el americano J. K. McKenzie —que, sin embargo, ha escrito una *Teología del Antiguo Testamento*— observaba que "la teología bíblica es la única disciplina en el ámbito de la teología que carece de principios, de métodos y de una estructura universalmente admitidos; más aún, ni siquiera existe una definición, universalmente aceptada, de sus finalidades y de sus objetivos". Por esto, antes de recorrer las 166 voces que desarrolla este Diccionario y las 35 de referen-

cia, quizá sea indispensable que el lector emprenda el estudio preliminar de la voz *Teología bíblica,* en la que, junto a la recensión de los numerosos intentos pasados y recientes de definición y de construcción de una teología bíblica, se trazan las orientaciones actuales y las trayectorias que permiten proyectar una teología del Antiguo Testamento, una teología del Nuevo Testamento y una teología bíblica global.

Por otra parte, a pesar de múltiples dificultades, sobre todo de índole metodológica y hermenéutica, es cada vez más vivo el deseo y la exigencia de una "teología bíblica" por parte de un grupo muy amplio de estudiosos, de pastores, de religiosos, de estudiantes de teología, de personas comprometidas en la catequesis, de profesores de religión en las escuelas e incluso de simples enamorados del texto bíblico. A ellos añadimos especialmente aquellos cristianos que desean alimentar su espiritualidad en fuentes vivas, y no en aljibes agrietados (Jer 2,13) o en extraños pozos exóticos y esotéricos. Por eso las Ediciones Paulinas han recogido esta exigencia y el reto que plantea este arduo y áspero camino del que hablábamos. Y lo han hecho a través de la colaboración de 44 biblistas que han trabajado según un plan minucioso, aunque suficientemente amplio, y siguiendo un largo itinerario redaccional. Así ha nacido este proyecto concreto de teología bíblica, el mayor aparecido hasta ahora.

Dicho de un modo algo simplificado e inmediato, el principio orientador ha sido el de enlazar sin excesivas violencias o supresiones las dos coordinadas fundamentales, la "diacrónica", que sigue el devanarse del hilo de la historia bíblica y la dimensión literaria de cada texto particular, y la "sincrónica", es decir, el nudo esencial que une y engendra el cuadro teológico bíblico general. Efectivamente, histórica y literariamente la Biblia es un conjunto de unidades a menudo aparentemente monolíticas y bien compactas en su interior; sin embargo, todas ellas están unidas entre sí y abiertas a recíprocos contactos y a una redacción y canonización final. Por un lado, cada una de estas etapas tiene su propia autonomía, pero por otro se distribuyen teológicamente sobre una trama orgánica de salvación. La Biblia es historia, pero también presencia divina trascendente, es carne y Espíritu, es conjunto de palabras y Palabra única y eterna.

Siguiendo esta doble dimensión, el *Nuevo diccionario de teología bíblica* pretende ante todo ilustrar el mensaje de cada uno de los elementos del texto bíblico, es decir, los 73 libros que constituyen la Biblia; así pues, en este volumen tenemos una propia y verdadera "introducción a la Biblia", completa y puesta al día. En esta línea se coloca igualmente la galería de las figuras bíblicas dominantes, los "siervos" del Señor en la historia de la salvación: *Abrahán, Ángeles/Demonios, Apóstol/Discípulo, David, Elías/Eliseo, Jacob/Israel, Jesucristo, Juan Bau-*

tista, María, Moisés, Pablo, Pedro. Otras figuras más genéricas y algunos comportamientos están distribuidos en un marco más vasto: *Anciano, Ateo, Enseñanza, Guerra, Mujer, Niño, Psicología, Trabajo,* etc. A ellos se pueden añadir algunos símbolos: *Agua, Animales, Comida, Corporeidad, Desierto, Jerusalén/Sión.* Esta misma distribución un tanto amplia dentro de la Biblia vale también para algunas categorías literarias: *Apocalíptica, Bienaventuranza/Bienaventuranzas, Decálogo, Evangelio, Judaísmo, Mito, Parábola/Parábolas, Pentateuco, Símbolo.*

En la vertiente más "sincrónica" hay que situar, por el contrario, aquellas categorías teológicas que constituyen la estructura del mensaje bíblico y las instituciones de la salvación; pero la presentación de cada una de estas voces se hace de tal manera que se sigue su evolución en el arco de la historia de la salvación y no solamente su valor unitario final. Es ésta la secuencia más consistente, que constituye el verdadero corazón del Diccionario: *Alianza, Bautismo, Belleza, Carisma, Confirmación, Cosmos, Dios, Elección, Espíritu Santo, Eucaristía, Evangelio, Fe, Gozo, Hombre, Imposición de manos, Ira, Jesucristo, Justicia, Ley/Derecho, Liberación/Libertad, Liturgia y culto, Luz/Tinieblas, Mal/Dolor, Matrimonio, Mesianismo, Milagro, Misericordia, Misterio, Muerte, Obras, Oración, Palabra, Pascua, Paz, Pecado, Pobreza, Política, Profecía, Pueblo/Pueblos, Reconciliación, Redención, Reino de Dios, Resurrección, Retribución, Sabiduría, Sacerdocio, Santidad, Tiempo, Tierra, Unción de los enfermos, Verdad, Vida, Virginidad, Vocación.*

Se dedica un área especial a las cuestiones metodológicas generales, decisivas para una teología bíblica correcta: *Biblia y cultura, Cultura/Aculturación, Escritura, Exégesis bíblica, Hermenéutica, Lectura judía de la Biblia, Mito, Revelación, Símbolo, Teología bíblica.* Pero el Diccionario quiere, además, ofrecer una respuesta atenta a las provocaciones que suscitan a la Biblia la cultura contemporánea, la pastoral, la catequética y las nuevas instancias teológicas. Se trata de preguntas inéditas en los manuales pasados de teología bíblica, que obtienen respuestas ancladas siempre en el texto bíblico, pero traducidas en un lenguaje nuevo y estimulante. En esta línea hay que señalar algunas voces, como *Ateo, Biblia y cultura* (en su triple articulación de *Biblia y arte, Biblia y literatura, Biblia y música), Cultura/Aculturación, Lectura judía de la Biblia, Liberación/Libertad, Psicología, Símbolo, Tiempo, Trabajo.*

Ahora el lector puede comenzar su itinerario de lectura o de consulta, consciente del carácter lineal y complejo de este instrumento analítico y sintético al mismo tiempo. Cada voz del Diccionario tiene su autonomía, y puede leerse, por tanto, para obtener una información puntual sobre el tema, para profundizar en algunas líneas o para alcanzar otros obje-

tivos teológicos, catequéticos, culturales, pastorales específicos. Sin embargo, más allá de este destino normal y del uso habitual de un Diccionario como éste, también es posible una lectura orgánica y sistemática de todo el texto y de sus diversas voces. Con este fin señalamos en las páginas siguientes un proyecto de lectura breve y esencial, que recoge la descripción hecha hasta ahora, pero ordenándola en un trazado más inmediato y esencial, articulado en los diversos terrenos y sectores de ese inmenso horizonte que es el mensaje bíblico. Estamos seguros de que la palabra de Dios será cada vez más "lluvia y nieve que descienden del cielo para empapar, fecundar y hacer germinar la tierra" del hombre, "fuego ardiente y martillo que rompe la roca", pero también alimento "más sabroso que la miel, más que el jugo de panales" (Is 55,10; Jer 23,29; Sal 19,11).

PIETRO ROSSANO
GIANFRANCO RAVASI
ANTONIO GIRLANDA

Roma, 22 de mayo de 1988

PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

EN LA YA prestigiosa y conocida colección de *Diccionarios EP* que nuestra Editorial viene publicando en su afán de brindar al público de habla hispana una serie de conocimientos competentes y actuales, a la par que accesibles, sobre las ciencias humanas y la espiritualidad cristiana, no podía faltar el *Nuevo diccionario de teología bíblica.*

En efecto, si los libros sagrados, según enseña el concilio Vaticano II en la constitución *Dei Verbum,* como palabra de Dios "puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo", enseñan sólida y fielmente la verdad que Dios quiso consignar en ellos para salvación nuestra, es claro que toda la evangelización de la Iglesia, como toda la vida religiosa, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura. Por eso el concilio insta vivamente, a los dedicados por oficio al ministerio de la palabra, a leer y estudiar asiduamente la Escritura para comunicar a los fieles la riqueza de la palabra de Dios; y a todos los fieles, a que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo.

Pues bien, precisamente la teología bíblica nos ofrece aquellas líneas de fuerza sin las cuales no es posible conocer a fondo el pensamiento bíblico. Los comentarios nos dan la comprensión directa e inmediata del tenor del texto bíblico, función sin duda básica e insustituible. Pero hay algo más; mucho más, diríamos. Bajo la letra de cada texto palpita un alma; hay una mentalidad de fondo, históricamente muchas veces multisecular. Y esa mentalidad profunda impregnó el pensamiento de los autores a través de los cuales Dios ha querido revelar a los hombres su designio salvífico. De ahí que sin el conocimiento de la teología bíblica nuestra penetración del texto sagrado sea más bien escasa y superficial. Sólo la perspectiva de la revelación total nos permite captar, en la medida de lo posible, el sentido pleno y preciso del texto; sólo la familiaridad con sus matices característicos da acceso al auténtico pensamiento bíblico, al significado y alcance de los conceptos como justicia, santidad y tantos otros básicos de nuestra fe.

A la hora de buscar un texto que poder ofrecer al lector de habla hispana con garantías de validez en este terreno concreto, hemos descubierto estas condiciones en el *Nuovo dizionario di teologia biblica,* bellamente editado por Edizioni Paoline de Italia. La obra es fruto del trabajo de un nutrido cuadro de autores. Ellos, con su competencia, han sabido concretar y expresar la amplia temática de la teología bíblica de una forma rigurosa, actual y accesible a los no especializados. Además, han enriquecido cada voz con una bibliografía adecuada, capaz de orientar a quien desee profundizar un tema determinado.

A diferencia de otros *Diccionarios EP,* en el presente la labor ha sido predominantemente de traducción. Apenas ha habido que realizar un trabajo de adaptación, ya que la misma temática, por su índole universal, ofrece una validez básicamente idéntica para personas de toda raza, lengua, pueblo y nación. En consecuencia, apenas presenta peculiaridades, que obligan siempre a una labor de adaptación.

La traducción se ha confiado a dos avezados traductores, Alfonso Ortiz García y Eloy Requena Calvo, familiarizados con los conflictos que siempre plantea la versión de textos extranjeros. Ambos se han esmerado en ofrecer una traducción íntegra y precisa del original en un castellano fluido y correcto.

El trabajo de adaptación se ha centrado en dos puntos. En la voz *Biblia y cultura* se ha refundido íntegramente la segunda parte de la misma: "Biblia y Literatura". Luis Vázquez, especialista en poesía clásica y moderna, amén de otros numerosos títulos, nos permite ver, a través de una panorámica de la literatura española, cómo ya desde sus albores la temática bíblica ha estado siempre presente en ella y ha sido fuente constante de inspiración de los maestros de nuestra lengua.

El segundo punto —el más laborioso— se ha centrado en la revisión de la bibliografía. La del texto original es suficientemente amplia —quizá a alguno se le antoje un tanto excesiva— y actual; pero es prácticamente toda de obras escritas en otros idiomas. A fin de prestar una ayuda y una orientación positiva a nuestros lectores, los revisores han dado, siempre que existía, la versión castellana correspondiente. Además se han citado obras originales españolas, ateniéndose a las principales, para no alargar la ya abundante reseña bibliográfica, e indicando las últimas novedades. Con estos retoques creemos que la bibliografía puede prestar una ayuda positiva. Julián Ruiz Martorell ha colaborado con los miembros de nuestra redacción en esta ingente tarea del cuidado de la bibliografía.

Al poner en manos de nuestros amigos los lectores este *Nuevo diccionario de teología bíblica,* confiamos ofrecer un instrumento de trabajo útil y apto que les facilite la tarea de conocer mejor y con mayor profundidad la palabra de Dios; más aún, según el deseo del padre Santiago Alberione (1884-1971), apasionado difusor de las Sagradas Escrituras, la de "vivirla en la mente, en el corazón y en las obras".

EDICIONES PAULINAS

Madrid, 5 de junio de 1990

DIRECCIÓN Y COLABORADORES

DIRECTORES

PIETRO ROSSANO
Rector magnífico de la Pontificia Universidad Lateranense (Roma)

GIANFRANCO RAVASI
de la Facultad teológica de Italia septentrional (Milán)

ANTONIO GIRLANDA
experto en ciencias bíblicas (Roma)

SECRETARIOS DE REDACCIÓN

BERETTA Piergiorgio: Redacción EP (Milán): *Organización general*
CLERICO Marino: Redacción EP (Milán): *Redactor-jefe*
ARES Francisco: Redacción EP (Madrid): *Edición española*

COLABORADORES

ADINOLFI Marco, ofm: Profesor de teología bíblica en el Pontificio ateneo "Antonianum", Roma. Voz: *Mujer.*

BARBAGLIO Giuseppe: experto en ciencias bíblicas, Roma. Voces: *Hombre, Psicología.*

BETORI Giuseppe (Foligno): profesor de sagrada Escritura y exégesis del NT en el Instituto teológico de Asís. Voz: *Mito.*

BONORA Antonio (Mantua): profesor de exégesis del AT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; director de "Rivista Biblica". Voces: *Alianza, Cosmos, Decálogo, Desierto, Justicia, Liberación/Libertad, Mal/Dolor, Muerte, Pentateuco, Redención, Retribución, Teología bíblica III, Trabajo.*

CAVEDO Romeo (Cremona): profesor de sagrada Escritura en el Estudiantado Capuchino de la Región lombarda, Cremona. Voces: *Anciano, Corporeidad, Niño, Vida.*

CIMOSA Mario, sdb: profesor de ciencias bíblicas y de lengua hebrea en la Universidad pontificia salesiana. Voces: *Mesianismo, Pueblo/Pueblos.*

CIPRIANI Settimio, mons. (Fiesole): profesor de sagrada Escritura en la Facultad teológica de Italia meridional, Nápoles, y en la Pontificia universidad lateranense de Roma. Voces: *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Imposición de manos, Matrimonio, Unción de los enfermos.*

CITRINI Tullio (Milán): profesor de teología fundamental en el Seminario arzobispal de Milán. Voz: *Escritura.*

CORSANI Bruno: profesor del NT en la Facultad valdense de teología, Roma. Voz: *Palabra.*

DE LORENZI Lorenzo, osb: profesor del NT en el Instituto superior de ciencias religiosas "Ecclesia Mater" de la Pontificia universidad lateranense, Roma; director de la revista "Benedictina". Voces: *Elección, Iglesia, Virginidad, Vocación.*

DUPONT Jacques, osb: profesor de la Abbaye de Saint-André (Bélgica); fue profesor en el Pontificio ateneo "San Anselmo"; miembro de la Pontificia comisión bíblica, Roma. Voz: *Bienaventuranza/Bienaventuranzas.*

FABRIS Rinaldo (Udine): profesor de exégesis del NT en el Seminario teológico de Udine. Voces: *Evangelio, Jesucristo, Juan (Cartas de), Judas (Carta de), Pascua, Pedro, Pedro (I carta de), Pedro (II carta de), Resurrección, Santiago (Carta de), Timoteo (Cartas a), Tito (Carta a).*

FUSCO Vittorio (Campobasso-Boiano): profesor de exégesis del NT en la Facultad teológica de Italia meridional, sección "San Luis", Nápoles. Voces: *Evangelios, Hechos de los apóstoles, Lucas I-II, Marcos, Mateo, Parábola/Parábolas.*

GALLARANI Massimo: profesor de cultura musical general en el Conservatorio de música "G. Verdi", Milán. Voz: *Biblia y cultura III, Biblia y música.*

GAROFALO Salvatore, mons. (Roma): profesor jubilado de exégesis bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma; ex consultor de la Pontificia comisión para los estudios bíblicos. Voces: *Gozo, Jerusalén/Sión, Tierra.*

GILBERT Maurice, sj: profesor de exégesis del AT en el Pontificio instituto bíblico, Roma; director del Pontifical biblical Institute, Jerusalén. Voz: *Sabiduría.*

GIRLANDA Antonio, ssp: licenciado en teología y ciencias bíblicas; ex profesor de introducción bíblica en la Pontificia facultad teológica "San Buenaventura", Roma; codirector del Diccionario. Voz: *Agua.*

GIRONI Primo, ssp: licenciado en teología y ciencias bíblicas. Voces: *Lucas III, Luz/Tinieblas.*

GRECH Prosper, osa: profesor de exégesis del NT en el Instituto patrístico "Agustinianum", Roma; profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad lateranense y de hermenéutica en el Pontificio instituto bíblico. Voz: *Hermenéutica.*

JOSSA Giorgio: profesor de historia de la Iglesia antigua en la Facultad de letras de la Universidad de Nápoles. Voz: *Política.*

DE LA POTTERIE Ignace, sj: profesor de sagrada Escritura (NT) en el Pontificio instituto bíblico, Roma. Voces: *María B, Verdad.*

LEONARDI Giovanni (Padova): profesor de sagrada Escritura (NT) en la Facultad teológica de Italia septentrional, sección de Padua. Voz: *Apóstol/Discípulo.*

LOSS Nicoló Maria, sdb: profesor de exégesis bíblica y de lengua hebrea en la Universidad pontificia salesiana, Roma. Voces: *Guerra, Paz.*

MAGGIONI Bruno (Como): profesor de exégesis del NT en el Seminario de Como y en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; profesor de teología bíblica en la Universidad católica del Sagrado Corazón, Milán. Voces: *Exégesis bíblica, Liturgia y culto, Oración, Revelación.*

MARANGON Antonio (Treviso): profesor de exégesis bíblica en el Estudio teológico interdiocesano de Treviso y en el Instituto de liturgia pastoral de Padua. Voces: *Ateo, Dios, Tiempo.*

MARCONCINI Benito (Volterra): profesor de exégesis del AT y de lengua hebrea en el estudio teológico florentino, Florencia; vicepresidente del mismo. Voces: *Fe, Obras.*

MORALDI Luigi: ex profesor de filología semítica comparada en la Universidad de Pavía. Voces: *Abdías, Ageo, Daniel, Ezequiel, Habacuc, Joel, Jonás, Josué, Judaísmo, Jueces, Ira, Levítico, Ley/Derecho, Malaquías, Miqueas, Reconciliación, Reyes (Libros de los), Rut, Zacarías.*

ODASSO Giovanni, crs: profesor de ciencias bíblicas y de lengua hebrea en el Pontificio ateneo "San Anselmo", Roma; profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma. Voz: *Santidad.*

PANIMOLLE Salvatore Alberto, osb: profesor de exégesis y filología neotestamentaria en la Universidad de Sassari; profesor de teología de las religiones en la Pontificia universidad gregoriana, Roma. Voces: *Amor, Pobreza, Reino de Dios.*

PENNA Romano (Alba): profesor de exégesis del NT en la Pontificia universidad lateranense, Roma. Voces: *Colosenses (Carta a los), Cultura/Aculturación, Efesios (Carta a los), Espíritu Santo, Misterio.*

RAVASI Gianfranco (Milán): profesor de exégesis del AT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; miembro de la Pontificia comisión bíblica, Roma; codirector del Diccionario. Voces: *Amós, Baruc, Biblia y cultura, Biblia y cultura I: Biblia y arte, Cantar de los Cantares, Crónicas (libros de las), Deuteronomio, Esdras/Nehemías, Ester, Éxodo, Génesis, Isaías, Jeremías, Job, Judit, Lamentaciones, Macabeos (Libros de los), Nahún, Números (Libro de los), Oseas, Proverbios, Qohélet, Sabiduría (Libro de la), Salmos, Samuel (Libros de), Sirácida, Sofonías, Tobías.*

RIVA Raimondo (Milán): profesor de hermenéutica y exégesis bíblica en la Pontificia universidad gregoriana, Roma. Voz: *Símbolo.*

ROSSANO Pietro: obispo titular de Diocleziana; rector magnífico de la Pontificia universidad lateranense, Roma; obispo auxiliar de Roma para la pastoral de la cultura; codirector del Diccionario. Voz: *Pablo.*

SACCHI Alessandro, pime: profesor de sagrada Escritura en el Seminario teológico del PIME y en la Universidad católica del Sagrado Corazón, Milán. Voces: *Animales, Comida, Enseñanza.*

SAVOCA Gaetano, sj: profesor de sagrada Escritura en el Instituto superior de ciencias humanas y religiosas, Messina, y en la Facultad teológica de Italia meridional, Nápoles. Voz: *Profecía.*

SEGALLA Giuseppe (Padua): profesor del NT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán, y sección de Padua; miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas, Oxford, y de la Pontificia comisión bíblica, Roma. Voces: *Juan (Evangelio de), Teología bíblica I-II, IV.*

SERRA Aristide, osm: profesor de exégesis bíblica en la Pontificia facultad teológica "Marianum", Roma. Voz: *María A.*

SISTI Adalberto, ofm: profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma. Voces: *Ángeles/Demonios, Belleza, Misericordia.*

BVC	Bible et Vie Chrétienne (París)
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1971)
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca (Turnhout 1977)
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout 1954)
CIC	Codex Iuris Canonici (1983)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bolonia 1962²)
Con	Concilium
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (París-Lovaina 1903)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément (París 1928ss)
DCBNT	Dizionario dei concetti biblici del NT (Bolonia 1976)
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum...
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité, Ascetique et Mystique (París 1932ss)
DTAT	Diccionario teológico del Antiguo Testamento I (Botterweck J., Cristiandad, Madrid 1978)
DTMAT	Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento (Jenni E.-Westermann C., Cristiandad, Madrid 1978-1985)
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique (París 1903-1970)
DTNT	Diccionario de Teología del Nuevo Testamento (Sígueme, Salamanca 1980)
EB	Enchiridion Biblicum (Roma 1956)
ET	Expository Times
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
GLNT	Kittel, Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia 1965ss)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1897)
Greg	Gregorianum
HTR	Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (Friburgo i. B. 1965²)
Mansi	J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, reimpresión anastática (Graz 1960-1962)
NDE	Nuevo Diccionario de Espiritualidad
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NTS	New Testament Studies
PG	J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (París 1857-1866)
PL	J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (París 1844-1855)
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Griffin-F. Nau (París 1903)
PS	Patrologia Syriaca, ed. R. Griffin (París 1894-1926)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique (París)
RBit	Rivista Biblica italiana (Roma)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RQ	Revue de Qumran
RSR	Revue de Science Religieuse
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RTL	Revue Théologique de Louvain
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie

ScC	La Scuola Cattolica
SCh	Sources Chrétiennes (París 1942)
ST	Studia Theologica
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TS	Theological Studies
TTZ	Trier Theologische Zeitschrift
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1933)
TZ	Theologische Zeitschrift
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum. Supplément
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Otras abreviaturas

a.c.	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
c., cc.	capítulo(s)
ca.	*circa* (alrededor de)
CD	Documento de Damasco
cf	*confer* (véase)
D	Tradición deuteronomista
Fs	Festschrift
E	Tradición elohísta
ib ibid	Ibidem
id	idem
J	Tradición Yahvista
LXX	Setenta (traducción griega del AT de los Setenta)
n., nn.	número(s)
NT	Nuevo Testamento
o.c.	obra citada
P	Tradición sacerdotal *(Priestercodex,* en alemán)
par	paralelo(s)
1QH	Hôdayôt, Himnos
1QM	Regla de la guerra
1QS	Regla de la Comunidad
s.	santo/a
TM	texto masorético
v., vv.	versículo(s)
vol.	volumen
Vat.II	Concilio Vaticano II
/	señal de reenvío a otras voces del Diccionario

Otras abreviaturas de los textos clásicos del hebraísmo, que aparecen ocasionalmente, se encuentran en / Lectura judía de la Biblia VIII.

Siglas y abreviaturas

Transcripciones

Alfabeto griego

Las palabras griegas se transcriben al alfabeto latino según el siguiente esquema:

α	= *a*	ζ	= *z*	π	= *p*
β	= *b*	η	= *ē*	ρ	= *r* (ῥ = *rh*)
γ	= *g* (*ga, gue, gui, go, gu:* siempre gutural)	θ	= *th*	σ, ς	= *s*
γγ	= *ng*	ι	= *i*	τ	= *t*
γκ	= *nk*	κ	= *k*	υ	= *y*
γχ	= *nch*	λ	= *l*	φ	= *ph*
δ	= *d*	μ	= *m*	χ	= *j*
ε	= *e*	ν	= *n*	ψ	= *ps*
		ξ	= *x*	ω	= *ō*
		ο	= *o*		

El espíritu áspero (ʽ) se transcribe por *h-*: *ὁ, οἱ* = ho, hoi.
El espíritu suave (ʼ) se omite.

Los diptongos se representan así:

αι	= *ai*	αυ	= *au*	ᾳ	= *āi*	ηυ	= *ēu*
ει	= *ei*	ευ	= *eu*	ῃ	= *ēi*	ωυ	= *ōu*
οι	= *oi*	ου	= *ou*	ῳ	= *ōi*		

El acento, que puede ser agudo, grave o circunflejo, permanece tal como está en griego, incluso sobre los diptongos (se señala en el segundo elemento, pero se pronuncia en el primero):

αί	= *aí*	εί	= *eí*	οί	= *oí*
αῖ	= *aî*	εῖ	= *eî*	οῖ	= *oî*, etc.

Pero: ᾷ = *âi*, ῇ = *êi*, ῷ = *ôi*.

Si una vocal tónica lleva acento circunflejo, esto significa además que esa vocal es larga: ῆ = *ê*; pero ή = *é*.

Alfabeto hebreo

'alef	= ' (espíritu suave)	ḥeth	= *ḥ* (fuertemente aspirada)
beth	= *b*	ṭeth	= cf *tau*
g(h)imel	= *g* (siempre gutural)	yod	= *y*
daleth	= *d*	kaf	= *k*
he	= *h* (ligeramente aspirada)	lamed	= *l*
wau	= *w*	mem	= *m*
zain	= *z* (suave)	nun	= *n*

samek	= *s* (áspera)	reš	= *r*
ʻayin	= ʻ (espíritu áspero)	śin	= cf *samek*
pe	= *p*	šin	= *š* (schi)
ṣade	= *ṣ* (enfática)	tau	= *t*
qof	= *q* (enfática)		

Vocales largas: *ê, î, ô, û;* otras (incluido el *šewà): a, e, i, o, u.*

Las citas bíblicas están sacadas normalmente de la Santa Biblia, Ediciones Paulinas, Madrid 1988; de la misma se saca también la grafía de los nombres propios bíblicos (de personas y de localidades).

PROPUESTA DE LECTURA SISTEMÁTICA

Premisa

Es indispensable una lectura previa de la voz *Teología bíblica.* Muchas de las voces se citarán en varios contextos por las diversas dimensiones que encierran.

I. METODOLOGÍA Y CUESTIONES GENERALES

a) Dimensiones y método teológico: *Revelación, Escritura, Exégesis bíblica, Hermenéutica, Lectura judía de la Biblia.*

b) Géneros literarios: *Símbolo, Mito, Parábola/Parábolas, Apocalíptica, Bienaventuranza/Bienaventuranzas.*

c) Relación Biblia-historia: *Tiempo, Cultura/Aculturación, Mito, Biblia y cultura.*

II. INTRODUCCIÓN AL MENSAJE DE LOS LIBROS BÍBLICOS

a) Los grandes sectores: *Pentateuco, Profecía, Sabiduría, Judaísmo, Evangelios.*

b) Libros diversos: todos los libros del AT y del NT reciben una exposición en la que se afrontan todas las cuestiones histórico-literarias y se centra especialmente la atención en su mensaje bíblico específico, esforzándose en vincularlo a las respectivas áreas de pertenencia (Pentateuco, libros históricos del AT, libros proféticos, libros poéticos y sapienciales, evangelios, corpus paulino, corpus joaneo, cartas católicas).

c) Textos de especial relieve: *Decálogo, Bienaventuranza/Bienaventuranzas, Evangelios.*

III. FIGURAS E IMÁGENES BÍBLICAS

a) Figuras de la historia de la salvación: *Abrahán, Jacob/Israel, Moisés, David, Elías/Eliseo, Juan Bautista, María, Jesucristo, Pablo, Pedro, Apóstol/Discípulo, Ángeles/Demonios.*

b) Modelos generales de la historia: *Niño, Anciano, Hombre, Mujer, Pueblo/Pueblos, Ateo, Enseñanza, Trabajo, Política, Guerra, Paz, Pobreza.*

c) Los grandes símbolos: *Símbolo, Cosmos, Tiempo, Tierra, Jerusalén/Sión, Desierto, Agua, Comida, Animales, Corporeidad, Psicología, Palabra, Hombre.*

IV. TEOLOGÍA BÍBLICA

a) Las categorías teológicas fundamentales:

1. Los protagonistas de la salvación: *Dios, Jesucristo, Espíritu Santo, Hombre, Tiempo, Cosmos.*
2. Los grandes actos de Dios: *Palabra, Alianza, Amor, Misericordia, Reino de Dios, Misterio, Evangelio, Redención, Resurrección, Liberación/Libertad, Verdad, Vida, Elección, Milagro.*
3. Las grandes respuestas humanas: *Fe, Amor, Obras, Reconciliación, Justicia, Ley/Derecho, Misericordia.*
4. La espiritualidad bíblica: *Espíritu Santo, Santidad, Amor, Verdad, Vida, Oración, Pobreza, Virginidad.*
5. La creación: *Hombre, Tiempo, Cosmos, Belleza, Vida, Paz.*
6. La salvación mesiánico-escatológica: *Mesianismo, Resurrección, Paz, Gozo, Luz/Tinieblas, Justicia, Liberación/Libertad, Retribución.*
7. El misterio del mal: *Mal/Dolor, Pecado, Muerte, Luz/Tinieblas, Ira, Justicia, Ángeles/Demonios.*

b) Las estructuras de la salvación:

1. *Iglesia, Pueblo/Pueblos, Tierra.*
2. *Fe, Elección, Vocación, Carisma, Apóstol/Discípulo.*
3. *Liturgia y culto, Pascua.*
4. *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Reconciliación, Matrimonio, Sacerdocio, Unción de los enfermos, Imposición de manos.*

A

ABDÍAS

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo*. II. *El escrito*.

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Abdías (en hebr. *'Obadyah*, "siervo de Yhwh") es uno de los doce profetas menores; no sabemos de él nada concreto. Se le atribuye un libro, que es el escrito profético más breve que conocemos: consta de un solo capítulo de 21 versículos. Según una antigua tradición judía, el profeta habría sido un idumeo convertido al judaísmo, que se habría puesto luego a seguir al profeta Elías. Se trataría entonces del profeta mencionado repetidas veces en la corte del rey Ajab (874-853), cuya impía conducta, sin embargo, no compartía, apoyando más bien la línea religiosa del gran Tesbita. Sería, pues, éste el Abdías del que se habla en 1Re 18,2ss. En realidad, esta identificación es inverosímil, como se deduce del escrito que lleva su nombre.

II. EL ESCRITO. Según algunos críticos, se trata de fragmentos que se remontan a autores y tiempos distintos; según otros, se trata de un escrito al que luego hizo algunos añadidos su propio autor. El escrito es realmente demasiado breve y se presta mal a subdivisiones artificiosas, aunque se pueden distinguir en él dos secciones: 1-14 y 15-21.

En la primera sección tenemos una amenaza contra Edón por la actitud que mantuvo en la época de la destrucción de Jerusalén (en el 587 a.C.). Puesto que hasta diez de sus versículos se leen con pocas variantes en Jer 49,7-22, cabe preguntar cuál de los dos textos es el original. No se excluye, sin embargo, que los dos dependan de otro texto que no ha llegado a nosotros; en aquella época eran muy frecuentes los oráculos contra Edón. En efecto, muchos judíos buscaron entonces refugio en Idumea (cf Jer 40,11), pero no fueron bien acogidos, ya que los idumeos eran aliados de Nabucodonosor (2Re 24,2); se alegraron de la derrota de sus vecinos (Lam 4,21), se dirigieron hacia el Negueb y ocuparon la parte sur del territorio del reino de Judá (Ez 35,10-12). En esta sección contra Edón leemos también una bella, aunque muy breve, descripción de Petra —que fue luego la capital de los nabateos— y de sus rocas características. Otros textos contra los edomitas, que se remontan al mismo período, se leen en Jl 4,19; Ez 25,12-14 y 35-36; Is 34 y 63,1-6.

En la segunda sección (vv. 15-21) el profeta, o el redactor, extiende su horizonte al "día de Yhwh" y encuadra dentro de él el oráculo pronunciado con ocasión de unos sucesos históricos concretos, poniéndolos en una perspectiva apocalíptica; este método aparece también en otros profetas (por ejemplo, Joel e Is 13).

Las dos partes de este breve escrito son intensamente nacionalistas: la primera lanza maldiciones contra el odioso vecino, y la segunda le desea que quede borrado de la faz de la tierra el "día de Yhwh", es decir, cuando Yhwh haga justicia a Israel y condene a sus opresores.

Según el profeta, todos los pueblos están sometidos al gobierno universal del Señor, que aplica a todos ellos la medida rigurosa de su justicia, cuya manifestación más espléndida se realizará en "el día de Yhwh" (v. 15). La justicia divina es ecuánime, y por eso sabrá descubrir el orgullo en cualquier sitio que anide (Edón, el enemigo clásico de Israel). Esta certeza en la acción justa de Dios se transforma en raíz de esperanza para Israel, oprimido y pisoteado (vv. 19-21).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 995-1006; BERNINI G., *Sofonia, Gioele, Giona,* Paoline, Roma 1983[3]; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes,* París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten,* Gotinga 1964[5]; RINALDI G., *I profeti minori* II. *Osea, Gioele, Abdia, Giona,* Marietti, Turín 1959; WOLFF H.W., *Dodekapropheton: Obadia und Jona,* Neukirchen 1977.

L. Moraldi

ABRAHÁN

SUMARIO: I. *Los patriarcas y el período patriarcal:* 1. Las historias patriarcales; 2. Las diversas tradiciones escritas: *a)* La tradición J, *b)* Las tradiciones E y P, *c)* Trasfondo antiguo; 3. Datación de las tradiciones orales; 4. Su origen. II. *Abrahán en el AT:* 1. El ciclo genesíaco de Abrahán: *a)* La tradición J, *b)* La tradición E, *c)* La tradición P, *d)* Fundamento histórico, *e)* El Dios de Abrahán; 2. Abrahán en los otros libros del AT. III. *Abrahán en el NT:* 1. En la literatura no paulina; 2. Relectura paulina: *a)* Carta a los Gálatas, *b)* Carta a los Romanos.

La historia de los orígenes de Israel está dominada por la figura de Abrahán, considerado como el padre del pueblo elegido (Is 51,2). También los cristianos lo consideran su padre en la fe (Rom 4,11). Los musulmanes llaman a Abrahán *el-Khalil,* el amigo de Dios.

I. LOS PATRIARCAS Y EL PERÍODO PATRIARCAL. Entre la historia primitiva (Gén 1-11) y el éxodo de Egipto (Éx 1-15) se leen en Génesis unos cuarenta capítulos (11,10-50,26) relativos a los antepasados del pueblo de Israel, llamados patriarcas: Abrahán (11,10-25,30), Isaac, Jacob (25,11-36,43) y José (37-50). Su historia tiene una importancia capital para el pueblo de Dios, ya que explica los presupuestos que condicionan la ↗ alianza establecida por Dios con el pueblo de Israel asentado en la tierra de Canaán. En los relatos de los patriarcas destacan los temas principales de la religión de Israel: el culto a un único ↗ Dios, la ↗ revelación, la ↗ elección, la promesa, el don de la ↗ tierra.

1. LAS HISTORIAS PATRIARCALES. Los capítulos relativos a los patriarcas propiamente dichos (Abrahán, Isaac y Jacob) describen los viajes y las emigraciones de los padres, sus ocupaciones, sus vicisitudes familiares, sus matrimonios y sus fallecimientos, así como sus relaciones con los vecinos. Se trata de la historia clánica de un grupo sólidamente ligado por vínculos de sangre. Las narraciones son breves y episódicas, en conexión con los diversos lugares cultuales de Palestina. Abundan las genealogías, las etimologías populares de nombres de lugares y de personas, los relatos dobles. El conjunto da la impresión de ser un engarce de anécdotas autónomas. Son frecuentes las intervenciones de Dios, que se manifiesta para hacer promesas. El hilo conductor que une los episodios es la promesa de un hijo o de una numerosa descendencia y el ofrecimiento de la posesión de la tierra de Canaán. Se pone de relieve la actitud

religiosa de los patriarcas. La historia de José [↗ Génesis III] presenta una estructura unitaria y continua, y la acción de Dios se revela a través del juego normal de las causas naturales.

2. LAS DIVERSAS TRADICIONES ESCRITAS. El conjunto narrativo sobre los patriarcas, en su forma actual, se fijó por escrito después del destierro de Babilonia. Teniendo a su disposición varias fuentes escritas (J, E, P) [↗ Pentateuco II-V], el redactor final hizo una selección de episodios, destacando la tradición yahvista, insertando las anécdotas en la cronología sacerdotal y yuxtaponiendo los diversos relatos sin preocuparse de su armonización.

a) *La tradición J.* En el siglo X el autor yahvista fue el primero que recogió las tradiciones existentes en estado oral y les dio una interpretación religiosa. Deseando legitimar la institución monárquica en un momento en que el paso a esta nueva forma de gobierno suponía serios problemas religiosos, el autor reunió materiales preexistentes de distinto origen y finalidad, procedentes del norte y del sur del país, insertándolos en un cuadro unitario y aplicándolos a todo el pueblo de Israel gracias a la unidad realizada por la monarquía; en efecto, la dinastía davídica era considerada como la realización de las promesas hechas por Dios a los patriarcas y al mismo tiempo como la institución que había de procurar la salvación de las naciones.

b) *Las tradiciones E y P.* En el siglo VIII a.C. el autor elohísta, perteneciente al reino del norte, recogió y fijó por escrito las tradiciones patriarcales, especialmente las relativas a la Palestina central, con la finalidad de legitimar la alianza del Sinaí, amenazada por el sincretismo cananeo. El autor presenta a sus contemporáneos la figura de los patriarcas como modelos de fidelidad al Dios de la alianza. Durante el destierro de Babilonia los sacerdotes y los teólogos de Jerusalén interpretaron a su modo las antiguas tradiciones patriarcales con la intención de infundir ánimo en los desterrados, sumergidos en la apatía y en la desesperación. Las promesas de la descendencia numerosa y de la posesión de la tierra habrían de realizarse una vez más, ya que la palabra de Dios se cumple infaliblemente.

c) *Trasfondo antiguo.* En tiempos de su fijación por escrito y en el momento de su redacción final las tradiciones patriarcales se vieron sometidas a un evidente proceso de actualización. Los pueblos vecinos y adversarios de los patriarcas fueron identificados con las tribus y los pueblos sometidos por el rey David: arameos, moabitas, amonitas, edomitas, filisteos. Las tradiciones de Abrahán, que se habían conservado hasta entonces dentro del grupo tribal de la Palestina meridional, se integraron en el patrimonio narrativo de todo el pueblo de Israel. De esta forma Abrahán se convirtió en el ancestro de la genealogía de los patriarcas. No hay que excluir, sin embargo, que la emigración de Abrahán de Mesopotamia, con etapas en Siquén y en Betel, represente una reivindicación de las tradiciones relativas a Jacob-Israel en favor del antepasado.

Sin embargo, la actualización de las tradiciones, realizada en tiempos de David y en los siglos sucesivos, no afectó a la solidez sustancial de las tradiciones preexistentes. Dentro de la tradición escrita se advierte una convergencia fundamental sobre la trama y la naturaleza de los relatos patriarcales. El contexto religioso y social en que se desarrollan los acontecimientos patriarcales es muy distinto del contexto del Israel histórico.

Los clanes patriarcales son grupos nómadas que no poseen tierras. El poder del padre es absoluto; la religión del Dios de la promesa y del Dios de los padres es muy distinta del yahvismo mosaico y de la religión popular cananea. Los santuarios frecuentados por los patriarcas no comprenden los lugares de culto que surgieron después de la ocupación de Palestina (Guilgal/Gálgata, Silo, Mispá, Jerusalén), y se identifican con los santuarios reprobados en el Deuteronomio. Los patriarcas son considerados por el pueblo de Israel, no como héroes populares y proféticos o como jefes carismáticos, sino como padres y antepasados del pueblo de Dios (cf Os 12 y el conocimiento de los diversos episodios patriarcales del ciclo de Jacob). Como descendientes de los patriarcas, los hebreos se sienten comprometidos en las vicisitudes y en las promesas que forman el objeto de los relatos de Génesis.

3. DATACIÓN DE LAS TRADICIONES ORALES. La formación de las tradiciones orales relativas a los patriarcas se sitúa en el segundo milenio a.C., antes del asentamiento de los hebreos en Canaán (s. XIII). Es verdad que ningún texto extrabíblico y ningún testimonio arqueológico confirman explícita o implícitamente la existencia histórica de cada uno de los patriarcas. No se encuentran fuera de la Biblia alusiones a personas, grupos o tribus pertenecientes a la época patriarcal. Ni aparecen en Génesis nombres, fechas o acontecimientos que permitan datar con precisión la época histórica de los antepasados de Israel. Ni siquiera nos sirve de ayuda el capítulo 14 de Génesis, que presenta diversas dificultades literarias e históricas. Sin embargo, se puede afirmar que los nombres propios contenidos en Génesis, la geografía supuesta, las costumbres practicadas, la historia posterior de las tribus inducen a situar a los patriarcas entre los siglos XIX y XIV del segundo milenio a.C. Algunos autores se inclinan por el siglo XIX (R. de Vaux), otros en favor del siglo XIV (C.H. Gordon). Los nombres de los patriarcas se encuentran en los textos mesopotámicos de la primera mitad del segundo milenio (Mari, Chagar Bazar) y en los textos egipcios de execración. Se trata de nombres semíticos, que no pertenecen al tipo ordinario de la onomástica acádica y recuerdan a los nombres israelitas de persona más antiguos. Hay que admitir que se ha conservado históricamente el recuerdo de los que llevaron esos nombres. Las costumbres patriarcales y los usos jurídicos que se suponen en los relatos de Génesis —por ejemplo, el estatuto del concubinato y de la adopción— guardan relación con los textos descubiertos en Mari y en Nuzu (s. XV) y con las leyes hititas (s. XV). Pero estos textos recogen concepciones jurídicas difundidas por todo el antiguo Oriente, desde comienzos del segundo milenio hasta la época neobabilónica; por eso no ofrecen argumentos seguros para fechar con precisión los relatos de Génesis.

4. SU ORIGEN. Las antiguas tradiciones orales se referían a los jefes de cada clan seminómada, que vivían independientemente unos de otros. La cultura era la de los pastores de pequeños rebaños, interesados por las trashumancias, que ofrecían la posibilidad de utilizar pozos y terrenos húmedos. La religión era la del Dios de los padres, basada en el culto a un Dios personal, que prometía la fecundidad, la descendencia y la posesión de la tierra en el contexto de un pacto al que tenía que permanecer fiel el clan. En un segundo tiempo estas figuras de los jefes se confundieron con las tribus, que los consi-

deraron como antepasados; las tradiciones de los jefes se adornaron con los rasgos característicos de cada grupo. A continuación, los antepasados y las tribus que se sedentarizaron fueron localizados en varios centros: en Mesopotamia, en torno a Jarán, patria de la parentela de los tres patriarcas; en Galaad, más allá del Jordán; en la Palestina central (Siquén, Betel); en la Palestina meridional (Mambré, Hebrón), y en el Negueb (Berseba). Las tradiciones se enriquecieron con rasgos culturales sacados de los pueblos vecinos, asumiendo formas literarias, jurídicas y religiosas de cuño amorreo, hurrita y cananeo. El Dios de los padres fue identificado con *'El-'Elyôn, 'El-Roy, 'El-'Ôlam,* y se adoptaron las formas cultuales de los diversos santuarios cananeos. Se desarrollaron las etimologías populares, las etiologías locales y las leyendas cultuales. Con el transcurso de los años surgieron ciclos literarios en los que se estructuraron orgánicamente las antiguas tradiciones tribales. Las relaciones existentes entre los clanes particulares y los diversos grupos más amplios se expresan mediante el procedimiento de la genealogía. De este modo se llega desde Abrahán hasta los héroes epónimos de las tribus de Israel.

Los relatos patriarcales no son biografías, sino una colección de materiales variados, que surgieron de forma autónoma y se reunieron luego en ciclos y en tradiciones durante un largo período de transmisión oral. En torno a los jefes clánicos, de cuya historicidad sustancial no es razonable dudar, se desarrollaron sagas y leyendas, cuyo valor tiene que sopesarse en cada caso. Por eso es imposible reconstruir detalladamente la figura de los patriarcas. Estos personajes podían ser incluso contemporáneos, como lo atestigua su origen, los itinerarios, los lugares visitados y los motivos de las narraciones, muchas veces análogos y a veces paralelos.

II. ABRAHÁN EN EL AT.

Abrahán es el primero de los patriarcas, y su historia se nos narra en catorce capítulos de Génesis.

1. EL CICLO GENESÍACO DE ABRAHÁN. Los capítulos 11,10-25,10 de Génesis presentan un cuadro relativamente orgánico de la figura de Abrahán. Son el resultado de la fusión y yuxtaposición de las tradiciones J, E y P, que se derivan a su vez de una larga tradición oral. En el transcurso de este proceso secular, la figura de Abrahán se enriqueció con narraciones de diverso origen y orientación. En los capítulos del Génesis se encuentran tradiciones etnológicas (16,12; 19,36-38), listas de tribus (25,1-4), etimologías populares (16,11.14; 17,5; 21,6.31), sagas relativas a la fundación de cultos locales (12,7-8; 14,18-20), relatos de teofanías (15,1-11; 16,13; 18). Pueden distinguirse dos ciclos de narraciones: el ciclo de Abrahán propiamente dicho y el de Lot. El núcleo primitivo de la historia de Lot es una tradición popular relativa a un cataclismo que sacudió el sur y el sudeste del mar Muerto (c. 19). Al menos para algunos detalles, como los episodios de la mujer de Lot y el origen de los moabitas y amonitas (19,26.30-35), se trata de un relato etiológico de origen trasjordánico, integrado en la historia de Abrahán. Lot es sobrino del patriarca (12,5), que compartió con él el país y lo salvó de la catástrofe (19,29). La historia alude al parentesco de origen entre los israelitas y sus primos de Trasjordania.

a) *La tradición J.* Esta tradición es la que se impone en la narración del Génesis sobre Abrahán. Se abre con un solemne preámbulo de gran

relieve teológico (Gén 12,1-3). Invitado a dejar el país de sus padres, Abrahán recibe la promesa de una descendencia. Después de atravesar Siquén y Ay, el patriarca pasa a Egipto (c. 12) y, una vez de vuelta a Canaán, se separa del sobrino Lot (c. 13). El nacimiento de Ismael no soluciona el problema del hijo prometido. En Mambré, donde establece su residencia, Abrahán recibe una nueva promesa de descendencia. Convertido en el amigo de Dios, intercede en favor de Sodoma (c. 18) y salva a Lot cuando es destruida Sodoma, mientras que las hijas de Lot, mediante un incesto, dan origen a las tribus moabita y amonita (c. 19). Nace el hijo prometido, Isaac (21,1-7), que, junto con Ismael, se establece en Berseba (16,14; 24,62). Los últimos episodios yahvistas del ciclo de Abrahán son: el pacto establecido con Abimelec en Berseba (21,32-34), el sacrificio de Isaac en el monte Moria (22,16) y el envío del criado a Jarán para preparar el matrimonio de Isaac (c. 24).

El punto de vista teológico que predomina en la presentación yahvista de la figura de Abrahán es la dialéctica entre promesa y cumplimiento y el tema de la bendición. Llamado por Dios en un mundo pagano, Abrahán es el depositario débil y amenazado de las promesas divinas sobre la prole y la tierra. Dios vela por él, y progresivamente va haciendo que los hechos rubriquen sus palabras. Abrahán anciano y Sara estéril se convierten en los padres de Isaac, y el patriarca va tomando poco a poco posesión de la tierra de Canaán. Cuando el tema de la descendencia se relacionó con la constitución del pueblo de Israel y el de la posesión de la tierra con el tema del éxodo, se amplió la promesa hecha a Abrahán y se la relacionó con el crecimiento global de su estirpe (16,1-16; 21; 15,1-6), mientras que la toma de posesión de todo el territorio de Canaán se desplazó en el tiempo (15,7-21).

La bendición se comprendió como una fuerza interna que irrumpe en la estirpe de Abrahán, desemboca en la constitución del pueblo de Israel y se extiende a todas las naciones que tienen alguna relación con el pueblo de Dios (12,2-3; 26,3). Abrahán intercede por los que están sometidos a la / ira divina (18,17-18), se alía con los que eran sus enemigos (26,29) e interviene favorablemente en el sector de la prosperidad material (c. 20).

Para la tradición J, Abrahán es un modelo de vida religiosa y moral. A pesar de las dificultades, se somete a Dios con una fe a toda prueba. Es totalmente obediente a las indicaciones del cielo, invoca el nombre de Dios y erige memoriales para recordar las apariciones divinas y las promesas acogidas con heroica confianza.

b) *La tradición E.* Está representada en el ciclo de Abrahán de forma fragmentaria. Gén 15, que trata de las promesas y de la alianza, y el capítulo 24, que narra el matrimonio de Isaac, están compuestos de fragmentos enlazados con la tradición J. En Gén 15,6 es donde se lee la célebre frase: "Creyó al Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo". Gén 15 termina con el recuerdo de la estancia de los descendientes del patriarca en Egipto y de su instalación en Canaán, después de haber llegado a su culminación la iniquidad de los amorreos. Los hechos principales de la vida de Abrahán están localizados en Berseba: el rapto de Sara por el rey Abimelec (c. 20), el pacto establecido con dicho rey (21,22s), la expulsión de Agar y de su hijo Ismael (21,6.8-21) y el sacrificio de Isaac (c. 22). La figura de Abrahán es idealizada. En el episodio de Abimelec se ve exonerado de la mentira, al haber

entregado su mujer al rey no por fragilidad humana, sino por obediencia a Dios; es un profeta y un modelo de confianza en Dios (15,6). Gracias al temor de Dios supera la terrible prueba del sacrificio de su hijo, reconociendo la misteriosa y exigente autoridad de Dios y fiándose por completo de su voluntad. Abrahán es el prototipo del hombre justo, que tiene una fe inquebrantable en la palabra de Dios.

c) *La tradición P.* Son propias de esta tradición algunas noticias topográficas y biográficas, como el detalle de que Abrahán salió de Ur hacia Canaán, y no sólo de Jarán (11,31), y de que tenía setenta y cinco años cuando dejó Jarán (12,4). Gén 17 describe la alianza que Dios estableció con Abrán, el cambio de este nombre por Abrahán y la imposición de la circuncisión. Hay noticias particulares relativas a la separación de Lot, al nacimiento de Ismael y de Isaac. En Gén 23 se narra la compra de la cueva de Macpela en Hebrón para el sepulcro de su esposa y el suyo propio.

Los círculos sacerdotales del tiempo del destierro subrayan el compromiso que Dios asumió con Abrahán y sus descendientes *(berît* = alianza) y la observancia de la ley por parte del patriarca, que se sometió a la circuncisión como signo de la pertenencia al pueblo de Dios. De forma legal, Abrahán se convierte en propietario de un pequeño trozo de aquella tierra que Dios le había prometido a él y a sus remotos descendientes. Los datos cronológicos de la tradición P no son fiables. Sara habría tenido setenta y cinco años cuando fue deseada por Abimelec (c. 20); Agar habría cargado sobre sus espaldas a su hijo Ismael de diecisiete años (21,14).

d) *Fundamento histórico.* El nombre de Abraham parece ser una forma abreviada de Abîram, que significa "mi padre es excelso". Es un nombre teofórico, ya que "mi padre" designaría al Dios protector. La forma *Abrahán,* de la que Gén 17,5 ofrece una explicación popular (padre de la multitud), es simplemente una variante dialectal del nombre Abrán, y está atestiguada en los textos egipcios de execración (siglo XVIII a.C.) bajo la forma de Aburah(a)ma. La patria del clan de Abraham parece que ha de buscarse alrededor de Jarán, una región llamada "Arán de los dos ríos" (Aram Naharaim: 24,10) o llanura de Arán (Padán Arán: 25,20), identificada con el valle de Baliḥ situado entre el Tigris y el Éufrates. En esta región están localizados varios nombres de los antepasados del patriarca, como Téraj (11,26), Najor (11,22s), Sarug (11,21s). Como seminómadas, Abrahán y su clan transmigraron a la tierra de Canaán, plantando sus tiendas al sur de Palestina, en Mambré. Aquí el patriarca erigió un altar (13,18 J), recibió la visita divina (c. 18) y adquirió una cueva (c. 23 P).

e) *El Dios de Abrahán.* El clan de Abrahán pertenecía al grupo de semitas noroccidentales, que a comienzos del segundo milenio tuvieron un papel político importante en el cercano Oriente (cf Hammurabi en Babilonia), y que suelen llamarse amorreos o protoarameos, para distinguirlos de los arameos del primer milenio a.C. Abrán adoraba a un Dios personal, que acompañaba al clan durante las emigraciones y había hecho algunas promesas relativas a la descendencia y a la posesión de la tierra. Era un Dios siempre y solamente protector, que no castigaba nunca al favorito. En Canaán este Dios entró en relaciones con el Dios 'El, el ser supremo del panteón cananeo, conocido bajo los diversos títulos de *'El-'Elyôn, 'El-'Ôlam, 'El-*

Šadday. Abrahán se adhirió a este Dios con lealtad y confianza.

2. ABRAHÁN EN LOS OTROS LIBROS DEL AT. Como clara demostración de la realización de las promesas divinas, Abrahán es considerado también como el progenitor de los israelitas, llamados "raza de Abrahán" (Is 41,8; Jer 33,26). El patriarca vivió como monoteísta en medio de una sociedad pagana (Jos 24,3), fue escogido (Neh 9,7), redimido (Is 29,28) y bendecido por Dios (Miq 7,20). Después del destierro se subraya su perfecta observancia de la ley. Según Si 44,19ss, fue Abrahán el que estableció una alianza con Dios, y las promesas que recibió son un premio por su fidelidad de hombre obediente y circunciso. En 1Mac 2,52, la fe que justificó a Abrahán se presenta no como confianza en la promesa divina, sino como fidelidad práctica a la orden de sacrificar a su hijo Isaac. En el ↗ judaísmo intertestamentario la fe de Abrahán es considerada como una acción meritoria según la lógica de la retribución (*Libro de los Jubileos* 24,11; 12,19; Flavio Josefo, *Antiquitates judaicae* I, 10,3).

III. ABRAHÁN EN EL NT. 1. EN LA LITERATURA NO PAULINA. El patriarca no sólo se presenta como antepasado del pueblo de Israel (Mt 3,9; Jn 8,53.56; He 7,2; 13,26), sino también como progenitor del sacerdocio levítico (Heb 7,5) y del mesías (Mt 1,1). El "seno de Abrahán" es una imagen de la felicidad ultraterrena (Lc 16,22-23), y el cielo es el lugar donde se celebra el banquete de Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11; Lc 13,28). En Sant 2,21-23, Abrahán es considerado como el tipo del hombre que es justificado gracias a las buenas obras que ha realizado.

2. RELECTURA PAULINA. En Gálatas y en Romanos Pablo utiliza el ejemplo de Abrahán para probar, en contraste con el judaísmo intertestamentario, que el patriarca obtuvo la justificación no por medio de las obras, es decir, de las observancias mosaicas consideradas como prestaciones autosuficientes y que exigían una recompensa, sino por medio de la fe, que implica una absoluta confianza en la palabra y en la obra de Dios.

a) *Carta a los Gálatas*. Utilizando con pericia consumada el método rabínico como clave de interpretación del AT, Pablo demuestra en Gál 3,6-18 que la justificación de Abrahán se realizó por la fe, como se lee en Gén 15,6. Por eso hijos de Abrahán son solamente aquellos que imitan la fe del padre. Además, Abrahán fue proclamado fuente de bendición para todos los pueblos, como atestigua Gén 12,3; 18,18.

Siendo el patriarca el creyente por excelencia, se participa de su bendición únicamente a través de la fe. Las promesas hechas a Abrahán se extendieron también a su descendencia (semilla); pues bien, el término "descendencia" está en singular y se refiere a una sola persona, que es Cristo (Gál 3,16). Por eso solamente creyendo en Cristo se entra en posesión de los bienes anunciados y se hereda la promesa. Dado que esta promesa es gratuita y compromete sólo a Dios, hay que excluir que los herederos de los bienes prometidos sean los que observan la ley.

En Gál 4,21-31, el apóstol ofrece una explicación alegórica del texto del Génesis sobre Sara y Agar y sus hijos Isaac e Ismael, el uno fruto de la promesa y el otro de la naturaleza. Los que observan la ley reflejan la condición de Ismael, hijo de la esclava, mientras que los que creen en Cristo apelan a la mujer libre y al hijo de la gracia [↗ Jerusalén IV, 4].

b) *Carta a los Romanos.* En el *midraš* exegético contenido en Rom 4,1-25 el apóstol interpreta la historia de Abrahán a la luz de Cristo y al servicio de su profunda teología de la historia de la salvación. Abrahán no tiene por qué jactarse ante Dios, ya que se ha hecho justo por fe y por pura gracia. En efecto, fue justificado antes de estar circuncidado; por eso su relación con Dios no depende de las obras. Como beneficiario de la promesa divina basada en la fe, Abrahán tiene por herederos a los creyentes. La fe de Abrahán, profesada en una situación desesperada, es una prefiguración de la fe de los creyentes en Cristo, resucitado de entre los muertos.

En la figura articulada de Abrahán, el apóstol Pablo encuentra los motivos fundamentales de su teología de la justificación, que se realiza independientemente de las obras de la ley y de la circuncisión, mediante la fe sola, de forma gratuita, que excluye toda discriminación entre judíos y paganos. En la relación con Dios no hay nada que se deba, no hay ninguna razón para exaltar la propia suficiencia y el propio mérito; todo parte de la gracia divina, a la que uno se adhiere por medio de la fe. Abrahán es el modelo histórico y el preanuncio profético de esta economía de la fe y de la gracia.

BIBL.: ALT A., *Der Gott der Väter,* C.H. Beck, Munich 1953, 1-78; BONORA A., *Recenti studi storiografici sui racconti patriarcali (Gén 12-36),* en "Teologia" 8 (1983) 83-108; CAZELLES H., *Patriarches,* en "DBS" VII (1966) 81-156; CLEMENTS R., *Abraham,* en *Theologisches Wörterbuch zum AT* I, Kohlhammer, Stuttgart 1973, 53-62; ID, *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition,* SCM Press, Londres 1967; COLLIN M., *Abrahán,* Verbo Divino, Estella 1987; DE VAUX R., *Les Patriarches hébreux et l'histoire,* Cerf, París 1967, 175-185; ID., *Historia Antigua de Israel* I, Madrid 1975; GORDON C.H., *The Patriarchal Narratives,* en "Journal of Near Eastern Studies" 13 (1954) 56-59; KILIAN R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich Untersucht,* Peter Hanstein Verlag, Bonn 1966; JEPSEN A., *Zur Ueberlieferungsgeschichte der Vätergestalten,* en "Wissenschaftliche Zeitschrift Lipsia" 3 (1953/54) 265-281; OHFINK N., *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15,* Katholisches Bibelwerk Verlag, Stuttgart 1967; MARTIN-ACHARD R., *Actualité d'Abraham,* Delachaux, Neuchâtel 1969; MICHAUD R., *Los patriarcas,* Verbo Divino, Estella 1976; THOMPSON T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham,* Walter de Gruyter, Berlín 1974; VAN SETERS J., *Abraham in History and Tradition,* Yale University Press, New Haven-Londres 1975; VESCO J.L., *Abraham: Actualisation et relectures. Les traditions vétérotestamentaires,* en "RSPT" 55 (1971) 33-80; VIRGULIN S., *La sequela di Abramo,* en *Parola, Spirito e Vita* 2, Dehoniane, Bolonia 1980, 7-24; ID, *La speranza della terra e della numerosa discendenza nel libro della Genesi,* en ib 9, Dehoniane, Bolonia 1984, 13-26; WALIS G., *Die Tradition von den drei Ahnvätern,* en "ZAW" 81 (1969) 18-40; WILCKENS U., *Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen, Fs G. von Rad,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1961, 111-127.

S. Virgulin

ADOPCIÓN FILIAL

/ Bautismo IV, 2

AGEO

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo.* II. *El escrito:* Textos particulares.

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Ageo (en hebr. *Ḥaggaj:* "nacido en día de fiesta") es uno de los doce profetas menores, el primero de los llamados "profetas de la reconstrucción", junto con Zacarías y Malaquías. Las breves secciones de este libro datan del mes de agosto al mes de diciembre del año 520 a.C. Sobre

la persona del profeta sólo sabemos lo que podemos deducir de la lectura de su escrito. Por la cualificación de "profeta" que se le da en el título se puede fácilmente pensar que estaba dedicado al culto, es decir, a la liturgia oficial en el templo (donde el año 538 se había erigido el altar de los holocaustos).

Los acontecimientos políticos cooperaron al despertar religioso de este período. Al morir Cambises, hijo de Ciro, el 522, estallaron violentos desórdenes en todo el imperio persa; sólo en Babilonia aparecieron sucesivamente tres impostores como pretendientes a la sucesión; pero hubo otros más en las provincias hasta el 520, cuando Darío tomó sólidamente en sus manos las riendas del imperio. El profeta Ageo ve en estas agitaciones no sólo los signos premonitores del final del imperio, sino también los signos del grande y decisivo renacimiento de los judíos. Y ante todo, ante la inminencia de la inauguración del reinado de Yhwh, es preciso que no falte el templo. Junto a Ageo aparece el profeta Zacarías, y, gracias a la exaltación de las esperanzas mesiánicas, sigue adelante la reconstrucción del templo.

Pero al mismo tiempo se agudizan las tensiones con los samaritanos. Por otra parte, el sátrapa de la provincia transeufratina quiere ver claro en esos movimientos subversivos, que le parecen ligados a la reedificación del templo. Se dirige a Jerusalén; los judíos apelan a la autorización de Ciro (del 538), y él extiende un informe a Darío (Esd 5,3-17). Respetando la voluntad de Ciro, Darío aprueba la reconstrucción y exige que en el nuevo templo se ofrezcan sacrificios y se eleven oraciones por él y por sus hijos. Sin embargo, los persas tomaron la precaución de alejar del gobierno de Judea a todos los descendientes de la familia real de David, aunque no sabemos cómo lo consiguieron; quizá destituyeron a Zorobabel, o a su muerte no le dieron un sucesor de sangre real. Lo que está claro es que el último oráculo de Zacarías, de noviembre del 518, no habla ya de Zorobabel, a pesar de la promesa de Ageo de diciembre del 520. Se sabe que desde agosto del 520 a marzo del 515 se terminó el templo, sin que se realizase la gran esperanza de la liberación y de la salvación. Las vicisitudes del templo y la situación política y social, así como la actividad de Ageo, están además ilustradas por su contemporáneo, el profeta Zacarías (cc. 1-8), que comenzó su misión dos meses después (octubre-noviembre del 520), y por el libro de Esdras (5,1; 6,14), que menciona expresamente a los dos profetas.

El libro se refiere sólo al breve período (apenas cuatro meses) en que Zorobabel y el sumo sacerdote Josué estaban al frente de los "retornados" del destierro de Babilonia.

II. EL ESCRITO. El brevísimo texto de Ageo puede dividirse en cinco secciones:

— 1,1-11: exhortación a Zorobabel —gobernador de Judea— y a Josué, para que lleven a cabo la reconstrucción del templo (cuyos fundamentos se habían puesto el año 537; cf Esd 3,8; 5,16). La lentitud, dice el profeta, es la causa de que no vaya bien la situación: se está echando el dinero en una bolsa con agujeros.

— 1,12-15: respuesta de Zorobabel, de Josué y del pueblo a la llamada del profeta, y reanudación de los trabajos de reconstrucción.

— 2,1-9 (octubre del 520): profecía dirigida a los dos jefes y al pueblo: la gloria de este segundo templo superará a la del primero, ya que en virtud de una inminente transformación política afluirán a él todos los tesoros de las naciones.

— 2,10-19: la cosecha y los frutos han sido escasos hasta ahora e inma-

duros, ya que eran impuros los sacrificios y las ofrendas al Señor; si cambian, el Señor les bendecirá.

— 2,20-23: dirigiéndose a Zorobabel, el profeta anuncia que Dios derribará pronto los reinos enemigos y las potencias paganas, y hará de él un "anillo-sello". Como en las palabras introductorias a los dos capítulos (1,1 y 2,1), así como en el cuerpo de la narración (1,12; 2,10.13.14.20), se habla del profeta en tercera persona, es probable que el escrito sea obra de un discípulo, aunque no puede excluirse que esta forma de expresión corresponda a una preferencia expresiva de Ageo para dar la impresión de la objetividad más completa hacia la palabra de Dios.

TEXTOS PARTICULARES. En 2,7 se dice, según el texto hebreo, que afluirán a Jerusalén "los tesoros de todas las gentes", y que así el nuevo templo se llenará de gloria. Pero la versión latina, la Vulgata, tiene una frase que se ha hecho célebre: "Et veniet desideratus cunctis gentibus" ("Vendrá el esperado de todos los pueblos"), dándose de este modo al versículo un sentido claramente mesiánico. Más que de una versión equivocada, se trata de una interpretación deliberada.

En 2,23 el profeta dice directamente a Zorobabel (de parte de Dios): "Mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar, porque te he elegido". En la antigüedad, el sello se llevaba al cuello o en el dedo de la mano y nunca se separaban de él; en este pasaje es evidente que Ageo trata a Zorobabel como rey mesiánico. Pero Zorobabel desapareció de la escena poco después del año 520, quizá incluso antes de que se acabara el segundo templo en el año 515 [↗ Zacarías].

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1129-1140; ACKROYD P.R., *Studies in the Book of Haggai,* en "Journal of Jewis Studies" 2 (1951) 173-175; 3 (1952) 1-13; ID, *The book of Haggai and Zechariah* I-VIII, ib, 151-156; BERNINI G., *Aggeo, Zaccaria, Malachia,* Ed. Paoline, Roma 1985⁵; BEUKEN W.A.M., *Haggai, Sacharja,* Assen 1967; CHARY Th., *Aggée, Zacharie, Malachie,* París 1969; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes,* París 1964; RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia,* Marietti, Turín 1969.

L. Moraldi

AGUA

SUMARIO: *Introducción.* I. *El agua, elemento de la creación:* 1. El agua para la vida; 2. El agua para la purificación. 3. Las grandes aguas. II. *El agua como signo y como símbolo:* 1. El agua para la sed del alma; 2. El agua para la purificación del corazón; 3. "Como las grandes aguas". Conclusión.

INTRODUCCIÓN. La voz "agua" (hebr. *mayîm,* siempre en plural; gr. *hýdōr)* aparece más de 580 veces en el hebreo del AT y cerca de 80 veces en el griego del NT, de las cuales casi la mitad en los escritos de la tradición joanea. Pero en torno al término agua aparece toda una constelación de términos (el más frecuente es "mar", hebr. *yam,* 395 veces; gr. *thálassa,* 92 veces en el NT), que expresan más directamente la experiencia humana del agua. Así pues, en la Biblia se encuentra: *a)* la terminología meteorológica: lluvia (de otoño, de invierno, de primavera), rocío, escarcha, nieve, granizo, huracán; *b)* la terminología geográfica: océano, abismo, mar, fuente (agua viva), río, torrente (inundación, crecida); *c)* la terminología del aprovisionamiento: pozo, canal, cisterna, aljibe; *d)* la terminología del uso del agua: abrevar, beber, saciar la sed, sumergir (bautizar), lavar, purificar, derramar.

Dada la inseparable conexión con todas las formas de vida y con la existencia del hombre en particular, el agua asume en todas las áreas geográfico-culturales un valor simbólico-evocativo, que en el mundo bíblico reviste tonalidades propias. En conjunto, para el AT el tema del agua afecta a unos 1.500 versículos, y a más de 430 para el NT. Es una masa enorme de textos, que atestigua la casi continua presencia de ese elemento en la Biblia, en sus diversas expresiones y valoraciones.

En este artículo podemos solamente dar algunas indicaciones y orientaciones generales sobre el tema del agua como elemento de la creación y como elemento simbólico, indicando que no todos los textos se pueden catalogar exclusivamente bajo una u otra categoría.

I. EL AGUA, ELEMENTO DE LA CREACIÓN. La Biblia se abre y se cierra sobre un fondo de "visiones", en donde el agua es un elemento dominante. Las dos tradiciones del Pentateuco (P: Gén 1,1ss; J: Gén 2,4bss), que se remontan a los orígenes —aunque desde puntos de vista correlativos y diversos—, ponen en escena el agua como elemento decisivo de la protología; lo mismo hace el Apocalipsis con la escatología (Ap 21-22), inspirándose, por lo demás, en temas de la escatología profética (cf Ez 47,1-12; Jl 4,18; Zac 14,8...). Parece como si la protología y la escatología no pudieran pensarse para el hombre bíblico sin asociar de algún modo a ellas este elemento que envuelve y transmite sensaciones y exigencias, problemas y afanes encarnados en él a lo largo de siglos de historia, vivida en una tierra sustancialmente avara de agua, en donde su búsqueda y su aprovisionamiento era un problema constante y una cuestión de vida o muerte.

En estas visiones de los orígenes y del cumplimiento, el agua está presente en las dimensiones fundamentales en que las percibe el hombre bíblico: *a)* el agua que depende de la iniciativa de Dios y del hombre; el agua benéfica, condición de bienestar y de felicidad, indispensable a la vida del hombre, de sus ganados y de sus campos, necesaria para las abluciones profanas y rituales; el agua doméstica, que éste está en disposición de dominar; el agua a medida del hombre, podría decirse (cf Gén 2, 6.10; Ap 22,1-2); *b)* el agua del océano terrestre y celestial [/ Cosmos II,2], del mar, de los grandes ríos con posibles inundaciones, o sea, el agua no sólo está fuera del poder del hombre, sino que es además una amenaza potencial y puede convertirse en agua de muerte y no de vida, de devastación y no de fecundidad y crecimiento (cf Gén 1,2.6-10; 6,11.21-22).

1. EL AGUA PARA LA VIDA. "Indispensables para la vida son el agua, el pan, el vestido y una casa" (Si 29,21; en 39,26 añade otros alimentos, pero el agua sigue siendo lo primero); "El que camina en justicia... tendrá pan y no le faltará el agua" (Is 33,15-16). El pan y el agua representan una asociación espontánea para indicar garantía de vida en regiones áridas. En nuestras regiones de clima templado el agua es sustituida fácilmente por el "acompañamiento" o por el "vino", o es omitida ("ganarse el pan"), puesto que normalmente no constituye ningún problema para la vida. En Éx 17,1-7; Núm 20,2-11 (período de la peregrinación por el desierto) se leen páginas que atestiguan de forma dramática la necesidad de agua para la supervivencia misma de Israel. En el episodio de Éx 17, Israel, exasperado por la sed, se pregunta: "¿Está o no está el Señor en medio de nosotros?" La falta de agua, que pone en peligro la supervivencia del pueblo recién liberado de la esclavitud del

faraón, pone también en cuestión la presencia providencial de Yhwh, su poder salvador y el sentido mismo de la liberación; pero, en realidad, lo que pone en cuestión es la falta de fe de Israel, su manía de tentar a Dios (Dt 6,16; Sal 95,9), a pesar de la reciente liberación prodigiosa.

Mas también la vida en la tierra de Canaán imponía la búsqueda, la recogida y la atenta conservación del agua procedente de la lluvia o de las fuentes. La arqueología ha puesto de manifiesto sistemas hidráulicos a veces imponentes y complejos, construidos para asegurar el agua a la ciudad, sobre todo en caso de asedio. Los más grandiosos son los de Jerusalén, Gabaón, Meguido (cf J.B. Pritchard, *Agua*, en *Enciclopedia de la Biblia* I, Garriga, Barcelona 1963, 243-252). La Biblia alude sólo ocasionalmente a estos sistemas, el más conocido de los cuales es ciertamente el que forma un túnel de unos 540 m. en forma de S, excavado en tiempos de Ezequías bajo la colina Ofel, para llevar el agua de la fuente de Guijón, en el valle del Cedrón, hasta dentro de Jerusalén, en el estanque o piscina de Siloé (cf 2Re 20,20; 2Crón 32,30). Una famosa inscripción en la pared del túnel —conservada actualmente en el Museo Arqueológico de Estambul— exalta la obra realizada por las escuadras de excavadores, que partieron de los dos extremos del túnel hasta encontrarse. La excavación de pozos es muy conocida desde el tiempo de los patriarcas (cf Gén 26,18-22.32; Núm 21,17s), aun cuando del célebre pozo de la samaritana (Jn 4,5-6.12) no hay ninguna alusión en la historia patriarcal de Jacob.

Para la vegetación en general, y especialmente para el cultivo, la situación de Palestina está bien caracterizada por Dt 11,10-12: "La tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la tierra de Egipto..., donde echabas la semilla y la regabas con tu pie, como se riega una huerta. La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra de montes y de valles que riega la lluvia del cielo. Esta tierra depende del cuidado del Señor; sobre ella tiene fijos sus ojos el Señor desde el comienzo hasta el final". El texto continúa exhortando a la fidelidad a la alianza, que garantizará la lluvia a su tiempo y la abundancia, y poniendo en guardia contra la infidelidad, que obligaría a "cerrarse los cielos" y provocaría "la carestía y la muerte" (vv. 13-17; en Palestina las precipitaciones anuales apenas son suficientes para la agricultura). En el texto del Deuteronomio se siente el eco de situaciones como la que describe 1Re 17,1-16 (la sequía en tiempos de Elías), vividas dramáticamente por Israel en su tierra, y de las que el Deuteronomio hace una lectura teológica.

Dada la conformación geográfica de Palestina, la promesa de una tierra en la que "mana leche y miel" (Éx 3,8; Núm. 13,27) —aun cuando la expresión idealice esta tierra, especialmente para los que entraban en ella después de varios años de desierto, como las tribus de Josué— tenía que incluir alguna referencia a la lluvia fecundante, como parte integrante del don de la tierra, uno de los pilares de la alianza. En efecto, la lluvia y la sequía son uno de los elementos de las bendiciones y maldiciones que forman parte del "protocolo" de la alianza (cf Lev 26,34.19-20; Dt 28,12.22-24; cf también la oración de Salomón: 1Re 8,35s; 2Crón 6,26s). El texto de Dt 8,7s ofrece una descripción idílica de la tierra prometida, "tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas", que revela el afecto y desea suscitar el entusiasmo de Israel por su tierra, más que reflejar una situación objetiva; por eso la describe como un jardín de Dios (cf Gén 13,10). Más realista es Sal 65,10-14, que describe la fiesta de

la tierra cuando Dios "abre su maravilloso tesoro, los cielos" (Dt 28,12): sólo entonces "las praderas se cuajan de rebaños y los valles se cubren de trigales", ya que la lluvia es una visita de Dios, signo de su benevolencia y complacencia. Los territorios montañosos de Samaría y de Judea no conocen otros modos de vestirse de fiesta.

En el NT el agua en este sentido es mencionada muy raras veces, y siempre en función de otros temas determinantes; recordemos el vaso de agua fresca ofrecido al discípulo de Jesús, que no quedará sin recompensa (Mc 9,41); la lluvia que manda el Padre misericordioso (junto con el sol) para la vida de buenos y malos (Mt 5,45); el agua que la samaritana tiene que sacar del pozo cada día, porque nunca apaga plenamente la sed (Jn 4,13).

2. EL AGUA PARA LA PURIFICACIÓN. El agua como medio de limpieza y de higiene es recordada pocas veces en la Biblia. Aparte de la escasez, que imponía restricciones en todo lo que iba más allá de las necesidades fundamentales para la vida de las personas y de los animales, y aparte de la mentalidad y de las costumbres en cuestiones de higiene, el carácter profano de este uso del agua no presenta en sí mismo ningún interés. Se leen luego algunas indicaciones ocasionales sobre el ofrecimiento de agua a los huéspedes para lavar y refrescar los pies cansados del viaje (cf, p.ej., Gén 18,4), práctica que seguía vigente en tiempos del NT (cf Lc 7,44; Jn 13,5). Por otros motivos siguen siendo famosos los baños de Betsabé (2Sam 11) y de Susana (Dan 13), ¡que tuvieron algún espectador de más!

El empleo del agua como medio de purificación ritual está presente en casi todas las religiones y se relaciona con lo que es considerado "impuro" y debe volver al estado de pureza, es decir, purificado para ser empleado en el culto, mediante abluciones realizadas según determinadas modalidades y normas rituales.

La normativa que más interesa atañe a las personas que pueden ponerse voluntariamente, o incurrir involuntariamente, en situaciones que las hacen "impuras", es decir, indignas de estar en la presencia de Dios en el templo, en la asamblea sagrada, en la guerra santa. El documento P ha recogido y codificado normas de purificación por medio de abluciones para los sacerdotes (Éx 29,4; 30,18-21), para el sumo sacerdote el día del *kippur* (Lev 16,4.24), para impurezas derivadas de fenómenos sexuales normales o patológicos (Lev 15), para impurezas contraídas al tocar un cadáver (Núm 19,2-10), para purificar el botín de guerra (Núm 31,23-24)... El agua de los celos (Núm 5,11-31) no se refiere a un rito de purificación; obligaban a tragarla a la mujer sospechosa de adulterio para revelar su inocencia o su culpabilidad. Era una especie de ordalía o juicio de Dios. La expresión "agua santa" (única en el AT) indica quizá que el agua era sacada de una fuente sagrada, o más simplemente que era de un manantial, es decir, que se trataba de agua viva.

En el NT son raras las alusiones a estas abluciones rituales. La tradición sinóptica (cf Mc 7,2-4; Mt 23,25; Lc 11,38) alude a ellas en tono polémico contra la proliferación e imposición de lavatorios y de abluciones en detrimento de una religiosidad más auténtica o comprometida. Jn 2,6 tiene una indicación aparentemente ocasional ("Había allí seis tinajas de piedra para los ritos de purificación de los judíos..."), pero que dentro de su estilo caracteriza a un mundo que está para acabar frente a la irrupción de la nueva era mesiánica, representada por el vino que aparece

de pronto prodigiosamente en aquellas vasijas. El gesto de Jesús que lava los pies a "los doce" (Jn 13,1-15) va ciertamente más allá del significado de un acto de caridad humilde que se propone como ejemplo. Este lavatorio no tiene ningún carácter ritual; es un servicio; sin embargo, el signo orienta hacia una purificación. Las palabras de Jesús contienen una referencia al bautismo ("el que se ha bañado...": 13,10) como purificación, que es el camino normal en la Iglesia de acoger el servicio que hizo Jesús a los suyos, aun cuando la purificación sea una de las categorías —no la única— en el NT para la comprensión de la realidad cristiana del / bautismo (cf Jn 3,5; Rom 6), y para Juan lo que purifica radicalmente es la palabra de Jesús (15,3) acogida con fe.

3. LAS GRANDES AGUAS. Esta expresión hebrea *(mayîm rabbîm* = lit. las muchas aguas) es una fórmula fija, que indica el agua cósmica que rodea y envuelve al mundo (a menudo en paralelismo con *yam,* el mar, y *tehôm/tehôm rabbah,* el abismo, el gran abismo, el *mabbûl,* el océano celestial que rodea y pende sobre la tierra), y también las aguas de los grandes ríos. Esta concepción del cosmos implica una amenaza constante para la vida del hombre. En la Biblia está presente esta concepción, pero las reacciones que suscita asumen tonalidades propias; efectivamente, también esta realidad es percibida, casi filtrada, a través de la fe que hunde sus raíces en la experiencia histórico-religiosa original que Israel como pueblo realizó en el mar Rojo. No es fácil reconstruir qué es lo que sucedió concretamente, pero en aquel acontecimiento fundador para la fe de Israel (Éx 14,31) —cuyos ecos se perciben en toda las Biblia, incluido el NT, hasta el Apocalipsis (15,3)— el pueblo constató el poder de su Dios frente a las grandes aguas. Una experiencia análoga se registró para la entrada en la tierra prometida con el paso del Jordán durante la época en que iba lleno (Jos 3,15). Así, la marcha del pueblo elegido desde la tierra de la esclavitud hasta la tierra de la libertad queda encuadrada por las gestas del poder de Yhwh sobre las grandes aguas: realmente "el Señor hace todo lo que quiere en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos" (Sal 135,6).

Esta fe influyó sin duda, aunque de diversas formas, en el doble lenguaje que se observa en la Biblia en conexión con el agua cósmica: un lenguaje más imaginativo, emotivo y poético, que recurre a expresiones de la mitología medio-oriental; y otro lenguaje desmitificado, que podría llamarse más teológico. Se leen, por consiguiente, textos que aluden a una lucha victoriosa de Yhwh con las aguas cósmicas, personificadas a menudo en monstruos del caos primordial (cf, p.ej., Sal 74,12-14; 77,17-19; 89,10-11; Job 7,12; 26,13; Is 51,9), y otros textos que eluden esta escenografía y hablan de las aguas del mar o del abismo como de cualquier otro elemento de la creación (Gén 1,1-9-10.20-21; Sal 29,10; 33,6-7; 104,24-26; Prov 8,28-29; Job 38,16). El lenguaje que utiliza imágenes de la mitología reevoca a menudo de forma explícita o alusiva el acontecimiento del mar Rojo (cf, p.ej., Sal 74,13-14; Is 51,9-10). El recurso a imágenes mitológicas aparece siempre como un artificio literario para exaltar el poder de Yhwh; por eso la coherencia de las imágenes es secundaria, como puede verse en la alusión al Leviatán de Sal 74,13s, donde el monstruo, compendio de todo lo que es hostil a Dios, queda despedazado y destruido; y en Sal 104,26, donde aparece como una criatura de Dios, igual a las demás, que se divierte en el mar, que es también obra de Dios.

El lenguaje más desmitificado aparece de manera inesperada más a menudo en conexión con el vocablo *tehôm* (36 veces, traducido normalmente al griego por *ábyssos)*. A pesar de la semejanza fonética, los filólogos niegan la derivación directa de *tehôm* del acádico *Tiamat,* el caos primordial en lucha con Marduk, el campeón de los dioses del orden (cf C. Westermann, *tehôm* en *DTAT* II, 1286-1292). En la Biblia, *tehôm* designa la gran masa de agua del mar, su inmensa superficie o su insondable profundidad, como dato geográfico en un sentido puramente objetivo, sin personificación alguna. En el judaísmo indicará también la profundidad de la tierra (o *še'ol),* independientemente de la presencia o no del agua. Es interesante ver cómo esta palabra, a pesar de ser tan afín a la *Tiamat* babilonia, no se utiliza nunca en el sentido de una potencia hostil a Dios, ni siquiera con motivo literario de antítesis para exaltar la fuerza de Yhwh; en Is 51,10 su uso parece ser un correctivo de la imagen mitológica del dragón Rajab despedazado. La *tehôm* es un elemento de la creación, y está tan lejos de indicar una fuerza hostil a Dios que es más bien una fuente de bendiciones, ya que está también en el origen de las fuentes de agua de la tierra firme (cf Gén 49,25; Dt 8,7; Sal 78,15; Ez 31,4). También el relato del diluvio —independientemente de la mezcla de fuentes y de su incongruencia— puede ser ejemplar en este sentido: la narración presenta al gran abismo *(tehôm rabbah)* y al océano celestial (el *mabbûl)* como masas de agua de las que Yhwh dispone a su gusto y según su voluntad (Gén 7,11; 8,2). La misma solemne *berît* pactada con Noé es un signo de este dominio pacífico (Gén 9,11). El hombre bíblico evoca con frecuencia las tradiciones del diluvio; pero no se siente amenazado por las aguas, a pesar de que la tierra está rodeada y envuelta por ellas. La experiencia histórico-religiosa que está en la base de su fe engendra la convicción más profunda de que la relación hombre-Yhwh e Israel-Yhwh es la realidad primera y decisiva para la seguridad de su existencia respecto a la relación hombre-creación. Esto se expresa de forma casi didáctica en el libro de la Sabiduría, último escrito del AT: en la lectura midrásica que el autor hace de algunos momentos del éxodo (Sab 10-12; 16-19) descubre en los acontecimientos el orden admirable de la Providencia, que coordina los elementos creados por ella para la salvación de Israel y el castigo de sus opresores (en particular para el agua, cf, p.ej., 11,6-14).

En el NT, si exceptuamos algunos recuerdos del AT (mar Rojo) y el uso simbólico que hace de él el Apocalipsis, el mar está presente en algunos momentos de los Hechos (viajes de Pablo) y en los evangelios, que (excepto Lucas) utilizan este nombre para el lago de Genesaret. Algunos episodios, como la tempestad calmada (Mc 4,36-41 y par) o los puercos invadidos por los demonios que se precipitan en el mar (Mc 5,11-13 y par), pueden presentar el "mar", en la intención de los evangelistas, como la sede de las potencias hostiles al reino de Dios, de los demonios, sobre los cuales Jesús tiene de todas formas el poder soberano de Yhwh (cf Sal 65,8: "Tú, que acallas el estruendo de los mares"; cf también Sal 89,10; 107,29). Pero éste es también el mar en el cual y del cual vivían varios discípulos, a los que Jesús había llamado de las barcas para que lo siguieran; es el mar por el que camina con menos peligro que por los senderos de Palestina (Mt 14,25-27) y por el que también Pedro puede caminar mientras confíe en Jesús (vv. 28-31); es el mar donde tiene lugar la pesca milagrosa (Lc 5,4-11; Jn 21,1-14). Los episodios evangélicos que tienen

como escenario el "mar" de Galilea podrían eventualmente indicar la situación de la comunidad de Jesús en el mundo, con las fatigas, los peligros y también los éxitos que esa situación habrá de suponer.

II. EL AGUA COMO SIGNO Y SÍMBOLO. Para las indicaciones conceptuales y terminológicas relativas a "signo y símbolo" en la moderna antropología, cf / Símbolo. El uso simbólico de una realidad natural tiene una función cognoscitiva y comunicativa: más que una ayuda, es una condición para expresar percepciones o experiencias interiores que el sujeto intenta formularse a sí mismo, aun antes de comunicárselas a los demás, captando en los objetos de su conocimiento sensible ciertas sintonías y correspondencias con esas personas y experiencias. En la concepción bíblica, toda la creación y la historia vivida por Israel están en estrecha dependencia de Dios; por consiguiente, todo (cosas, personas, acontecimientos) puede convertirse en signo de su presencia, en instrumento de su acción, en indicio de algún aspecto de esa relación tan compleja y no siempre fácilmente descifrable de Dios con el hombre. El agua en sus diversos valores se ha convertido fácilmente en símbolo de realidades más profundas, que Israel vivía como pueblo de Dios. La abundancia de aguas con que se describen la protología y la escatología representa ya atávicas nostalgias y aspiraciones, temores y repulsas del hombre bíblico (y en general del medio-oriental), pero interpretadas a la luz de su relación con Yhwh, con el Dios de la alianza, que da un colorido particular a este elemento simbólico fundamental.

1. EL AGUA PARA LA SED DEL ALMA. La protología y la escatología enmarcan la historia, y especialmente la historia del pueblo de la alianza con Dios, llamado a vivir cada día de una realidad que deduce toda su necesidad del simbolismo del agua, comprendida su penuria. Los hebreos tenían que comprar también el agua (Is 55,1; cf Lam 5,4), lo mismo que se compraban normalmente otros alimentos; pero el profeta invita: "¡Id por agua, aunque no tengáis dinero!" El agua que Dios ofrece por labios del profeta no se compra realmente con dinero; la invitación a coger agua es una invitación a escuchar: "Prestad oído..., escuchad, y vivirá vuestra alma" (Is 55,3). El agua es la "palabra", que es verdaderamente la vida de Israel (Dt 8,3; 32,47), sin la cual ni siquiera existiría. De la palabra de Dios dirigida a Abrahán, de la palabra que le promete una descendencia, nace Israel (Gén 12,1-2). En un tiempo en que esta "palabra", que no sólo dio origen, sino que acompañó a Israel a lo largo de su historia, todavía no había sido fijada ni codificada, sino que resonaba en la viva voz de los hombres de Dios, su falta provocaba "hambre y sed", lo mismo que la falta de pan y agua. Amós amenaza con esta "carestía y sequía", por la que las "bellas muchachas y los jóvenes apuestos" se marchitarán por la sed e irán vagando anhelantes en busca de esa agua (Am 8,11-13). El silencio de Dios forma parte de su castigo, es una especie de destierro del alma de Israel alejada de la "palabra" por haber prestado oídos a otras palabras, por haber buscado otras aguas. Algunos decenios después de Amós, Isaías en el reinado de Judá se lamentaba de que el pueblo hubiera "despreciado las plácidas aguas de Siloé" (Is 8,6), para recurrir a las aguas impetuosas y abundantes del río por antonomasia, el Éufrates. La humildad y la placidez de las aguas de Siloé (la fuente que aseguraba el agua, y por tanto la vida, a Jerusalén) y la masa de aguas caudalosas del gran

río señalan la desproporción de poder y de seguridad, por motivos políticos, entre una "palabra" fiable y la alianza con un gran imperio como el asirio de aquellos tiempos, frente a la coalición siro-efraimita que preocupaba a Ajaz (734). Vendrá el emperador Teglatfalasar y aniquilará a Efraín y a Damasco; pero será como una inundación también para Judá, según las palabras de Isaías (Is 8,7-8). Unos decenios más tarde, Jerusalén pudo constatar también la eficacia infalible de la "palabra" que garantizaba su salvación frente a Senaquerib (701 a.C.), siempre con la condición de un acto de fe, que esta vez no vaciló en hacer Ezequías, sostenido una vez más por Isaías (cf Is 37). La fuente de agua viva, abandonada por Judá, volverá otra vez bajo la pluma de Jeremías, en contraposición a las cisternas resquebrajadas, rotas, que no contienen agua (Jer 2,13); estos símbolos se aclaran unos versículos más adelante. Judá ha abandonado al Señor, su Dios, y va intentando beber de las aguas del Nilo y del Éufrates (2,17-18), buscando su seguridad en unas alianzas que se revelarán siempre inútiles y desastrosas, hasta la tragedia del 586 a.C. No cabe duda de que el anónimo profeta del final del destierro, el Déutero-Isaías, se inspiraba también en la experiencia profética de su gran maestro y modelo del siglo VIII y de otros profetas, cuando afirmaba la eficacia infalible de la palabra de Dios, parangonándola con la lluvia: después de caer, produce infaliblemente sus efectos sobre la tierra que la acoge (Is 55,10-11).

Estos versículos situados al final del Déutero-Isaías parecen ser el sello de todo lo que había ido anunciando apasionadamente a lo largo de 16 capítulos: el final del destierro y el retorno a la patria de los desterrados será como un nuevo éxodo. Su lenguaje, rico en imágenes deslumbradoras y de un intenso *pathos*, está totalmente orientado hacia una reactivación de la fe en el Dios de los padres, presente y de nuevo en acción para rescatar a su pueblo y conducirlo otra vez a su tierra; invita a mirar hacia adelante, al futuro; el sentido del retorno a la tierra de los padres está precisamente en el hecho de que la historia de la alianza entre Dios y su pueblo no se ha agotado, sino que ha de continuar. La imagen del agua, que aparece con frecuencia, va acompañada del motivo del camino que hay que recorrer para regresar: habrá que recorrer regiones desiertas, pero éstas se transformarán en tierras surcadas de arroyos, y por tanto ricas en vegetación y en frutos, dispuestas a ofrecer solaz y descanso a los desterrados en marcha: "Sí, en el desierto abriré un camino y ríos en la estepa..., para abrevar a mi pueblo, a mi elegido" (Is 43,19-20; cf Is 41,17-20; 44,3-4; 48,21; 49,10; 51,3: "Hace el desierto como al Edén..., la estepa como el jardín del Señor"). También Is 35 se inspira en el Segundo Isaías, representándose el retorno de los "rescatados" del Señor como una solemne procesión litúrgica que se desarrolla por la vía sacra que conduce a Sión a través de un desierto transformado por fuentes y arroyos (35,6-7). El agua, condición de vida de las caravanas, que programaban su recorrido según la distancia de los oasis y de los pozos, sigue siendo el símbolo de una palabra que garantiza lo que anuncia, que crea condiciones de vida y la renueva incluso donde parece imposible y destinada a extinguirse.

En la línea de este simbolismo se sitúan los textos que se refieren al individuo, concretamente al "justo", el hombre que asume la posición justa delante de Dios: es como los árboles plantados junto a las corrientes de agua, que están en condición de sobrevivir incluso en tiempos de sequía

(Sal 1,3; Jer 17,8; Is 58,11; Ez 19,10...). A la imagen estática del árbol acompaña la dinámica del rebaño, al cual el pastor proporciona agua guiándolo a las fuentes (Sal 23,2; Jer 31,9; cf Ap 7,17). El agua está siempre entre las primeras realidades que afloran a la fantasía como símbolo de vida segura y feliz, tanto presente como futura. Por eso el salmista percibe el deseo del encuentro con Dios, de vivir cerca de su santuario, como una sed ardorosa (Sal 42,2-3: "Como la cierva busca corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente..."; Sal 63,2: "¡Oh Dios, tú eres mi Dios..., mi alma tiene sed de ti...").

La literatura sapiencial conoce y utiliza el agua como símbolo de la sabiduría. Está presente en algunas sentencias proverbiales (cf Prov 13, 14; 18,4; 20,5; Si 15,3; 21,13), que de ordinario ponen en primer plano al sabio, más que la sabiduría. Sólo en Si 24,23-32 encontramos de forma más amplia y refleja el uso simbólico del agua. Después de identificar la sabiduría con el libro de la ley del Altísimo, el Sirácida dice que la ley contiene tanta sabiduría como agua hay en los ríos del paraíso (Gén 2,10-14), que más allá del jardín riegan toda la tierra (¡añadiendo a ellos el Jordán y quizá el Nilo!). De esta abundancia Ben Sirá ha sacado un canal para regar su huerto... Pero la imagen no prosigue coherentemente; dice que este canal se ha convertido en un río y un mar..., ¡y no se sabe ya qué habrá podido suceder con su huerto! La fantasía se ha detenido en el agua, que pasa a ser símbolo de toda la sabiduría recogida en su libro como fruto de su estudio, de su meditación y de su reflexión sobre la *tôrah*, además de la oración al Altísimo y de la observación del mundo (cf Si 39,1-3.5-8: ¡el autorretrato del autor!).

En el NT la presencia del agua con este valor simbólico aparece solamente en los escritos de la tradición joanea. Si en el Apocalipsis hay una perspectiva escatológica (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17), la del cuarto evangelio es claramente actual o eclesial. En el diálogo con la samaritana (Jn 4,7-15), el agua simboliza un don no muy precisado, que parece posible identificar con la revelación de Dios, del Padre, que Jesús hace a los hombres. En la invitación dirigida a la gente en la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,37-39), el agua se identifica con el Espíritu que recibirían los creyentes en Cristo desde el momento de su "exaltación", según el comentario del evangelista en 7,39. Es conocida la doble posibilidad de lectura de Jn 7,37b-38, tomando como base la puntuación adoptada: *a)* "El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba, como dice la Escritura..."; *b)* "El que tenga sed, que venga a mí y que beba el que cree en mí. Como dice la Escritura, de sus entrañas brotarán ríos de agua viva". Las dos lecturas encierran algunas dificultades sintácticas (cf G. Segalla, *Giovanni,* Ed. Paoline 1976, 262s); de todas formas, la interpretación más joanea es ciertamente la cristológica en los dos casos, ya que es de Jesús de donde brota el agua viva y es él quien la da. Jn 19,34 es el texto que en la óptica de Juan parece dar cumplimiento a los demás que hablan del don del agua viva como revelación suprema y definitiva de Dios en Jesús levantado en la cruz y como Espíritu, dones que están ligados a la muerte de Jesús (Jn 7,39; cf 8,28). La simbología más directamente sacramental parece secundaria o implícita en el agua viva que Jesús da y que sale al encuentro de la sed de conocimiento y de salvación definitiva: "El que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás" (Jn 4,14). Las modalidades concretas a través de las cuales se

recoge esta agua no se excluyen en el texto, pero no se muestran en primer plano.

2. EL AGUA PARA LA PURIFICACIÓN DEL CORAZÓN. También como elemento esencial de muchos ritos de purificación, el agua sufre un proceso de simbolización a medida que el conocimiento de Israel, sobre todo bajo el impulso de la predicación profética, profundiza en el concepto de pecado y en la idea de que la impureza de la criatura humana o su indignidad para estar en presencia de Dios es una situación interior, esto es, "del corazón", más que exterior: no hay ningún agua natural ni rito alguno que pueda purificarlo. De todas formas, el agua seguirá siendo el símbolo evocativo más inmediato y comprensible de una intervención que sólo Dios puede realizar. Por eso el orante de Sal 51 pide directamente a Dios la purificación: "Lávame..., purifícame" (v. 4), "purifícame..., lávame" (v. 9), y concreta luego su sentimiento invocando a Dios para que quiera crear en él un corazón nuevo (v. 12). Aparece aquí el verbo *bará*, que la Biblia reserva para la acción de Dios; el verbo de la creación (Gén 1,1), de donde se deduce la convicción de que una verdadera purificación interior, una verdadera liberación del pecado, equivale a una creación y que esta operación es únicamente obra de Dios. Resuena en estas expresiones del salmista su meditación sobre algunos textos proféticos, como los de Is 1,18; Jer 31,33-34; sobre todo Ez 36,25-27 (cf también Zac 13,1: "En aquel día brotará un manantial..., para lavar los pecados e impurezas"), los textos clásicos que anuncian una nueva relación con Dios, que originará una purificación interior, un cambio del corazón, ese corazón nuevo que será el único capaz de acoger por entero una nueva alianza.

3. "COMO LAS GRANDES AGUAS". El agua del océano o de los grandes ríos, exorcizada en el plano cosmológico, sigue siendo la imagen simbólica de los grandes peligros que acechan la vida del pueblo o del individuo, frente a los cuales uno es tan impotente como la barquilla a merced del mar tempestuoso o un territorio ante una inundación que lo derriba y lo sumerge todo. Esta imagen aparece en los / Salmos de lamentación (cf Sal 18,4.5.16; 69,2-3.15-16; 88,17-18; 124,4) para presentar a Dios una situación sin otra salida que la intervención de su omnipotencia misericordiosa.

A veces la imagen de las aguas desbordadas aparece en los profetas para indicar la invasión de una nación por los enemigos. La llegada ya recordada de los asirios, llamados por el rey de Judá, Ajaz, será como una inundación del gran río (Is 8,6-8): Samaría se verá arrastrada por poderosas aguas que la anegarán, contra las que no servirá ningún refugio (Is 28,2.17; véase esta misma imagen para la región de los filisteos en Jer 47,2 y para Babilonia en Jer 51,52).

La corriente apocalíptica remitifica a su vez el mar en cierto sentido, enlazando con la mentalidad semítica ancestral. La masa caótica de las aguas vuelve a ser la morada terrible e insidiosa de las potencias enemigas de Dios. De ella suben los monstruos de la destrucción (cf Dan 7,3ss; Ap 11,7; 13,1; 17,5.8-18), que tienden a destruir o impedir el "cosmos" que Dios va realizando en la historia de la salvación ("el cielo nuevo y la tierra nueva", Ap 21,1; cf Is 65,17; 1Pe 3,13), el pueblo nuevo que él se va formando ("el resto de la descendencia de la mujer", Ap 12,17, contra el que el dragón vomita su riada de agua). El "Sitz im Leben" de este género es la lucha, la persecución contra el pueblo de Dios, los santos del Altísimo

(Dan 7,25). La transposición simbólica hace de ella un combate cósmico entre dos campos claramente contrapuestos. La escenificación utiliza algunos elementos que en la tradición anterior de Israel habían servido como motivo literario para exaltar la potencia de Yhwh, y que ahora se convierten en símbolo de personas, de acontecimientos, de instituciones que forman el "campo enemigo" de Dios y de su pueblo. Por eso el mar con sus monstruos, símbolo una vez más de toda entidad que en el curso de los siglos se ha opuesto al designio de Dios, desaparecerá (Ap 21,1), mientras que seguirá vigente el don de aquel agua que es símbolo de todo lo que Dios ha creado para la vida y la felicidad plena de las criaturas que han acogido su propuesta de salvación, su amor redentor (cf Ap 22,1-2, que recoge el tema del agua que devuelve la salud y da la vida, de Ez 47,1-12).

Otros simbolismos secundarios, podríamos decir ocasionales, aparecen también en la Biblia en relación con el agua: en Prov 5,15-18 ("Bebe el agua de tu propia cisterna..."); el sabio exhorta a apreciar el amor conyugal, poniendo en guardia contra la infidelidad; en 2Sam 14,14 la mujer de Técoa apela al agua derramada en tierra como imagen de la vida que transcurre inexorable e irrecuperable. Está claro que este último simbolismo está ligado a la característica de la "liquidez" más que al agua en sí misma; además el Cantar prefiere el vino al agua como imagen del amor entre los esposos (cf Cant 1,4; 2,4), o la miel y la leche (4,11), pero sin olvidar el agua (4,15).

Un gesto simbólico ligado más propiamente al agua es el "lavarse las manos" para declarar la propia inocencia en hechos de sangre (Dt 21,6; cf Sal 26,6), gesto que hizo célebre Pilato en otro sentido, sustrayéndose a su obligación concreta de juez, que le imponía dejar en libertad a un acusado reconocido como inocente (Mt 27,24).

CONCLUSIÓN. Es significativo que en la Jerusalén celestial el vidente de Patmos no vea ningún templo ni fuente alguna de luz, ya que Dios y el Cordero son su templo y su luz (Ap 21,22-23), mientras que se le muestra el río de agua viva (Ap 22,1-2). Siguiendo en la tradición joanea, podemos recordar que el cuarto evangelio identifica a Jesús con la luz (Jn 8,12) y, de algún modo, con el templo (Jn 2,19-23), pero no lo identifica con el agua; el agua pertenece, en su realidad creada, así como en su valor simbólico, a la categoría del "don", incluso del don por excelencia, el Espíritu derramado en los que creen en Cristo (7,39; cc. 14 y 16, *passim;* Rom 5,5; 2Cor 1,22; Gál 4,4-7). La presencia del agua en la visión de Juan sirve para significar —al parecer— que la vida eterna con Dios y en Dios existe como don perennemente acogido, que no anula, sino que supone la alteridad entre el que da y el que recibe, entre el Dios de Jesucristo, el Padre, y sus hijos, hechos definitivamente conformes con la imagen del Hijo mediante este don del Espíritu (Rom 8,16ss.29). El misterio de la paternidad de Dios envolverá a sus hijos, sin anularlos, sin absorberlos o consumirlos en sí, como en cierto sentido las misteriosas e insondables aguas cósmicas envuelven también el universo en la perspectiva bíblica.

BIBL.: AUDET J.P., *La soif, l'eau et la parole,* en "RB" 66 (1959) 379-386; BOISMARD, M.E., *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., VII,38),* en "RB" 65 (1958) 523-546; BRAUN F.M., *L'eau et l'esprit,* en "Revue Thomiste" 49 (1949) 5-30; CASADO CONTRERAS C., *Las aguas bíblicas,* Analecta Calasanctiana 14, Madrid 1972; DAMBRINE L., *L'eau et l'Ancien Testament,* Cahiers bibliques 7, París 1969; DANIÉLOU J., *Le symbolisme de l'eau vive,* en "RSR" 32 (1958) 335-346; ELIADE M., *Las aguas y el simbolismo acuático,* en *Tratado de Historia de las religiones*

I, Cristiandad (Epifanía 7), Madrid 1974, 222-252; GOPPELT L., *Hýdōr,* en *GLNT* XIV, 53-91; GRELOT P., *L'interpretazione penitenziale della lavanda dei piedi,* en *L'uomo davanti a Dio,* Ed. Paoline, Roma 1966, 93-118 (con amplia y documentada panorámica sobre las diversas interpretaciones de Jn 13,1-17); GRELOT P., *"De son ventre couleront des fleuves d'eau". La citation scripturaire de Jean VII, 38,* en "RB" 66 (1959) 369-374 (observaciones sobre el mencionado artículo de Boismard, seguidas de una réplica del mismo Boismard, ib, 374-378); KAISER O., *Die mystische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel,* Beihefte ZAW 78, 1962[2]; LUCIANI F., *L'acqua nel mondo antico,* en "Parole di vita" 13 (1968) 200-208; MARTON J.L., *A Study of the Significance of Water in Biblical Literature,* Dissertatio, Melbourne 1972; MAY H., *Some cosmic connotations of Maym rabbim "many waters",* en "JBL" (1955) 9-21; NOLA A. DI, *Acqua,* en *Enciclopedia delle Religioni* I, Vallecchi, Florencia 1970, 22-32; RAYMOND P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament,* en *VTS* VI, Leid 1958.

A. Girlanda

ALIANZA

I. EL TEMA DE LA ALIANZA HOY. En el lenguaje común de hoy, alianza es un término que evoca ordinariamente situaciones políticas o bélicas. Muchas veces expresa un estado de pacificación entre dos o más partes que antes eran enemigas o estaban en conflicto. También a veces alianza indica un "pacto de guerra" entre sujetos (naciones) que se unen contra un enemigo común. Esta acepción del término puede crear dificultades en la comprensión del tema bíblico de la alianza. Para superar estas posibles dificultades de comunicación entre el lenguaje bíblico y el de la gente de hoy, quizá convenga insistir en dos aspectos del término-concepto de alianza: *a)* la alianza es una superación de un estado de hostilidad y de división mediante un acto de pacificación y de reconciliación; *b)* la alianza es siempre, de diversas formas, una situación de comunión o de unión en cierto modo "fraternal".

Parece ser que hoy existe una notable apertura y sensibilidad respecto a estos dos aspectos. En efecto, está muy difundida —aunque a menudo mezclada con ambigüedades y contradicciones— la aspiración a la pacificación, a la superación de las enemistades. Además, el tema de la fraternidad entre los hombres es incluso un tema de conversación habitual.

Lo que hace antipático a la cultura contemporánea el concepto bíblico de alianza parece ser, más bien, la idea de que Dios haga alianza con un hombre. Se trata de una dificultad que no depende de las resonancias eventuales del término "alianza", sino más bien de la idea de Dios que prejuzga la comprensión del mensaje bíblico.

Entre las dificultades del lector moderno de la Biblia está también el debate exegético que, sobre todo por los años sesenta de nuestro siglo, enfrentó a muchos eruditos y produjo una copiosa literatura. Desde 1931 V. Korošec había dirigido la publicación de "tratados" políticos hititas del segundo milenio a.C., que luego comparó con el derecho de Israel y con el relato de los acontecimientos sinaíticos el escritor americano G. Mendenhall (en el 1960). El alemán Kl. Baltzer afinó la investigación, llegando a señalar (1960), también en la

Biblia, un *Bundesformular* (formulario de la alianza). Los estudios de E. Kutsch (a partir de 1973) pusieron en discusión la versión tradicional del término hebreo *berît* por "alianza", proponiendo en su lugar el sentido de "obligación-compromiso" de una sola de las partes contrayentes. A su vez, L. Perlitt, en un brillante estudio de 1969, se ocupó del problema de la datación del uso teológico de *berît,* sosteniendo que no era anterior al movimiento deuteronomista del siglo VII a.C.

Desde el punto de vista de la teología bíblica, W. Eichrodt dio un impulso a la investigación sobre la "alianza" con su *Teología del A.T.* (1933[1]), estructurada en torno al tema de la alianza como "categoría" adecuada para unificar el mensaje teológico veterotestamentario.

Mientras que los tratados hititas del segundo milenio a.C. les parecían a algunos demasiado alejados cronológicamente de la época de la formación de los textos bíblicos, llegó un nuevo impulso gracias al reciente descubrimiento (1955) de los tratados de vasallaje de Asaradón y del tratado de vasallaje entre Assurbanipal y las tribus de Kedar (publicado en 1968), todos ellos del período neoasirio, y por tanto contemporáneos del movimiento deuteronómico. Una obra fundamental, que tiene en cuenta todo el debate contemporáneo sobre "alianza y tratado", es el estudio de D. McCarthy (1963[1]; 1978[2], completamente reelaborada), que seguimos en nuestro estudio.

La Biblia presenta una compleja tipología de la alianza, y tanta variedad de formas y de tipos hace difícil una definición que las abarque a todas. Asumimos como concepto heurístico el hecho de que la alianza es un estado o situación de unión entre dos o más partes, sin que sea necesaria una expresión verbal. Finalmente, es importante tener en cuenta que la realidad de la alianza es operante y tiene vigencia incluso en donde no se usan los términos *berît* o *diathēkē,* con tal que se indique una comunión o una relación unilateral que está pidiendo una respuesta.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. Nos ocuparemos tan sólo del ámbito teológico en que se utiliza el término-concepto de "alianza", pero no del ámbito de las relaciones interhumanas que también se definen en el AT como "alianza" en muchas ocasiones, como, p.ej., el pacto entre Isaac y Abimelec (Gén 26,28), entre Josué y los gabaonitas (Jos 9,8.11), el pacto de amistad entre Jonatán y David (1Sam 18,3) o el pacto entre Salomón y el rey Jirán de Tiro (1Re 5,26).

Mantenemos constantemente el término "alianza" para traducir el hebreo *berît;* aunque de hecho la palabra hebrea toma connotaciones variadas y diferentes (juramento, promesa, compromiso, tratado), se trata siempre —intencionalmente— de una relación entre las partes entendida como totalidad, y el juramento, la promesa, etc., son uno de sus elementos o acciones constitutivas, no el todo. El término "alianza" permite no reducir el todo, es decir, la relación entre las partes, a un elemento parcial.

1. LA PROMESA A LOS PADRES. Siguiendo el orden establecido por la Biblia, comenzamos por la alianza con ↗ Abrahán, documentada en un texto (Gén 15,18) atribuido por muchos a la tradición yahvista. En Gén 15 se refiere un rito muy extraño para nosotros. Abrahán, cayendo en un profundo sueño —obviamente, no un sueño natural, sino una condición extática en la que recibe una revelación divina—, tiene la visión de unos animales partidos por la mitad y colocadas una parte frente a otra; por en medio de los animales pasa "una

hornilla humeante y una llama de fuego" (v. 17), símbolo de Dios. El misterioso rito de los animales partidos se explica en Gén 15,18: "Aquel día el Señor hizo (partió) un pacto con Abrán en estos términos: 'A tu descendencia doy esta tierra'". Se trata de una promesa hecha con juramento. Sin embargo, la promesa expresa también un compromiso vinculante de Dios, que quiere establecer con Abrahán y su descendencia un vínculo estable, dándole una tierra.

La división de los animales tiene un sentido simbólico, recordado también por el verbo "partir la *berît*". Como si se dijera: "Que me suceda lo mismo que ha ocurrido con estos animales si soy infiel a la promesa hecha". La promesa divina compromete a Abrahán y a su descendencia a la fidelidad, instituye una vinculación y una obligación.

Abrahán no realiza ninguna acción, no hace ningún gesto y no dice ni una palabra para expresar este compromiso de su parte. Se le invita a contar las estrellas, es decir, a reconocer que es una pobre criatura incapaz de enumerar y de contar las obras de Dios. Así pues, la promesa de Dios es pura gracia, entrega sin límites ni condiciones; pero además entrega totalmente inmerecida, que no presupone absolutamente nada en Abrahán.

La alianza con Abrahán se menciona también en un texto de la tradición sacerdotal (Gén 17). Se trata siempre de una iniciativa de Dios, que dice: "Éste es mi pacto contigo" (v. 4). La alianza implica tres compromisos de Dios para con Abrahán: *a)* "Te multiplicaré inmensamente; yo haré que de ti salgan pueblos y nazcan reyes" (v. 6); *b)* Yo te daré a ti y a tu descendencia después de ti en posesión perpetua la tierra en la que habitas ahora como extranjero, toda la tierra de Canaán" (v. 8); *c)* "Yo seré vuestro Dios" (v. 8). Abrahán es el destinatario de un don gratuito de amor de Dios, que no solamente promete dones, sino que promete una relación personal con él mismo. Es la alianza de Dios, y no la alianza de Abrahán.

Dios mismo, además, quiere y ordena que Abrahán y su descendencia realicen un signo de su alianza, la circuncisión (Gén 17,9-14), puesto el cual se realiza la alianza con Dios, que permanece ya irrevocable para siempre (*'ôlam*, v. 13). La circuncisión no es una prestación de uno de los contrayentes, ni una condición querida por Abrahán, sino un signo querido por Dios; de forma que cuando los israelitas lo practiquen, expresarán su voluntad de ser partícipes de la alianza de Yhwh.

La alianza con Abrahán se menciona, finalmente, en Neh 9,7-8: Dios escogió a Abrahán, lo hizo salir de Ur, le dio el nombre de Abrahán en vez de Abrán, lo encontró fiel y estableció con él una alianza, es decir, la promesa de darle la tierra de Canaán.

En la raíz de la alianza con Abrahán está, por consiguiente, la voluntad amorosa y magnánima de Dios, o —por decirlo en otras palabras— su entrega gratuita para la salvación de los hombres, a los que desea situar en una relación de proximidad y de comunión con él.

2. LA ALIANZA SINAÍTICA (Éx 19-24). Los relatos del Éxodo relativos a los acontecimientos localizados en el monte Sinaí son ciertamente el testimonio más denso y más antiguo del concepto de alianza. Los capítulos 19-24 del Éxodo son literaria y teológicamente muy complejos, reflejando diversas tradiciones de tiempos y de lugares diferentes. Aquí nos ocuparemos de ellos tan sólo en lo que se refiere al tema de la alianza.

El término *berît* aparece solamente en Éx 19,5 y 24,7 en la locución *sefer habberît* (rollo de la alianza). Este

rollo o código de la alianza (Éx 20,22-23,19) contiene una serie de prescripciones o mandamientos divinos que el pueblo se compromete a observar. Parece suponer una situación sedentaria de Israel, y por eso es probablemente de época tardía, cuando Israel vivía ya en Canaán. En este contexto, "código de la alianza" no designa propiamente la alianza, sino una serie de obligaciones para Israel.

Estos capítulos de Éxodo ofrecen una visión compleja de la realidad de la alianza, expresada en formas diferentes, y no sólo mediante el término *berît*. La alianza es realmente una condición, ¡no una palabra!

a) *Alianza y banquete sagrado (Éx 24,1.9-11).* Consideremos en primer lugar este trozo, que es sin duda el más antiguo y no puede atribuirse a ninguna de las fuentes tradicionales del Pentateuco. Moisés, junto con Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos, representantes de todo el pueblo, "vieron a Dios, comieron y bebieron".

La idea de la adoración de Dios en la montaña corresponde a una tradición bíblica muy extendida (cf Jue 5,4-5; Abd 3,3) y guarda relación con el tema de la peregrinación (p.ej., 1Re 19). Recordemos además que es una característica de los nómadas sellar una alianza con un banquete. Después de que Isaac y Abimelec decidieron establecer un pacto entre sí, el patriarca "les dio un banquete, y comieron y bebieron" (Gén 26,30). Del mismo modo el pacto entre Jacob y Labán lleva consigo un banquete: "Jacob ofreció un sacrificio sobre el monte e invitó a su gente a comer; comieron y pasaron la noche en el monte" (Gén 31,54).

Celebrar un banquete en presencia de Dios es la señal de que uno está en comunión con él y se pone bajo su protección. Es una forma de comunicación no verbal. Dios es el que hace vivir al que está en su presencia, estableciendo con él una relación vital simbolizada en la comida.

En este texto se presenta la alianza como una relación entre el dueño de casa y sus amigos, a los que invita y admite a comer en su presencia. El monte se presenta como un templo, en donde se celebra el banquete sagrado con el que Dios acoge a sus fieles como protector y como padre. En este trozo la alianza se caracteriza como un vínculo casi familiar, sin necesidad de estipulaciones con unas condiciones concretas.

b) *La sangre y el parentesco (Éx 24,3-8).* Moisés construye un altar al pie del monte Sinaí, y luego encarga a unos jóvenes que ofrezcan sacrificios de comunión. Moisés derrama parte de la sangre de los animales sacrificados sobre el altar y con la otra parte rocía al pueblo, diciendo: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (v. 8). Se alude aquí a las palabras del Señor (v. 3), proclamadas por Moisés ante el pueblo, que respondió a una sola voz: "Cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor y obedeceremos".

El rito se describe según la costumbre antigua de una cultura agrícola, puesto que no se alude a los sacerdotes, sino más bien a los jóvenes que ofrecen el sacrificio. Por otra parte, aparecen algunos elementos de época tardía, como la mención del altar estable y la terminología sacrificial que se utiliza. Parece tratarse de un trozo independiente de las tradiciones clásicas (J-E) del ↗ Pentateuco.

Adquiere un significado particular el rito de la aspersión del altar —símbolo de Dios— y del pueblo con la sangre de los sacrificios. La sangre, que entre los israelitas simbolizaba la vida, une a Dios y al pueblo en una inaudita comunión de vida, en un vínculo casi familiar. El vínculo que

así se establece no es natural, de naturaleza biológica. En efecto, la lectura del rollo de la alianza da a conocer las condiciones para que subsista y permanezca la comunión de Dios con su pueblo. La palabra interpreta y confirma el rito. Por tanto, el rito no es un acto mágico, sino que adquiere valor solamente en el contexto de la proclamación del código de la alianza; el rito y la palabra constituyen una unidad indisoluble. La sangre, como símbolo de vida, pertenece a Dios que, mediante Moisés, hace al pueblo partícipe de ella: también los sacrificios de comunión (v. 5) crean una unión entre Dios y el pueblo. La alianza se establece bien a través del rito de la sangre, bien a través de la aceptación de la palabra de Dios.

El carácter personal de la alianza se pone de manifiesto en el compromiso explícito del pueblo (v. 3). La comunión con Dios se significa visiblemente en la ofrenda de los sacrificios (v. 8).

Resumiendo, podemos decir que los elementos constitutivos de la alianza son: la palabra de Dios, la acogida por el pueblo de esa palabra, el rito de los sacrificios y de la aspersión con la sangre. Pero estos elementos no son únicamente una premisa o un presupuesto, sino que son constitutivos de la misma relación de Dios con su pueblo. La alianza sinaítica, en este trozo, no se presenta como un tratado, sino como un vínculo casi familiar: Yhwh y el pueblo están unidos por la misma sangre, es decir, por la misma vida; son como miembros de una sola familia. La alianza crea realmente un vínculo de fraternidad. Los "hijos de Israel" (v. 5) se convierten, en virtud de esta unión, en *'am,* que significa propiamente, no "pueblo", sino "familia". Es la familia de Yhwh.

c) *Alianza y palabra (Éx 19,3-8).* Se trata de un trozo de estilo hierático, solemne, finamente estudiado, que supone ciertamente una profunda reflexión sobre el sentido de los acontecimientos sinaíticos. Es un trozo de poesía litúrgica, probablemente anterior a la obra deuteronomista, pero que se resiente ya del estilo del Deuteronomio. Es dominante el motivo de la terrible presencia de Yhwh en un marco litúrgico. En efecto, la delimitación del recinto sagrado, los ritos de purificación (lavar los vestidos, abstención de las relaciones sexuales), el sonido del *šôfar* y del cuerno evocan el ambiente cultual. La nube, signo de la presencia divina, evoca la nube de incienso del templo; el fuego, símbolo de Dios, recuerda el que se encendía sobre el altar del templo; el *šôfar* y el cuerno son instrumentos litúrgicos. La misma introducción del versículo 1 ("en aquel día") hace referencia a un día concreto de fiesta. El acontecimiento del Sinaí se piensa a partir de la experiencia cultual, para decir que el sentido del acontecimiento no está lejos, cerrado en el pasado, sino que es también el sentido de la celebración continua del culto, en donde se revive y se actualiza la alianza sinaítica como vínculo entre Dios y su pueblo, a través de la palabra de Dios.

Este trozo se diferencia de los demás porque falta en él todo tipo de acción (sacrificio, rito de la sangre, banquete sagrado). La presencia de Dios se identifica en su palabra dirigida a Moisés que, en su calidad de profeta, la anuncia al pueblo. La acción divina está totalmente absorbida en la palabra dirigida al pueblo, que a su vez responde con la palabra. Podríamos decir que se trata de una "liturgia de la palabra".

En los versículos 7-8 leemos: "Moisés vino, llamó a los ancianos del pueblo y les expuso todas estas cosas que el Señor le había ordenado. Y todo el pueblo, a una, respondió: 'Nosotros haremos todo lo que el Se-

ñor ha dicho'. Moisés refirió al Señor las palabras del pueblo". Se trata de una alianza constituida por la palabra de Dios, acogida y asumida por los israelitas y referida a Dios como palabra del pueblo. El término *berît,* que aparece en el versículo 5, no designa un pacto o una alianza, sino que, como está en paralelismo con "mi voz", indica las exigencias de la palabra de Dios, que promete a Israel hacerlo propiedad suya particular, un reino con una función sacerdotal respecto al mundo entero, un pueblo consagrado a él. Pero se trata de una promesa condicionada: "Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza *(berît)"* (v. 5). La condición que hay que cumplir no es una prestación del hombre para equilibrar la promesa divina; es simplemente acogida de la voz de Dios y adhesión a su promesa.

También el / Decálogo de Éx 20,1-17 debe relacionarse con las "palabras" pronunciadas por Dios a través de Moisés; en efecto, en el versículo 1 se introduce de este modo el Decálogo: "Dios pronunció todas estas palabras". Por tanto, no parece plausible que el Decálogo tenga que entenderse, como han propuesto algunos autores, a la luz de los tratados hititas del segundo milenio a.C. Ha de colocarse más bien en el marco de la teofanía (Éx 19), en la que Dios manifiesta al pueblo su voluntad. La estructura del Decálogo puede explicarse también sin recurrir a la analogía con los tratados de vasallaje; ni éste es de suyo suficiente para constituir el formulario completo del tratado, ya que falta un auténtico prólogo histórico, no hay bendiciones ni maldiciones, ni la fórmula apodíctica ("no hacer... esto y lo otro") pertenece exclusivamente a la tradición de los tratados.

En conclusión, podemos decir que el acontecimiento sinaítico que se narra en Éx 19-24 —que es probablemente la síntesis de diversas experiencias religiosas hechas por grupos y en tiempos distintos— no tiene la estructura del tratado; sin embargo, la realidad de la alianza está ciertamente presente, tanto en la forma de un banquete sagrado como en la unión de la sangre y en la del compromiso-promesa mediado por la palabra. La palabra y los gestos rituales-simbólicos remiten aquí a la celebración cultual, con la que se actualiza y se vive de nuevo el vínculo estable y la relación vital con Dios. La experiencia vivida de la liberación del éxodo y la celebración cultual de la misma se unen entre sí en la conciencia de una permanente relación de comunión de Dios con su pueblo.

3. EL TRATADO DE ALIANZA EN EL DEUTERONOMIO. En el período que va de la caída de Samaría (722 a.C.) a la muerte de Josías (609 a.C.) nace y se desarrolla la corriente de pensamiento que dio origen al Deuteronomio y a la escuela deuteronomista, que continuaría luego dando también sus frutos en la época del destierro de Babilonia. Era la época (s. VII a.C.) del dominio asirio y de la decadencia progresiva del reino de Judá, que solamente bajo Josías —cuando ya Asiria daba los primeros signos de su incipiente ocaso— conoció un respiro y un desahogo, que en realidad se agotó muy pronto.

Enfrentada con la cultura asiria que la oprimía despóticamente, la teología deuteronómica es la empresa atrevida —¡auténticamente teológica!— de asumir una categoría y un formulario típicamente asirios para reafirmar y al mismo tiempo reformular la fe de Israel, y por tanto su identidad específica. Efectivamente, en el mundo asirio se había convertido en una costumbre muy difundida hacer juramentos y estipular contratos: era una característica de la cultura asiria. La idea del "tratado"

se transfirió también al ámbito de las relaciones entre los reyes, entre el pueblo y la divinidad. "Que los autores del Deuteronomio estaban influidos en su teología de la alianza por esquemas de pensamiento y por instituciones asirias, está suficientemente demostrado por muchos paralelismos en la terminología y por la dependencia directa de Dt 28,28-33 de un tratado asirio. Tenemos aquí el fenómeno de una reorganización de las antiguas tradiciones de Israel con la ayuda de un sistema que proviene de la cultura enemiga dominante" (N. Lohfink).

La sección central del Deuteronomio, es decir 4,44-28,68, que es el segundo discurso de Moisés, constituye el núcleo primitivo y fundamental, al que se añadieron luego las otras partes. Pues bien, todo este segundo discurso mosaico está estructurado sobre el esquema de los tratados asirios. Pero la voluntad de seguir este esquema es también evidente en las otras partes.

La estructura es la siguiente: 1) ambientación (4,44-49); 2) prólogo histórico-parenético (5-11); 3) estipulaciones (12,1-26,15); 4) invocación-declaración (26,16-19); bendiciones y maldiciones (28,1-46).

Hoy se conocen unos treinta tratados de vasallaje diseminados cronológicamente entre los siglos XVIII y VII a.C. y procedentes de Siria y de los países vecinos (hititas e imperio asirio). La estructura referida anteriormente es considerada por muchos como común a todos los tratados, aunque no en todos aparezca siempre con claridad en todas sus partes. De todas formas, parece cierto que, al menos para el Deuteronomio, se da un vínculo muy estrecho con los tratados asirios, que utilizan un formulario muy diferente del de los tratados hititas.

El esquema del tratado hace resaltar la iniciativa y la soberanía de Yhwh sobre su pueblo: Dios y el pueblo se comprometen recíprocamente, aunque no en el mismo plano, como si fuesen contratantes iguales, y se intercambian las declaraciones con que sellan esta alianza, como en Dt 26,17-19: "Hoy has comprometido al Señor para que sea tu Dios, a condición de seguir sus caminos, guardar sus mandamientos, leyes y preceptos y obedecer su voz. Y el Señor te ha comprometido a ti para que seas su pueblo propio, como te ha dicho, a condición de que observes sus mandamientos. Él te elevará sobre todas las naciones —como ya lo ha hecho— en gloria, fama y honor, y serás un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, como él te lo ha dicho".

La traducción anteriormente propuesta pone de relieve la doble y recíproca acción-compromiso. La alianza es un compromiso-obligación bilateral libremente asumido y sellado con una solemne declaración.

El esquema del tratado se sigue igualmente en Dt 29-30: 1) ambientación (28,69); 2) prólogo histórico (29,1b-8); 3) lista de las partes (29,9-14); 4) estipulación (29,15-18); 5) maldiciones (29,19-27); 6) bendiciones (30,1-10); 7) exhortación (30, 11-14); 8) maldición-bendición (30, 15-19); 9) testigos (30,19); 10) exhortación (30,19b-20).

En el esquema del tratado, según Dt 29-30, se han introducido algunos elementos extraños, sobre todo la parte exhortativa, en la cual se ofrece una esperanza en el caso de que el tratado quede roto; en efecto, la ley es accesible y practicable (30,11-14), e Israel tiene siempre la posibilidad de elegir de nuevo a Yhwh, su vida, escuchando su voz y adhiriéndose a él (30,19b-20).

En Deuteronomio el tratado de alianza se inserta dentro de un discurso persuasivo y exhortativo, que apela a las emociones, a los recuerdos del pasado y al "corazón" de Israel

para inducirlo a un consentimiento interior, convencido y obediente. La misma forma de "testamento espiritual" de Moisés le quita al esquema jurídico del contrato toda apariencia de fría declaración legal.

En el contexto del tratado se explica además cómo el amor al Señor, entendido como lealtad y fidelidad, puede ser objeto de un mandato y por qué se insiste tanto en el servicio exclusivo al Señor. El amor y el servicio exclusivo son temas básicos de la teología del Deuteronomio. Pero hay igualmente otros términos-conceptos que resultan más comprensibles si se los coloca dentro del esquema del tratado.

Aun utilizando el esquema del tratado, Deuteronomio no ve nunca la relación entre Dios y el hombre de una forma puramente legalista o con mentalidad leguleya. El tratado se refiere a una relación personal, interior y social, entre Dios y su pueblo. El tratado nace de la libertad amorosa y acogedora de Dios, como se afirma en Dt 7,7-9: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha liberado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto. Reconoce, por tanto, que el Señor, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos".

La forma del tratado pone también de relieve la responsabilidad del pueblo y de cada uno de sus individuos, el libre compromiso asumido mediante juramento y hasta invocando maldiciones en el caso de infidelidad a las promesas hechas. La alianza como tratado de un vasallo (Israel) con su Señor (Yhwh) hace comprender que Israel es una sociedad de hermanos bajo un solo Señor, el cual demuestra su amor en la elección de tal pueblo como aliado "suyo". Israel se convierte, por tanto, en una sociedad consagrada a Yhwh, puesta aparte por él; en un modelo alternativo y contrapuesto de sociedad para todos los pueblos.

4. La liturgia de la alianza (Jos 24). En Siquén, donde ya los cananeos adoraban al Dios de la alianza *('El-berît)*, se celebra una asamblea popular dirigida por Josué. El relato tiene la forma de un "diálogo" entre Josué y el pueblo. El acento recae con insistencia en los motivos del servicio exclusivo a Yhwh. Es un discurso dirigido al "corazón", con la finalidad de persuadir y de mover a hacer una opción existencial por Yhwh. Se trata de un texto muy parecido a la mentalidad y al estilo deuteronómico, no sólo por el predominio del tono parenético, sino también por los elementos del género alianza-tratado que están presentes en él (prólogo parenético, amenaza y promesa, estipulación). Sin embargo, resulta difícil ver en él la estructura completa del tratado. Podría hablarse más bien de la forma de un compromiso: "Escoged hoy a quién queréis servir" (v. 15). Como si dijera: Escoged con quién queréis comprometeros. Y el pueblo responde por tres veces: "¡Queremos servir al Señor!" (vv. 19.21.24).

Josué describe las consecuencias del compromiso asumido por el pueblo: "Si abandonáis al Señor para servir a dioses extraños, él se volverá contra vosotros y, después de haberos hecho tanto bien, os hará el mal y os exterminará" (v. 20). El pueblo sabe que se compromete con plena conciencia y libertad; él mismo se convierte en testigo de que ha realizado una opción por Yhwh (v. 22).

El signo visible y el testimonio inconfundible del compromiso del pueblo es una estela: "Esta piedra será testigo contra vosotros, porque ella ha oído todas las palabras que el Señor nos ha dirigido; será testigo contra vosotros para que no neguéis a vuestro Dios" (v. 27).

La hipótesis de que Siquén era el santuario central de la anfictionía de las tribus suele rechazarse actualmente por casi todos los autores. Por eso no puede aceptarse que la asamblea de Jos 24 tenga que entenderse como celebración anfictiónica de la alianza. Tampoco es probable que el llamado "credo histórico" (Jos 24,2-13) sea un dato litúrgico antiguo, ya que refleja con claridad una hechura deuteronomista. Se trata de un texto de carácter litúrgico, proto-deuteronomista, que refleja algunos elementos de la tradición de la alianza como tratado. Pero en el versículo 25 el término *berît* no parece designar más que el juramento ritual del pueblo: "Aquel día Josué hizo un pacto con el pueblo, le impuso leyes y preceptos en Siquén". Sin embargo, no hay que considerar solamente el término *berît,* sino todo el campo semántico presente en la perícopa examinada. La elección del pueblo no es más que la respuesta a una elección por parte de Dios de Israel (vv. 2-13); más aún, es la recepción de una gracia concedida gratuitamente, sin que añada a ella nada positivo. La elección de Dios no se realiza sin el consenso de la libertad humana, pero no es de la libertad humana de donde viene la determinación positiva de la relación con Dios, sino exclusivamente de la iniciativa divina.

5. LA ALIANZA REAL CON DAVID. Yhwh le hace a David una promesa mediante el profeta Natán: "Te hago saber, además, que te daré una dinastía" (2Sam 7,11). En la profecía de Natán no aparece el término *berît;* pero basta con leer el Sal 89,27-38 para ver cómo interpretó Israel este oráculo: Dios es el gran rey, que hace una concesión al rey inferior, el cual se compromete a guardar fidelidad a su soberano y a observar determinadas normas. Natán hace una promesa a la dinastía davídica, mientras que el salmo aplica a David las mismas promesas.

La promesa divina a David se define como *berît* en 2Sam 23,1-7; Sal 89,4.29.35.40; 132,12; Jer 33,20-21; Is 55,1-5. En los libros de las Crónicas la alianza con David se relaciona con la alianza con los patriarcas y con la del Sinaí; se trata, evidentemente, de una "promesa" o de un "compromiso unilateral" de Dios con el rey elegido y con el pueblo del que es responsable ese rey.

En el trasfondo de la alianza real con David está ciertamente la ideología real, que veía al rey como representante de la divinidad, de la que recibía el encargo y la fuerza de gobernar y de establecer en el mundo el orden cósmico. En efecto, el rey era considerado como mediador entre Dios y el pueblo.

La utilización simultánea tanto de la ideología real como de la teoría de la alianza es característica de la concepción israelita de la realeza. La alianza con David tiene la función de legitimar su dinastía y la vida misma de la nación, hasta el punto de que los libros de las Crónicas, cuando ya no había rey, no se refieren ni a la ideología real ni a la alianza sinaítica ya rota, sino que apelan a la promesa hecha a David como garantía permanente de la continuidad de la vida religiosa y nacional.

Con ocasión de la investidura de un nuevo rey se renovaba la celebración de la alianza, como se dice en 2Re 11,17: "Yehoyadá selló un pacto entre el Señor, el rey y el pueblo, por el cual se comprometían a ser el pueblo del Señor". Estaba previsto un

rito particular: "Luego (el rey), de pie en el estrado, selló ante la presencia del Señor el pacto de seguir al Señor, guardar sus mandatos, sus instrucciones y sus leyes con todo el corazón y toda el alma, y de cumplir las cláusulas de la alianza escritas en aquel libro. Y todo el pueblo ratificó la alianza" (2Re 23,3).

La alianza real no se identifica simplemente con un tratado de vasallaje; sin embargo, el redactor deuteronomista ha visto sin más en el rey un vasallo aliado con Yhwh. A diferencia de la tradición del tratado, la alianza real es una promesa de Dios, que se compromete y garantiza su protección, incluso en el caso de que el rey no permanezca fiel. Esto significa que el redactor deuteronomista no hace coincidir al "pueblo" con el "Estado": Yhwh es un Dios no ligado a un Estado, no es un Dios nacional. La promesa divina no se refiere a la perennidad del Estado de Israel, sino a la protección y al compromiso divinos en favor de la sociedad de Dios, que se edifica sobre la base de la *torâh*. También cabe pensar que la alianza de David se concibió, por parte del mismo David, como un instrumento de propaganda de su concepción de unión e identificación entre el pueblo de Dios y el Estado. Sin embargo, en los textos actuales del AT se trata de una alianza de Dios con su pueblo: el rey mismo no es más que un hermano entre los hermanos (cf Dt 17,14-20), cuyo "derecho" está sometido a la *torâh*.

6. ALIANZA DE AMOR EN LOS PROFETAS. En la literatura profética, el término *berît* se evita normalmente, ya que podía entenderse de modo equivocado, es decir, como una garantía de estabilidad que librase de las responsabilidades y del compromiso de fidelidad y de obediencia. Los profetas desarrollan una "teología del corazón", con la finalidad de inducir a sus oyentes a un asentimiento interior, convencido y personal, de amar a Yhwh y de seguir sus caminos.

La idea de alianza aparece por primera vez, y bien destacada, en el profeta Oseas. Compara la relación entre Yhwh e Israel con el vínculo esponsal entre él mismo y su esposa infiel. Lo mismo que él permanece fiel, así también Dios mantiene su amor a Israel.

El matrimonio israelita era un verdadero contrato, y por eso el parangón entre alianza y matrimonio está dominado por la idea de contrato. Sin embargo, la alianza está constituida para Oseas por un "amor de alianza" *(hesed),* no contradice ni es inconciliable con la naturaleza del contrato. El amor de Dios a Israel es la "razón" y el fundamento por el que Dios aguarda de Israel una respuesta de amor. En Oseas *berît* no tiene aún el sentido concreto de "tratado", que adquirirá, como se ha visto, en Deuteronomio.

El término *berît* aparece en Os 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2. Nunca se especifica a qué alianza se refiere. Pero cuando Oseas denuncia la ruptura de la alianza con Yhwh parece referirse a todo el conjunto de relaciones entre Yhwh y su pueblo. Israel ha abandonado a su Dios: "Han violado mi alianza, han quebrantado mi ley" (8,1). La alianza consiste en la elección de Israel por pura gracia de Dios, pero también en la entrega exclusiva de Israel a Yhwh. Oseas denuncia la ruptura de esta mutua pertenencia.

Es necesario enfrentarse aquí con otro texto profético muy importante: Jer 11 y 31. Jer 11,1-14 es un pasaje redactado en el estilo deuteronomista y concebido a la luz de la teología deuteronomista. La fórmula "las prescripciones de esta alianza" (vv. 2. 3.6.8) tiene que interpretarse en el sentido de Dt 28,69; 29,8; 2Re 23,3, esto es, designar la ley deuteronómi-

ca, que se puso en vigor con la reforma de Josías (2Re 23). Aparece también la fórmula de la alianza: "Entonces seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (v. 4). La obediencia de Israel es la condición para que se realice la relación de la alianza. La *berît* es una obligación que vincula a las dos partes, tanto a Dios como al pueblo.

En Jer 31,31-34 se promete una alianza nueva. Dios, por su libre iniciativa, establecerá un nuevo orden de relaciones con Israel: "Pondré mi ley *(tôrah)* en su interior, la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (v. 33). La *tôrah* sinaítica no será ya una revelación inaferrable para el hombre, distante (cf Dt 30,11-14); la *tôrah* está cerca del hombre, en su corazón y en sus labios. La inscripción de la *tôrah* en el corazón del hombre produce una "identificación" del pensamiento humano y de la voluntad divina. "Escribir en el corazón" corresponde a lo que Dt 30,6 llama la "circuncisión" del corazón. La interiorización de la *tôrah* por obra de Dios garantiza la unión de voluntades entre Israel y Dios. Por eso la alianza será "nueva", en el sentido de que será la alianza de un "hombre nuevo". Pero Jer 31,31-34 dice más que una simple restauración de la alianza sinaítica, ya que la antigua alianza queda superada y sustituida sobre la base de la *tôrah* sinaítica, que ahora será asimilada y practicada. No se trata de una ley nueva, sino de una situación antropológica nueva. La interioridad de la *tôrah,* que hace "nueva" la alianza, es la posibilidad de un contacto directo e inmediato del individuo con su Dios y con su *tôrah.*

La nueva alianza es obra de Dios, es una promesa incondicionada de Dios, expresión de su "amor irrevocable" (Jer 31,3). Es la absoluta bondad y fidelidad de Yhwh, que llevará a cabo la nueva alianza, es decir, dará a conocer a Dios mismo y dará la capacidad de obedecer a su voluntad.

7. LA ALIANZA DE DIOS CON EL MUNDO. Cuando hablamos de la alianza con Abrahán [/ *supra,* II, 1], anticipamos ya la concepción característica de la tradición P. Aquí tomamos en consideración el texto de Gén 9,8-17 (P). Lo hemos dejado para el final, ya que nos parece un pasaje no sólo cronológicamente tardío, sino también porque puede representar una especie de cima de la teología del AT.

Solamente Dios es sujeto de acciones en esta perícopa: sólo él habla, establece la *berît* (vv. 9.11.17), da la *berît* (v. 12), pone el arco sobre las nubes (v. 13a), recuerda la *berît* (vv. 15.16), ve el arco iris (v. 16). Noé y la tierra son totalmente pasivos: no hacen ningún gesto ni pronuncian palabra alguna. El centro de la perícopa es el versículo 13b: "Él será la señal de la alianza *(berît)* entre mí y la tierra". Dios interviene en favor del mundo, anunciando que el diluvio ya no volverá a repetirse. Pues bien, el diluvio es la anticreación, ya que devuelve al mundo al caos acuoso primordial (cf Gén 1,2). Por consiguiente, la *berît* está dirigida a garantizar la estabilidad y la vida del mundo. La *berît* designa aquí la libérrima iniciativa divina, el libre compromiso-promesa de Dios creador, que salva al mundo y a la humanidad del caos del diluvio. La vida del mundo creado y de la humanidad no puede realizarse positivamente más que bajo el signo de la libre *berît* divina. Cada vez que la violencia tiende a devolver el mundo al caos (cf Gén 6,11.13), Dios interviene con su compromiso-promesa para garantizar el orden cósmico, para salvar el mundo de la destrucción. Por tanto, puede decirse que en virtud de esta *berît* el mundo está bajo el signo visible (arco

iris) de una promesa de salvación. El arco iris es un "signo" *('ôt)*. El término "signo" indica frecuentemente en los profetas el mismo mensaje profético. También aquí es un signo profético, la primera gran promesa de salvación para la humanidad y para el mundo entero, el primer anuncio profético dirigido a todos los hombres. De Dios no viene más que una voluntad de salvación para el mundo; la amenaza de destrucción del mundo no viene, por tanto, de fuera, sino de dentro del mundo mismo.

8. LA ÉPOCA POSEXÍLICA. Tras la dolorosa catástrofe del destierro, el pueblo de Dios concentró sus energías en la reconstrucción del templo como centro de una "sociedad religiosa" renovada. El carácter central del culto indujo a poner en primer plano la función del sacrificio como medio para establecer una relación con Dios. Además, la ley se convirtió, junto con el culto, en la fuente y la norma de la vida religiosa de los judíos. El judaísmo se fue caracterizando cada vez más como custodia, estudio y observancia obediente de la ley.

Disminuye el uso del término *berît* en los libros posexílicos, pero también pierde interés el tema de la alianza. En el contexto de una solemne liturgia de expiación, Neh 9,8 hace mención de la *berît* (promesa) de Dios a Abrahán, que el pueblo es invitado a recordar (cf 1Crón 16,15-17); en 2Crón 6,14 y Neh 1,5; 9,32, se invoca a Dios como aquel que mantiene la promesa, probablemente (se sobrentiende) la dirigida a Abrahán. En 2Crón 13,5 se hace referencia a la alianza con David (cf también 27,7).

Ben Sirá usa el término *diathēkē* o *berît* para indicar una promesa divina a Noé (Si 44,18), a Abrahán (44,20), a los patriarcas (44,22), a David (44,25), a Aarón (45,15) y a Fineés (45,24).

Durante el período posexílico permanece viva la convicción de que la promesa a los patriarcas es irrevocable, pero por otra parte se tiende a una identificación de la alianza con la ley. La ley encarna concretamente la promesa y la gracia divina; la circuncisión, signo de la alianza divina con Abrahán y distintivo del piadoso judío, se convierte en el presupuesto para el compromiso de la observancia de la *tôrah* (cf Gál 5,3).

9. CONCLUSIÓN. La variedad de los tiempos y de las experiencias religiosas en el AT condujo a Israel a elaborar concepciones diferentes y variadas de la alianza. Semejante multiplicidad de alianzas tiene, de todas formas, un denominador común: la absoluta, libre y gratuita iniciativa de Dios de salvar al hombre, estableciendo con él un vínculo que implique la adhesión libre del hombre. Con su voluntad de alianza con su pueblo y con el mundo entero Dios manifiesta y quiere realizar su plan de salvación.

Así pues, la alianza es una categoría teológica vinculada a la historia de Israel. No hay una idea unitaria de la alianza, ya que la alianza no es un principio abstracto, sino más bien un instrumento hermenéutico, un esquema interpretativo de las relaciones vividas entre Dios y su pueblo dentro de la historia. La alianza significa propiamente no una idea, sino una estructura de relaciones que tiene una "historia". Es una estructura intersubjetiva, que se modula y se conjuga según la variedad de situaciones y de sujetos humanos que se comprometen. La alianza es gracia libre y exigente de Dios, que se da al hombre.

III. NUEVO TESTAMENTO. La mención de la alianza en el NT no es frecuente. El término que corresponde al hebreo *berît* es *diathēkē* (33 veces en el NT), en dependencia del

uso de la versión de los LXX. ¿Por qué los LXX y el NT prefieren usar *diathēkē* en vez de *sunthēkē?* Probablemente porque *diathēkē* es un término que evoca menos un pacto político, entendido —como lo hace el NT— no en el sentido técnico de "testamento", sino en el sentido de "disposición". De suyo, "disposición" no prejuzga del carácter unilateral o bilateral de la relación, en la que está en juego la libre adhesión o no adhesión del hombre. En casi la mitad de los casos en que aparece el término *diathēkē,* se trata de citas del AT o de referencias a las alianzas del AT. Por tanto, no se trata de una "categoría" teológica privilegiada por el NT.

1. EUCARISTÍA Y ALIANZA. Mientras que *berît* es una noción central en el AT, en el NT no se encuentra una nueva síntesis teológica sobre la base de la noción de alianza; tampoco los primeros cristianos utilizaron la categoría "alianza" para interpretar sistemáticamente la vida de la Iglesia.

Es sobre todo en relación con la eucaristía como aparece el término *diathēkē* (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,25). Al mismo tiempo se hace mención de la "sangre", recordando evidentemente a Éx 24,8. El sacrificio de los animales queda sustituido por la entrega de la vida de Jesús, que establece un vínculo nuevo y definitivo entre el hombre y Dios. El sacrificio real que Jesús hace de sí mismo es un sacrificio de expiación (cf Is 53,10) por "muchos".

Los relatos eucarísticos, por consiguiente, ponen juntas tanto la idea de la alianza como la idea de la expiación vicaria. La muerte de Jesús (sangre derramada) se ve como la "divina disposición" (alianza) de una nueva salvación (nueva alianza): "Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre" (1Cor 11,25).

Sin mérito alguno y sin poder exigirla, Israel recibe la nueva alianza de manos de Dios, que ha hecho de la muerte de su Hijo Jesús la "disposición" de su amor fiel e irrevocable a Israel ("por muchos"). Sin embargo, la fórmula "por muchos" es una fórmula abierta: todos los hombres pueden hacerse partícipes de la salvación que se ha realizado en Jesús por el pueblo de Dios, que es Israel (también en Heb 13,12 se ve la muerte de Jesús como muerte por Israel).

La eucaristía es la alianza nueva, en cuanto que es la entrega definitiva a irrevocable de Dios en Jesucristo por nosotros. Ella nos comunica, mediante el don del Espíritu de Jesús, una autodonación tal de Jesús que nos hace capaces de vivir y de morir, tal como él vivió y murió. Por consiguiente, en la eucaristía se "cumple" de forma sublime toda la historia veterotestamentaria de las alianzas de Dios con su pueblo: de la eucaristía nace un pueblo nuevo, la Iglesia.

2. PABLO Y LA ALIANZA. El apóstol Pablo, en polémica con los cristianos judaizantes, que consideraban necesaria la observancia de la ley mosaica, argumenta de este modo: "Hermanos, voy a hablar a lo humano. Si un hombre hace un testamento *(diathēkē)* en regla, nadie puede anularlo o modificarlo. Ahora bien, Dios hizo las promesas a Abrahán y a su descendencia. No dice 'a tus descendientes', como si fueran muchos, sino 'a tu descendencia', refiriéndose a Cristo. Lo que quiere decir es esto: Dios hizo un pacto con Abrahán en toda regla; por tanto, una ley, que vino cuatrocientos años después, no puede anularlo ni dejar sin valor la promesa *(diathēkē)* de Dios. Pues si la herencia depende del cumplimiento de la ley, ya no se debe a la promesa; pero la verdad es que Dios prometió a Abrahán dársela gratuitamente" (Gál 3,15-18).

La *diathēkē* irrevocable, válida

para siempre y cumplida en Cristo, es el don de gracia o promesa de Dios a Abrahán. "Las alianzas" fueron un privilegio y un don de Dios a Israel (Rom 9,4), al que eran extraños los paganos (Ef 2,12). Pero la alianza establecida por Jesucristo es "nueva", superior; las dos esposas de Abrahán son un símbolo de las dos alianzas; pero una es libre y la otra esclava (Gál 4,21-31). Los cristianos son hijos de la esposa libre, liberados por Cristo para alcanzar la libertad (Gál 5,1). En efecto, Jesucristo trajo la realidad de la verdadera y definitiva alianza, porque haciendo al hombre libre lo hace verdaderamente hombre, es decir, hijo de Dios.

El "favor" divino, o sea, su alianza, se nos da de forma plena y definitiva en Jesucristo. Y no es una alianza que presuponga la existencia del hombre, sino todo lo contrario: es ella la que constituye al hombre como "destinado" a hacerse hijo de Dios, libre (Ef 1,5). Es la "nueva alianza", no la de la letra, sino la del Espíritu (2Cor 3,6).

3. CARTA A LOS HEBREOS. Es el escrito del NT en el que aparece con mayor frecuencia la terminología de la alianza.

Jesús "es el mediador de una nueva alianza, a fin de que, consiguiendo con su muerte el perdón de los delitos cometidos en el tiempo de la primera alianza, aquellos que son llamados reciban la herencia eterna prometida" (9,15). La alianza de Jesús es "más excelente" que la del AT, puesto que "está fundada en promesas más ventajosas" (8,6). "Promesa", es decir, compromiso divino libre y gratuito, se ha convertido en sinónimo de "alianza". Efectivamente, las promesas, no ya la parte legislativa o las bendiciones-maldiciones, se ven como constitutivas de la alianza. Hebreos considera una sola alianza anterior a Jesucristo, la del Sinaí: "Por eso, ni siquiera la primera alianza fue inaugurada sin derramamiento de sangre. En efecto, Moisés, después de haber promulgado ante el pueblo todos los mandamientos según estaban escritos en la ley, tomó la sangre de machos cabríos y de becerros, con agua, lana escarlata y el hisopo, y roció con ella el libro mismo y a todo el pueblo, diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que Dios ha establecido para vosotros" (9,18-20; cf también 8,9). Pues bien, Jesucristo ha traído una alianza nueva, de forma que ha quedado anticuada toda alianza anterior (8,13).

La nueva alianza se instituye, no mediante el sacrificio de animales como la antigua (9,20; cf Éx 24,8), sino mediante la muerte de Jesús, que derramó su sangre por nuestra salvación (9,11-14). "¿De cuánto mayor castigo pensáis vosotros que será digno quien haya pisoteado al Hijo de Dios y haya tratado como cosa profana la sangre de la alianza por la cual fue santificado, y haya ultrajado el Espíritu de la gracia?" (10,29). La muerte de Jesús no fue un sacrificio ritual, sino el don real de sí mismo, que hace perfecto, en su conciencia, al oferente (9,9). Y la perfección de Cristo es una perfección que se comunica: "Nosotros somos santificados, de una vez para siempre, por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo" (10,10). Esta ofrenda lleva a su plena realización el proyecto de Dios, el de restablecer una comunión de vida entre él y nosotros (10,10; cf 2Cor 5,18-19).

Así pues, el mismo Cristo es la nueva alianza, en cuanto que arrastra en su ofrenda sacrificial toda nuestra existencia y la transforma, dándonos su Espíritu para una adhesión total a Dios y una entrega sincera de amor a los hermanos.

IV. ALIANZA Y CREACIÓN. Nuestra breve reseña sobre el sentido

de la "alianza" tanto en el AT como en el NT nos parece que confirma la definición propuesta al comienzo, según la cual la alianza es una situación de comunión con Dios. La iniciativa de establecer una comunión semejante es un acto libérrimo de amor de Dios al hombre, que culmina en la muerte-resurrección de Jesucristo, hecha presente a cada uno de los hombres de todos los tiempos en la autoentrega eucarística. La comunión que Dios intenta establecer con el hombre no afecta solamente al individuo como tal, sino que está ordenada intencionalmente a crear una nueva comunidad, la familia de los hijos de Dios. Esta nueva comunidad tiene como ley fundamental la *tôrah* o evangelio, en el que está depositado el testimonio inspirado de la voluntad salvífica de Dios por el hombre. Dios da su ley-evangelio con vistas a la creación de una comunidad que entre en comunión con él y viva la comunión fraterna. Tanto en el AT (cf, p.ej., la alianza nueva de Jeremías o el tema de "circuncisión del corazón" en Deuteronomio) como en el NT (cf como texto recapitulativo Jn 6,45: "Está escrito en los profetas: 'Todos serán enseñados por Dios'. Todo el que escucha al Padre y acepta su enseñanza viene a mí"), la situación de comunión-alianza con Dios implica un íntimo conocimiento o relación experiencial-personal con Dios, producido por la misma acción divina. Esto significa que la ley-evangelio de la nueva comunidad en alianza con Dios es una sociedad de hombres renovados y transformados interiormente por Dios mismo. Esta renovación antropológica, que introduce en la alianza con Dios y en la comunidad de la alianza, culmina y se cumple definitivamente por obra del Espíritu de Cristo, que hace de los creyentes en Cristo verdaderos hijos de Dios.

Éste es el plan divino que se nos ha revelado y que ha aparecido también en nuestro estudio sobre la noción de alianza. Junto con la noción de alianza habría sido oportuno estudiar también el tema de la creación o, mejor aún, estudiar la relación entre creación y alianza. Nos hemos limitado, sin embargo, a Gén 9,8-17 [↗ *supra,* II, 7], en donde aparece el término *berît*. Pero esto podría inducir al grave error de pensar que la creación y la alianza tengan simplemente que yuxtaponerse. Por eso es oportuno aludir por lo menos a esta problemática.

Dios crea para hacer alianza, es decir, crea con la finalidad de hacer entrar a los hombres en comunión con él como hijos de Dios. Así pues, la alianza impregna toda la creación como su fin, y no es solamente una modificación accidental que "se añada" a una creación en sí consistente y dotada de sentido. Como se dice en el Sal 136, la actividad salvífica de Dios, que brota de su "misericordia", hace que exista lo creado y el hombre, a fin de concederle a este último sus dones e introducirlo en la comunión con Dios. Dios creó al hombre y a la mujer "a imagen" de Dios (Gén 1,27), es decir, como seres abiertos y capaces de encuentro y comunión con Dios. La alianza de Dios con el hombre es posible solamente porque Dios creó al hombre como "imagen" suya, es decir, con la finalidad de hacer alianza con él. Como se vio más arriba, según Gén 9,8-17 la "alianza" de Dios revela el sentido de la creación: Dios salva al mundo del diluvio, símbolo del caos primordial o anticreación, es decir, "crea" el mundo (cf Gén 9,1-7 y la "repetición" de las palabras creativas de Gén 1,28-29) para ofrecerle su alianza absolutamente gratuita.

En la tradición sacerdotal, la creación llega a su cumplimiento con la alianza, o sea, cuando el pueblo llega a la tierra prometida (cf Gén 1,28:

"Poblad la tierra y sometedla"), y por medio de la tienda de la reunión Dios está presente en medio de su pueblo: "Toda la comunidad israelita se reunió en Silo y establecieron allí la tienda de la reunión. El país estaba sometido" (Jos 18,1). N. Lohfink lo comenta así: "En Jos 18,1 el ejemplo del pueblo de Israel ilustra la consecución de este fin connatural a la misma creación, es decir, la realización de una fase de desarrollo completo del mundo. Había crecido un pueblo y había entrado en su tierra, de la que tomó posesión. El que la creación haya llegado aquí a su cumplimiento y el que Israel haya llegado a la salvación es la misma cosa. La salvación, al menos en lo que se refiere a su primer elemento, la "tierra", no es algo que se yuxtaponga a la creación; es el cumplimiento de la creación misma. Cuando la realidad humana sea tal como la quiso el Dios creador, entonces estará presente la salvación... Una preocupación por la salvación que no se identifique con la preocupación responsable por el cumplimiento de la creación divina es, en este estado de nuestras investigaciones, extraña a la teología sacerdotal".

La posesión de la tierra es también la realización de la promesa *(berît)* a Abrahán. Por tanto, la creación encuentra su cumplimiento en la actuación de la alianza-promesa. Por consiguiente, no hay creación que no tienda y no se oriente a la alianza, ni hay alianza (o salvación) fuera y sin relación con la creación.

Del NT nos limitamos a mencionar a Col 1,15-17: "Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en él".

Puesto que Jesús es la imagen de Dios, el hombre creado "a imagen de Dios" (Gén 1) es el hombre creado conforme a Jesucristo, que es también la nueva alianza. Todo existe por medio de él, en él y con vistas a él. Por tanto, la alianza, últimamente Jesucristo, es el plan misterioso y salvífico de Dios, dentro del cual hay que colocar la acción creadora divina. No es posible pensar correctamente en la actividad creadora de Dios fuera de su voluntad de alianza con el hombre.

El himno de Ef 1,4-6 sintetiza de esta manera la relación alianza-creación: "Él (Dios) nos ha elegido en Cristo antes de crear el mundo, para que fuésemos santos e irreprochables a sus ojos. Por puro amor nos ha predestinado a ser sus hijos adoptivos, por medio de Jesucristo y conforme al beneplácito de su voluntad, para hacer resplandecer la gracia maravillosa que nos ha concedido por medio de su querido Hijo". El designio secreto de Dios que se nos ha manifestado en Cristo coincide intencionalmente con la predestinación a ser sus hijos en Cristo. Incluso antes de la creación, Dios nos predestinó a ser hijos en Cristo; nos ha creado para llevar a cabo su proyecto salvífico. La alianza en Cristo y por medio de Cristo es la "razón" y el fin por el que nos ha creado.

BIBL.: AA.VV., *Questions disputées d'AT. Méthodes et Théologie,* Gembloux-Lovaina 1974; BARR J., *Some Semantic Notes on the Covenant,* en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschr. für W. Zimmerli,* Gotinga 1977, 23-38; BEAUCHAMP P., *Propositions sur l'alliance de l'AT comme structure centrale,* en "RSR" 58 (1976) 161-194; BONORA A., *La promessa-impegno di Dio con il mondo (Gen 9,8-17),* en "Teologia" 7 (1982) 37-45; BUIS P., *La notion d'alliance dans l'AT,* París 1976; COLOMBO G., *Creación,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I (a cargo de G. Barbaglio-S. Dianich), Cristiandad, Madrid 1988, 186-210; Mc-

CARTHY D.J., *Treaty and Covenant,* Roma 1978; MCCARTHY D.J.-MENDENHALL G.E.-SMEND R., *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento,* Marietti, Turín 1972; KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz,* Berlín 1973; ID, *Berît-compromiso,* en *DAT* I, 491-509; L'HOUR J., *La morale de l'alliance,* París 1966; LOHFINK N., *Creazione e salvezza secondo il Codice sacerdotale,* en "BibOr" 26 (1978) 87-96; PERLITT L., *Bundestheologie im AT,* Neukirchen 1969; SCHOONENBERG P., *Alleanza e creazione,* Queriniana, Brescia 1972; VATTIONI F., *Recenti studi sulla alleanza nella Bibbia e nell'Antico Oriente,* en "Annali dell'Istituto Orientale di Napoli" 27 (1967) 181-226; VANHOYE A., *La Nuova Alleanza nell'epistola agli Ebrei,* en "La Nuova Alleanza. Annali Adoratori" 79 (1974) 147-164; 205-214.

A. Bonora

AMOR

SUMARIO: I. *El vocabulario del amor.* II. *El amor natural:* 1. El amor es fuente de felicidad; 2. El amor egoísta: *a)* Amor a la comida, al dinero, a los placeres, *b)* El amor sexual, *c)* La embriaguez del amor erótico, *d)* El amor desordenado a sí mismo y al mundo; 3. La amistad: *a)* Modelos de amistad, *b)* Valor inestimable de la amistad, *c)* Verdaderos y falsos amigos, *d)* Cómo conquistar y cultivar la amistad, *e)* El gesto de la amistad: el beso; 4. El amor en la familia: *a)* El noviazgo, tiempo de amor, *b)* El amor conyugal, *c)* El amor a los hijos, *d)* El amor dentro del clan. III. *El amor religioso o sobrenatural del hombre:* 1. El amor de Dios: *a)* El mandamiento fundamental, *b)* Amor y temor de Dios, *c)* El amor al lugar de la presencia de Dios, *d)* El amor al Hijo de Dios, *e)* El amor de Dios es fuente de felicidad y de gracia; 2. El amor a la sabiduría y a la "tôrah": *a)* La invitación al amor, *b)* El amor a la ley mosaica, *c)* El amor a la ley-sabiduría es fuente de felicidad y de gracia; 3. El amor al prójimo: *a)* ¿Quién es el prójimo al que hay que amar?, *b)* El amor al forastero, *c)* El amor a los enemigos, *d)* El amor expía los pecados; 4. El amor cristiano: *a)* ¡Amaos, como yo os amo!, *b)* Amor sincero, concreto y profundo, *c)* El amor fraterno es fruto del Espíritu Santo, *d)* El amor de los pastores de las Iglesias, *e)* El amor conyugal, *f)* "Koinōnía" y comunidad cristiana primitiva. IV. *Dios es amor:* 1. El amor de Dios a la creación y al hombre: *a)* Dios crea por amor y ama a sus criaturas, *b)* Dios ama a los justos; 2. El amor del Señor en la historia de la salvación: *a)* El Señor ama a su pueblo, *b)* Amor benévolo y alianza, *c)* Los amigos de Dios, *d)* El Padre ama al Hijo, *e)* La elección de amor, *f)* Amor, castigo y perdón; 3. Dios revela plenamente su amor en el Hijo: *a)* Cristo es la manifestación perfecta del amor del Padre, *b)* Jesús ama a todos los hombres: los amigos y los pecadores, *c)* El amor de Jesús a la Iglesia.

I. EL VOCABULARIO DEL AMOR.

Los términos *amor, amar* son de las palabras más comunes y más tiernas del lenguaje, accesibles a todos los hombres. No hay nadie en la tierra que no haya realizado o no realice la experiencia de la realidad significada por estos vocablos. En efecto, el hombre vive para amar y para ser amado; viene a la existencia por un acto de amor de sus padres y su vida está desde el comienzo bajo el ritmo de los gestos de ternura y de amor. El deseo más profundo de la persona es amar. El hombre crece, se realiza y encuentra la felicidad en el amor; el fin de su existencia es amar.

Ciertamente, el amor es una realidad divina: ¡Dios es amor! El hombre recibe una chispa de este fuego celestial y alcanza el objetivo de su vida si consigue que no se apague nunca la llama del amor, reavivándola cada vez más al desarrollar su capacidad de amar. Por consiguiente, el amor es uno de los elementos primarios de la vida, el aspecto dominante que caracteriza a Dios y al hombre.

Un tema tan fundamental para la existencia no podía estar ausente en la Biblia. En realidad, el libro de Dios, que recoge y describe la historia de la salvación, reserva un lugar de primer plano al amor, describiéndolo con toda la gama de sus manifestaciones, desde la vertiginosa caridad del Padre celestial hasta las expresiones del amor humano en la amistad, en el don de sí, en el noviazgo, en el matrimonio, en la unión sexual. En efecto, la Sagrada Escritura narra cómo amó Dios al mundo

y hasta qué punto se manifestó a sí mismo como amor; además, muestra cómo reaccionó el hombre ante tanta caridad divina y cómo vivió el amor. Así pues, la Biblia puede definirse justamente como el libro del amor de Dios y del hombre.

La Biblia utiliza varios términos para expresar la realidad del amor. El grupo de voces empleadas con mayor frecuencia en la traducción griega de los LXX y en el NT está representado por *agápē/agapân/agapētós;* pero también se usan con cierta frecuencia los sinónimos *phileîn/philía/phílos.* Sólo raramente encontramos en los LXX los vocablos *érōs/erâsthai/erastés,* que desconocen los autores neotestamentarios, probablemente porque estos últimos términos indican a menudo el amor erótico (cf Prov 7,18; 30,16; Os 2,5.7s, *etcétera).*

La raíz verbal hebrea que está en el origen de este vocabulario del amor es sobre todo *'ahab,* con su derivado *'ahabah* (amor). También conviene mencionar el término *raḥam,* que indica el amor compasivo y misericordioso, sobre todo del Señor con sus criaturas. Finalmente, no hay que omitir en este examen el sustantivo *ḥesed,* que los LXX suelen traducir por el término *éleos,* y que significa de hecho el amor benévolo, especialmente entre personas ligadas por un pacto sagrado.

II. EL AMOR NATURAL. La Biblia es un cántico al amor de Dios a sus criaturas, y de manera especial a su pueblo; pero no ignora el amor del hombre en sus múltiples expresiones naturales y religiosas. En la Sagrada Escritura encontramos una interesante presentación del amor humano, que evidentemente no está separado de Dios y de su palabra, y que por tanto no puede ser considerado siempre como simplemente profano; pero este amor es vivido con sus manifestaciones de la existencia en la esfera natural, como la familia, la amistad, la solidaridad, aun cuando estas realidades sean consideradas como sagradas. Además, la Biblia habla también del amor egoísta, con sus manifestaciones eróticas. Así pues, por necesidad de una mayor claridad en nuestra exposición podemos y debemos distinguir entre el amor religioso o sobrenatural y el amor simplemente natural.

1. EL AMOR ES FUENTE DE FELICIDAD. El Qohélet, expresión de la sabiduría humana que ha conseguido domeñar las pasiones, presenta el amor natural con cierto despego, considerándolo como uno de los momentos importantes y una de las expresiones vitales de la existencia junto con el nacimiento y la muerte *(Qo 3,8), para mostrar que todo es* vanidad (Qo 1,2ss) y que en el fondo el hombre no conoce, esto es, no realiza la experiencia profunda ni del amor ni del odio (Qo 9,1.6). No todos los autores del AT, sin embargo, resultan tan pesimistas; más aún, algunos sabios presentan el amor como fuente de gozo y de felicidad. La siguiente sentencia sapiencial es muy significativa a este propósito: "Más vale una ración de verduras con amor que buey cebado con odio" (Prov 15,17). El secreto de la felicidad humana radica en el amor, y no en la abundancia de bienes, en la riqueza o en el poder; por esta razón se declara bienaventurados a aquellos que mueren en el amor (Si 48,11).

2. EL AMOR EGOÍSTA. Pero no todas las manifestaciones concretas del amor humano llevan consigo gozo y felicidad, puesto que no siempre se trata de la actitud nobilísima de la apertura y del don de sí a otra persona; algunas veces los términos examinados indican placer, erotismo, pasión carnal, y por tanto egoísmo.

La Biblia conoce, igualmente, estas expresiones del amor humano.

a) *Amor a la comida, al dinero, a los placeres.* En la historia de los patriarcas, cuando se describe la escena de la bendición de Jacob por parte de su padre, se habla varias veces del plato sabroso de carne, amado por Isaac (Gén 27,4.9.14). En otros pasajes bíblicos se alude al amor al dinero. El profeta Isaías denuncia la corrupción de los jefes de Jerusalén, puesto que aman los regalos y corren tras las recompensas, cometiendo por ello abominaciones e injusticias (Is 1,23). Qohélet estigmatiza el hambre insaciable de dinero y de riquezas: el que ama esas realidades, nunca se ve pagado (Qo 5,9). El sabio anónimo del libro de los Proverbios sentencia: "Estará en la miseria el que ama el placer, el que ama el vino y los perfumes no se enriquecerá" (Prov 21,17). Por su parte, el Sirácida declara que el amor al oro es fuente de injusticia, y por tando de perdición (Si 31,5).

b) *El amor sexual.* En el AT no sólo encontramos un lenguaje rico y variado sobre el amor sexual, no raras veces de carácter erótico, sino que se describen escenas de amor carnal y pasional. En estos casos el amor indica la atracción mutua de los sexos con una muestra evidente de su aspecto espontáneo e instintivo. No pocas veces, sin embargo, el vocabulario erótico es utilizado por los profetas en clave religiosa, para indicar la idolatría del pueblo de Dios.

En la historia de la familia de Jacob no sólo se nos informa de la pasión de Rubén, que se une sexualmente a una concubina de su padre (Gén 35,22), sino que se narra detalladamente la escena del enamoramiento de Siquén por Dina; éste raptó y violentó a la hija de Jacob, luego se enamoró de la joven y quiso casarse con ella; pero los hermanos de Dina, para vengar la afrenta, mataron con una estratagema a todos los varones de aquella ciudad cananea (Gén 34,1-29).

Si la acción de Siquén es considerada como una infamia, ya que fue violada una doncella de Israel, la pasión de Amnón por su hermanastra Tamar es realmente abominable. Pero la acción violenta y carnal de Siquén dio origen a un amor profundo, mientras que en el caso del hijo de David el acto violento contra la hermana engendró el odio después de la satisfacción sexual, por lo que Tamar fue echada del tálamo y de la casa después de sufrir la afrenta, a pesar de que le suplicó al hermano criminal que no cometiera tal infamia, peor aún que la primera (2Sam 13,1-18). El comportamiento desvergonzado de Amnón constituye uno de los ejemplos más elocuentes de un amor sexual pasional, sin el más mínimo elemento espiritual; se trata de un amor no humanizado, expresión únicamente libidinosa, y por tanto destinado a un desgraciado epílogo.

En la historia de la familia de David el autor sagrado no aprueba los amores de Salomón por las mujeres extranjeras; no tanto por su aspecto ético, es decir, el hecho de tener demasiadas mujeres y concubinas (en total, mil mujeres), sino más bien por las consecuencias religiosas de tales uniones, que fueron causa de idolatría y de abandono del Señor, el único Dios verdadero (1Re 11,1-13).

En este contexto de amor carnal hay que aludir a la pasión de la mujer de Putifar; esta egipcia, enamorada locamente de José, guapo de forma y de aspecto, le tentó varias veces, invitándole a unirse con ella. Ante las sabias respuestas del joven esclavo, el amor libidinoso se transformó en odio y en calumnia, por lo que fue la causa del encarcelamiento del casto hebreo (Gén 39,6-20).

c) *La embriaguez del amor erótico.* Los libros sapienciales hablan en más de una ocasión del amor libertino, presentándolo en toda su fascinación, para invitar a mantenerse lejos de él, ya que es causa de muerte. La descripción de la seductora, la mujer infiel; la cortesana, astuta y bulliciosa, que invita al joven inexperto a embriagarse de amor con ella, se presenta como un boceto pictórico de gran valor artístico (Prov 7,6-27). Esta mujer sale de casa en medio de la noche y, acechando en las esquinas de la calle, aguarda al incauto, lo atrae hacia sí, lo abraza y le dirige palabras seductoras: "He ataviado mi lecho con tapices, con finas telas de Egipto; he perfumado mi cama con mirra, áloe y cinamomo. Ven, embriaguémonos de amor hasta la mañana, gocemos de la alegría del placer" (Prov 7,16-18). Estas expresiones acarameladas e insistentes embaucan al joven y lo seducen con la lisonja de sus labios (vv. 20ss) [/ Proverbios].

El / Sirácida exhorta no solamente a estar en guardia ante los celos por la mujer amada, sino también a evitar la familiaridad con la mujer licenciosa y con la mujer ajena; sobre todo invita calurosamente a evitar a las prostitutas y a no dejarse seducir por la belleza de una mujer, ya que su amor quema como el fuego (Si 9,1-9).

d) *El amor desordenado a sí mismo y al mundo.* En el NT se pueden observar severas advertencias a ponerse en guardia ante el amor desordenado a la gloria terrena, al egoísmo, a las ambiciones de este mundo. Jesús condena la actitud de los hipócritas, que sólo desean el aplauso y la vanagloria, que realizan obras de justicia con la única finalidad de obtener la admiración de los otros (Mt 6, 2.5.16). Este amor a la publicidad y a los primeros puestos es típico de los escribas y de los fariseos (Mt 23,6; Lc 11,43; 20,46).

Todavía parece más severa la condenación del amor al mundo y a sus concupiscencias, es decir, la carne, la ambición y las riquezas; esta búsqueda ávida de las realidades mundanas para fomentar el egoísmo impide la adhesión al Dios del amor: "No améis al mundo ni lo que hay en él. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, las pasiones carnales, el ansia de las cosas y la arrogancia, no provienen del Padre, sino del mundo" (1Jn 2,15-16). El mundo ama y se deleita en esas realidades, expresión del egoísmo y de las tinieblas (Jn 15,19). Santiago proclama que el amor al mundo, y particularmente el adulterio, hacen al hombre enemigo de Dios (Sant 4,4). Pablo deplora que Demas lo haya abandonado por amor al siglo presente, o sea, al mundo (2Tim 4,10). El que se deja seducir por el mundo, expresión de la iniquidad, se encamina hacia la perdición, ya que no ha acogido el amor a la verdad, es decir, la palabra del evangelio (2Tes 2,10). El autor de la segunda carta de Pedro presenta a los falsos profetas esclavos de la carne, sucios e inmersos en el placer (2Pe 2,13). Estas personas egoístas serán excluidas de la Jerusalén celestial, es decir, del reino de la gloria divina (Ap 22,15).

En los evangelios Jesús invita a sus discípulos a guardarse del peligro del amor exagerado a la propia persona: el que pone su vida en primer lugar y la considera como el bien supremo que hay que salvaguardar a toda costa, aunque sea en contra de Cristo y de su palabra, ése está buscando su propia ruina: "El que ama su vida la perderá; y el que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna" (Jn 12,25). Para salvar la propia vida hay que estar dispuestos a perderla en esta tierra por el Hijo de

Dios y por su evangelio (Mc 8,35 y par). Los mártires de Cristo han hecho esta opción, y por eso viven en la gloria de Dios (Ap 12,11).

3. LA AMISTAD. La Biblia conoce la dimensión erótica del amor, pero habla sobre todo de su aspecto verdaderamente humano, concretado en la amistad, en el don de sí mismo, en la vida por la persona amada. La amistad representa realmente la expresión más noble del amor y es posible únicamente a un ser racional. Sólo entre personas puede reinar la amistad. En la Sagrada Escritura, aunque no encontremos tratados completos sobre la amistad humana, sí encontramos frecuentes referencias a su fenomenología y se nos presentan ejemplos poco comunes de auténtica y profunda amistad.

a) *Modelos de amistad.* La Biblia nos presenta ante todo ejemplos concretos de amistad profunda entre personas que se quieren de forma espontánea y en el sentido más real de la palabra; en estos modelos el amor envuelve a todo el ser humano, a menudo hasta el riesgo de la propia vida. En el AT uno de los ejemplares más célebres y elocuentes de la auténtica amistad lo encontramos en la historia trágica del atormentado rey Saúl; su hijo mayor quería fuertemente, hasta estar dispuesto a dar su vida por él, a David, a pesar del odio con que lo trataba su padre. Cuando Jonatán vio a este joven héroe en presencia del rey con la cabeza del gigante Goliat en la mano, "quedó prendado de David, y Jonatán comenzó a amarlo como a sí mismo" (1Sam 18,1); por eso hizo un pacto con el hijo de José, "porque lo amaba como a sí mismo", y le regaló "su manto, sus vestidos y hasta su espada, su arco y su cinturón" (1Sam 18,3s).

El amor de Jonatán a David no fue sólo de orden sentimental, sino que se manifestó muy en concreto; en efecto, cuando su padre decidió matar a su amigo, le avisó para que estuviera atento e intercedió en favor suyo con unas palabras tan convincentes que hizo renunciar al rey a sus propósitos homicidas (1Sam 19,1-7). Como consecuencia de las persecuciones de Saúl, Jonatán tuvo que ayudar a huir a su amigo, enfrentándose con la ira de su padre, que llegó a lanzar contra él su lanza por haber defendido a David (1Sam 20). En aquella ocasión los dos amigos hicieron un nuevo pacto: "Jonatán reiteró su juramento a David por el amor que le tenía, pues le amaba como a sí mismo" (1Sam 20,17). Antes de separarse, los dos amigos se besaron y lloraron juntos, hasta que David llegó al paroxismo; Jonatán entonces dijo a su amigo: "Vete en paz. En cuanto al juramento que hemos hecho en nombre del Señor, que el Señor esté siempre entre tú y yo, entre mi descendencia y la tuya" (1Sam 20,42). El llanto, el ayuno y la lamentación de David por la muerte de Jonatán ilustran de la forma más elocuente su tierno y profundo afecto por el amigo (2Sam 1,11s): "Estoy angustiado por ti, hermano mío, Jonatán, amigo queridísimo; tu amor era para mí más dulce que el amor de mujeres" (2Sam 1,26).

En el NT encontramos modelos de amistad no menos significativos. Advirtamos que en él se registran varios casos de amistad humana, no siempre profunda (cf Lc 7,6; 11,5ss; 14,12; 15,6.9.29; He 10,24; 19,31; 27,3). No pocas veces esos amigos demuestran un amor débil y muy quebradizo, ya que se transformarán en perseguidores (Lc 21,16); en efecto, su amistad carece a menudo de raíces profundas, como la que había entre Herodes y Pilato (Lc 23,12). De un tenor análogo era la amistad servil de los funcionarios romanos por el emperador, aun cuando el título que más ambicionaban era el de "amigos del césar",

mientras que la amenaza más grave para ellos era la acusación de no ser amigos del emperador (Jn 19,12).

Pero los evangelios nos hablan además y sobre todo de la amistad sólida de Jesús y de sus discípulos con expresiones muy elocuentes, especialmente en el último de estos libros. En efecto, Juan presenta a Jesús tratando de este tema en sus discursos de la última cena, y piensa en el maestro como modelo de la amistad profunda y concreta que llega hasta el don de la vida: "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su señor; yo os he llamado amigos porque os he dado a conocer todas las cosas que he oído a mi Padre" (Jn 15,13-15). En el cuarto evangelio se presentan igualmente otros ejemplos de verdadera amistad hacia Jesús: Simón Pedro amó realmente a su maestro y pudo declarar con sinceridad que estaba dispuesto al martirio por él, aunque presumiendo de sus fuerzas, ya que llegó a renegar de Cristo (Jn 13,37s). Pedro, después de la resurrección de Jesús, confesó con humildad y verdad su amor profundo y sincero por el Señor (Jn 21,15ss). A pesar de la debilidad de su traición (Jn 18,17s.25ss), Pedro acudió inmediatamente a la tumba del Señor en la mañana de pascua, cuando le informaron del supuesto robo de su cuerpo (Jn 20,2ss). Pero el modelo del amigo fiel de Cristo en el cuarto evangelio es el discípulo amado, que vivió en profunda intimidad con el Hijo de Dios (Jn 13,23ss), siguió siempre al maestro, incluso durante su pasión hasta el Calvario (Jn 18,15ss; 19,26s; 21,20), y corrió velozmente al sepulcro de Jesús apenas María Magdalena llegó con la desconcertante noticia del robo del cadáver de Jesús (Jn 20,2ss). Y no sólo ellos, sino que también los demás discípulos fueron considerados como amigos por Jesús (Lc 12,4; Jn 15,14s); ellos perseveraron, efectivamente, en el seguimiento del maestro durante sus correrías apostólicas (Lc 22,28).

Finalmente, a propósito del tema de la amistad, no hemos de omitir una alusión a la exhortación de Jesús —realmente original— de hacerse amigos con la riqueza, aunque injusta, para ser acogidos en las moradas eternas (Lc 16,9). Con este *loghion* el Señor enseña que con la limosna y el socorro a los necesitados nos hacemos amigos de los pobres, que son quienes tienen el poder de introducir a los ricos en el reino celestial.

b) *Valor inestimable de la amistad.* El afecto profundo, el amor tierno y fuerte entre dos personas, es considerado por la Biblia como un bien imposible de pagar, como un tesoro preciosísimo. La elegía de David por su amigo Jonatán exalta la dulzura y el valor extraordinario de la amistad: "Tu amor era para mí más dulce que el amor de mujeres" (2Sam 1,26). Esta sentencia merece nuestra atención, ya que demuestra cuán valioso y beatificante es el amor entre los amigos: produce mayor felicidad que el amor conyugal. Generalmente, el amor en el matrimonio es considerado como la forma más perfecta y más completa, como la expresión más profunda del don de sí mismo en el amor; en el matrimonio realmente se manifiesta el amor de forma plena, en cuanto que se tiene una comunión profunda, no sólo de los corazones, sino también de los cuerpos. Pues bien, David proclama que su amistad con Jonatán era más dulce y maravillosa que el amor conyugal.

En realidad, el amigo verdadero ama en todas las circunstancias, en la prosperidad y en la desdicha (Prov 17,17): "Un amigo fiel es escudo poderoso; el que lo encuentra halla un tesoro. Un amigo fiel no se paga con

nada, no hay precio para él. Un amigo fiel es bálsamo de vida, los que temen al Señor lo encontrarán" (Si 6,14-16). En tiempos de infortunio los amigos consuelan, como sucedió en el caso de Job, probado duramente por el Señor (Job 2,11). Por esa razón no hay que abandonar nunca al amigo (Prov 27,10; Si 9,10), ni mucho menos engañarlo con mentiras (Si 7,12); sobre todo, hay que estar en guardia para no traicionarlo por ningún motivo (Si 7,18). El apóstol Judas Iscariote traicionó, por desgracia, a su amigo y maestro por dinero (Mt 26,14ss y par).

Dado el valor inestimable de la amistad, la pérdida de los amigos no puede menos de ser fuente de dolor y de tristeza. Job, además de las pruebas indescriptibles, de las desgracias de todo tipo y de la enfermedad horrenda, saboreó la amargura del abandono de los amigos, y por ello se lamenta: "Tienen horror de mí todos mis íntimos, los que yo amaba se han vuelto contra mí" (Job 19,19). Análoga es la experiencia por la que atravesó el salmista: "Mis compañeros, mis amigos se alejan de mis llagas; hasta mis familiares se mantienen a distancia" (Sal 38,12). "Alejaste de mí a mis amigos y compañeros, ahora mi compañía es sólo la tiniebla" (Sal 88,19). Los sabios enumeran algunas causas de la pérdida de la amistad: la difamación (Prov 16,28), la promesa no cumplida (Si 20,23), la recriminación o el insulto (Si 22,20), la traición de los secretos del amigo (Si 22,22; 27,16-21). En la historia de los primeros reyes de Israel encontramos la descripción del cambio de la amistad al odio debido a la envidia por el aumento del prestigio de la persona anteriormente querida. Saúl se aficionó a David cuando este joven llegó a su corte; él encontró benevolencia ante los ojos del rey (1Sam 16,21ss). Pero cuando el hijo de Jesé comenzó a realizar hazañas admirables contra los filisteos para la salvación de Israel y todo el pueblo se puso a aplaudir al joven héroe, Saúl sintió envidia, se enfadó profundamente e intentó varias veces matarlo (1Sam 18,5ss), ya que lo consideraba como un rival, como un enemigo (1Sam 18,29). En realidad, el amor puede transformarse en odio y es posible recibir mucho daño incluso de los amigos (Zac 13,6).

c) *Verdaderos y falsos amigos.* En realidad, no todas las amistades se muestran profundas y auténticas; existen verdaderos y falsos amigos. Algunos profetas no dan la impresión de querer fomentar la amistad, ya que exhortan a no fiarse de los amigos (Miq 7,5) o hablan de sus emboscadas y de sus engaños arteros (Jer 9,3; 20,10). El Sirácida se muestra menos pesimista, aunque reconoce que existen amigos falaces (Si 33,6), y exhorta a ser cautos en las amistades (Si 6,17), a no fiarse del primero que llega y ponerlo a prueba antes de darle confianza, ya que algunos se muestran amigos sólo por conveniencia o por interés y pueden transformarse en enemigos con facilidad (Si 6,7-12; 37,5). El verdadero amigo no se revela en la prosperidad, sino sólo en la adversidad (Si 12,8s); en esa ocasión mostrará su piedad para con el amigo desgraciado (Job 6,14). En efecto, hay amigos sólo de nombre (Si 37,1), que en el tiempo de la tribulación se esfuman (Si 37,4), sobre todo si la amistad tenía su fundamento en el dinero y el poder (Prov 19,4.6). El amigo verdadero es un tesoro que no tiene precio (Si 6,15); por eso su pérdida es causa de sufrimiento mortal: "¿No es una pena indecible cuando un compañero o amigo se torna enemigo?" (Si 37,2).

Ese amargo cáliz de la traición a la amistad tuvo que saborearlo también el Hijo de Dios hecho hombre: uno de sus discípulos más íntimos, uno de

los apóstoles, le traicionó; fue tal el dolor por este gesto infame, que Jesús se sintió profundamente excitado en su espíritu, cuando estaba para denunciar al traidor (Jn 13,21).

La *amistad política* no parece desinteresada; en efecto, aunque los Macabeos buscaron y apreciaron la de los romanos (1Mac 8,17; 12,1ss; 14, 16ss; 15,15ss; 2Mac 4,11) y la de otros reyes helenistas (1Mac 10, 15ss.59ss), este apoyo y esta simpatía estaban provocados por el poder militar de los "amigos" (1Mac 8,1ss) y tuvieron como epílogo la ocupación de Palestina por parte de esos aliados, que quitaron la libertad a los judíos. Al contrario, una figura de auténtica amistad es la que representa el *amigo de bodas.* La Escritura habla de él en la historia de Sansón (Jue 14,20; 15,2.6) y en el contexto del último testimonio de Juan Bautista (Jn 3,29). El amigo del esposo es una figura muy importante en la celebración del matrimonio entre los judíos; es el *šošbîm,* el que tenía que preparar a la esposa, conducirla hasta el esposo y controlar las relaciones sexuales de la joven pareja.

d) *Cómo conquistar y cultivar la amistad.* El amor y la amistad tienen un valor incalculable; pero estos tesoros no llueven del cielo, sino que han de descubrirse, buscarse y conquistarse. Además, la flor maravillosa de la amistad, una vez que ha brotado y despuntado, necesita cultivarse. Los libros sapienciales contienen preciosas advertencias en este sentido, que no han perdido absolutamente nada de su valor en nuestros días, después de más de dos mil años. He aquí las sentencias más significativas sobre este tema: "El que encubre la falta cultiva la amistad" (Prov 17,9); el que se comporta con humildad y modestia, encuentra gracia ante la mirada del Señor y es amado por los hombres (Si 3,17s); el que visita a los enfermos se sentirá querido por ellos (Si 7,35), lo mismo que el que ayuda al necesitado (Si 22,23). Por consiguiente, la amistad se conquista amando concretamente al prójimo.

El Sirácida exhorta a cultivar la amistad, haciendo bien al amigo y comprometiéndose en su ayuda (Si 14,13). No hay que dar crédito a las murmuraciones contra los amigos, sino que hay que buscar la verdad, ya que a menudo se trata de calumnias (Si 19,13ss); más aún, hay que defender al amigo (Si 22,25), hay que aficionarse a él y serle siempre fiel (Si 27,17). Finalmente, no hay que tener miedo de perder el dinero por el amigo (Si 29,10); la amistad es un bien inmensamente superior a las riquezas materiales.

e) *El gesto de la amistad: el beso.* En la Biblia se habla a menudo del beso, el gesto que expresa amor. No sólo se besan los padres y los hijos (Gén 27,26s; 50,1; Tob 10,13), sino también los parientes: Jacob besó a su prima Raquel; Labán abrazó y besó a su sobrino (Gén 29,13); Esaú corrió al encuentro de su hermano Jacob, lo abrazó y lo besó (Gén 33,4); Jacob abrazó y besó a los hijos de José (Gén 48,10); Moisés besó a su suegro Jetró (Éx 18,7), lo mismo que Edna a su yerno Tobías (Tob 10,13). Este gesto de afecto fue también el de Samuel con el joven Saúl, después de consagrarlo como rey de Israel (1Sam 10,1).

Evidentemente, los besos son deseados y dados sobre todo por los enamorados; por eso el Cantar de los Cantares se abre con esta expresión: "¡Que me bese con los besos de su boca!" (Cant 1,2). No existe otro gesto más dulce entre dos personas que se aman (Prov 24,26), lo mismo que no hay monstruosidad mayor que el beso del enemigo (Prov 27,6). Judas Iscariote se precipitó en este abismo cuando con un beso entregó a su ami-

go y maestro (Mc 14,43-45 y par).

El beso es realmente el signo más normal de la amistad y del amor. Por esta razón Jesús reprocha a su anfitrión Simón por no haberle dado un beso y no haberle mostrado ningún amor, mientras que la pecadora cubrió de besos sus pies, revelando el amor profundo de su corazón al Señor (Lc 7,45). Entre los primeros cristianos el beso era el gesto normal de saludo, de manera que Pablo termina algunas de sus cartas invitando a los fieles a darse el beso santo (cf Rom 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,13; 1Tes 5,26). En 1Pe 5,14 encontramos la significativa expresión: "Saludaos mutuamente con el beso del amor fraternal".

4. EL AMOR EN LA FAMILIA. En la gama de manifestaciones del amor natural, la Biblia reserva un lugar de primer plano al amor dentro de la familia. Las expresiones tiernas y cariñosas de afecto entre los novios, el amor fuerte entre los esposos, las demostraciones concretas de amor entre padres e hijos encuentran un largo y profundo eco en los libros de la Sagrada Escritura.

a) *El noviazgo, tiempo de amor.* La literatura profética utiliza el símbolo del noviazgo como tiempo de amor para evocar la experiencia religiosa del / éxodo, cuando Israel se vio seducido por el Señor, lo siguió espontáneamente y cantó de gozo (Os 2,16s). Aquel período tan feliz estuvo marcado por el amor y por la adhesión total al Señor (Jer 2,2). El lenguaje de los profetas en estos pasajes y en otros análogos tiene un claro significado religioso; pero se basa en la experiencia humana del noviazgo, período encantador de ternura y de amor, tiempo de perfume y de fragancia, marcado por el despuntar del amor, por la apertura del corazón a la persona deseada. En la historia de algunos célebres personajes de la Biblia se hace alguna breve alusión al período que precedió a su matrimonio, poniendo de relieve el nacimiento del amor a la mujer con que habrían de casarse. En el corazón de Jacob, por ejemplo, se encendió un fuerte y grande amor a Raquel; para poder casarse con ella se puso al servicio de su padre, su propio tío Labán, durante siete años, "que le parecieron unos días, tan grande era el amor que le tenía" (Gén 29,17-20). También la historia no menos aventurada de Tobías está marcada por el amor de este joven a la que habría de ser su esposa: "Cuando Tobías oyó lo que le dijo Rafael y que Sara era de su raza y de la casa de sus padres, se enamoró de ella" (Tob 6,19).

El / Cantar de los Cantares se presenta sin ninguna duda como una celebración poética del noviazgo, aunque parecen legítimas las dos lecturas, una en clave de amor natural y la otra en perspectiva religiosa. Más aún, quizá las dos visiones estén presentes en dicha obra, y por tanto haya que interpretar el texto en un doble nivel, o sea, como un poema sobre el amor humano de dos novios y como el canto del amor del Señor y de Israel durante el período que precedió a su matrimonio, sancionado con la alianza del Sinaí. En este libro podemos saborear toda la frescura y la dulzura del amor de dos corazones que viven el uno para el otro, de dos personas que desean apasionadamente unirse de la forma más compleja y que por eso se buscan sin descanso y no desisten hasta el encuentro beatificante y el abrazo embriagador. Este poema de amor está ambientado en el campo durante la primavera, la estación de las flores y de los aromas de la vegetación, en un clima de alegría y de canto, el más adecuado para el noviazgo, el tiempo del amor fresco e impetuoso, como la irrupción de la vida (Cant 2,10ss;

6,11; 7,13s). El Cantar se abre con el anhelo del beso, de las caricias y del encuentro con la persona amada, para saciarse de la felicidad de amar (Cant 1,1-4). Pero este deseo tan ardiente, para poder apagarse, exige la búsqueda: "Dime tú, amor de mi vida, dónde estás descansando, dónde llevas el ganado al mediodía" (Cant 1,7). En el corazón de la noche la novia, enferma de amor (Cant 2,5; 5,8), se levanta del lecho, recorre las calles y las plazas de la ciudad en busca del amado de su corazón (Cant 3,1-3), y no desiste ni siquiera ante los golpes y los ultrajes (Cant 5,5-9). Los dos enamorados se aprecian y se desean, se elogian y se admiran, viviendo en un clima de dulce ensueño (Cant 1,9-2,3.8-14; 4,1-16; 5,10-16; 6,4-7,10). La novia salta de gozo al oír la voz del amado, y éste a su vez invita a la que ama a que le muestre su rostro encantador y le haga oír su voz melodiosa (Cant 2,4-14). En realidad, los dos enamorados viven el uno para el otro: "Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant 2,16; 6,3). Se anhelan apasionadamente: "Yo soy de mi amor y su deseo tiende hacia mí" (Cant 7,11). Su ardor es fuego inextinguible: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque es fuerte el amor como la muerte; inflexibles, como el *se'ol,* son los celos. Flechas de fuego son sus flechas, llamas divinas son sus llamas. Aguas inmensas no podrían apagar el amor, ni los ríos ahogarlo. Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería despreciado" (Cant 8,6s). Por esa razón la felicidad de los dos novios se alcanza en el encuentro, en el abrazo y en la unión indisoluble del matrimonio (Cant 3,4; 8,3).

b) *El amor conyugal.* Efectivamente, también para la Biblia el noviazgo tiende a la unión matrimonial; el amor tierno y ardiente de los primeros encuentros libres, la mutua búsqueda de los dos enamorados encuentra su feliz coronación en el matrimonio, donde el amor de los dos esposos alcanza la estabilidad y la maduración plena y fecunda. El grito de gozo de Adán por el don divino de la compañera inseparable de su vida, carne de su carne y hueso de sus huesos, insinúa la felicidad de la primera pareja que se deriva del amor conyugal (Gén 2,22-24). Pero la Sagrada Escritura no siempre pone de relieve la importancia del amor en la vida conyugal; a menudo resalta más la relación sexual o el atractivo-pasión que el don de sí en el amor (cf Gén 3,16; 12,10ss). Este factor del amor destaca sobre todo en la historia de las mujeres desgraciadas o por ser estériles o porque se sienten poco amadas por sus esposos, enamorados de otras mujeres. Jacob amó a Raquel más que a Lía; esta última esperó que su marido la amaría cuando le dio hijos (Gén 29,30.32.34). Ana, la futura madre de Samuel, aunque estéril, era amada por su marido más que la otra mujer (1Sam 1,5-8). Del rey Roboán se narra que amó a la hija de Absalón más que a sus otras mujeres y concubinas (2Crón 11,21). La legislación mosaica considera el caso del hombre con dos mujeres, una de las cuales es menos amada que la otra (Dt 21,15-17). El éxito fabuloso de Ester comenzó con el amor preferencial del rey Asuero por aquella judía, que fue constituida reina (Est 2,15ss).

Además de estos casos de amor de predilección, en la Biblia encontramos otras referencias al amor conyugal, y no pocas veces para exaltarlo. La descripción del matrimonio de Isaac concluye con la indicación de su amor por su esposa Rebeca, fuente de consuelo y de felicidad (Gén 24,67). Las mujeres filisteas de Sansón insisten en el amor que les tiene su marido para lograr que les reve-

le secretos importantes (Jue 14,16; 16,15). En la historia de David se nos informa no sólo de que la hija del rey Saúl se enamoró de este joven héroe (1Sam 18,20), sino que se casó con él y que lo amaba (1Sam 18,27s). Pero Mical fue entregada como esposa a Paltiel, después de la fuga de David; este segundo marido la amó tiernamente, la acompañó y la siguió llorando continuamente cuando el nuevo rey de Israel pretendió su restitución (2Sam 3,13-16). La experiencia de Oseas, aunque reviste un profundo significado religioso para ilustrar concretamente el amor del Señor a su esposa Israel, se resiente ciertamente de un drama conyugal personal: el profeta tomó por esposa y amó a una prostituta, que, desgraciadamente, no se mantuvo fiel al marido (Os 1,2ss; 3,1ss).

Los sabios de Israel exhortan a amar profunda e intensamente a la propia mujer para experimentar gozo y felicidad: "Goza de la vida con la mujer que amas" (Qo 9,9). El embriagador amor conyugal hará superar las asechanzas y las seducciones de las prostitutas, más allá del peligro de la infidelidad: "Bendita sea tu fuente, y que te regocijes en la mujer de tu juventud: cierva amable y graciosa gacela, sus encantos te embriaguen de continuo, siempre estés prendado de su amor. ¿Por qué, hijo mío, desear a una extraña y abrazar el seno de una desconocida?" (Prov 5,18-20).

c) *El amor a los hijos.* El matrimonio en la Biblia fue instituido por el Señor para la fecundidad y la procreación, además de para la plenitud y la felicidad de los esposos. La bendición de Dios a la primera pareja humana muestra sin equívocos esta finalidad del amor conyugal (Gén 1,28). Por consiguiente, los hijos aparecen como el fruto del amor de los padres. Pero este amor no se agota en la procreación, sino que continúa todo el tiempo de la existencia. En la Sagrada Escritura está documentado este sentimiento o virtud, alma de la felicidad familiar. La conmovedora descripción dramática del sacrificio de Isaac por medio de su padre subraya fuertemente el amor de Abrahán a la víctima que tiene que inmolar en holocausto al Señor; se trata de su hijo, de su único hijo, tan amado (Gén 22,2). En la familia de Isaac encontramos una profunda divergencia entre los dos cónyuges: el padre amaba al primogénito Esaú, mientras que la madre prefería a Jacob (Gén 25,28). El amor preferencial de Jacob por José fue la causa del odio profundo de los demás hijos contra el hermano (Gén 37,3ss). Un amor análogo es el que profesa este patriarca a su hijo más pequeño, Benjamín, que le dio Raquel, su mujer predilecta (Gén 44,20). Por el contrario, David amaba mucho a su primogénito Amnón; por esta razón se mostró débil, disimulando el delito execrable de su hijo contra su hermana Tamar (2Sam 13,21). Quizá por este motivo, es decir, para no verse cegados por el amor, los sabios de Israel exhortan a los padres a un amor viril y sin debilidades para con los hijos, a no rechazar la vara y fomentar la disciplina, a usar la correa contra los indisciplinados, a reprochar a los que se equivocan (Prov 3,12; 13,24; Si 30,1). El Cristo glorioso, el testigo fiel, se inspira en esta doctrina cuando ordena escribir a la Iglesia de Laodicea que él reprocha y castiga a los que ama (Ap 3,19).

El amor tierno y fuerte dentro de la familia es ciertamente un bien de un valor incalculable; constituye una ayuda poderosa para superar las crisis más profundas y también para vencer la desesperación. La Biblia nos habla de la experiencia de Sara, una mujer tremendamente desgraciada por la muerte de sus siete maridos,

que fallecieron todos ellos la primera noche de bodas, antes de haber podido consumar el matrimonio. Presa de la desesperación, Sara, la futura esposa de Tobías, estaba pensando en el suicidio, pero el pensamiento de ser la hija única y tan querida de sus padres le dio fuerzas para superar esta loca tentación (Tob 3,10).

Hablando del amor familiar, no podemos omitir al menos una alusión a la conmovedora historia de Rut, la moabita, modelo de amor fuerte y concreto a la madre de su marido, una nuera excepcional que amó a la suegra más que sus siete hijos (Rut 4,15). Finalmente, en este contexto vale la pena señalar también el amor del esclavo a su amo y a la mujer que se le ha dado durante su esclavitud (Éx 21,5; Dt 15,16).

d) *El amor dentro del clan.* El amor familiar nos invita a recordar, aunque sólo sea sucintamente, a la gran familia de la raza o tribu o clan, a la que el israelita se muestra muy apegado y en la que está profundamente arraigado. El hebreo ama sinceramente a su pueblo y por él está dispuesto a hacer grandes sacrificios y a exponerse al peligro. Tobías, en sus largas y detalladas instrucciones a su hijo, no deja de exhortarle a amar a sus parientes y a su pueblo (Tob 4,13). Se presenta a Mardoqueo como un modelo de este amor; él buscaba el bien de su pueblo y tenía palabras de paz con todos los de su estirpe; por eso le amaban todos los hermanos (Est 10,3). Semejante amor del pueblo se recuerda igualmente en el caso del joven héroe que mató al gigante Goliat y derrotó a los ejércitos filisteos: "Todos en Israel y Judá querían a David" (1Sam 18,22).

En la redacción lucana de la curación del siervo del centurión, el tercer evangelista pone en labios de los mensajeros judíos la frase siguiente: "Ama a nuestra raza y nos ha edificado una sinagoga" (Lc 7,5). Estas personas insisten en el amor del funcionario helenista al pueblo hebreo para estimular a Jesús a que realice el milagro que se le pide.

III. EL AMOR RELIGIOSO O SOBRENATURAL DEL HOMBRE. Si en la Biblia encontramos una amplia y significativa presentación del amor humano, en ella tenemos sobre todo la descripción del amor en su dimensión religiosa. Con este concepto entendemos no solamente el amor que tiene por objeto a Dios, sino también el amor al prójimo tal como lo manda el Señor en la Sagrada Escritura y como está fundamentado en su palabra, es decir, el amor anclado en la alianza divina. Efectivamente, tanto el pacto sinaítico como el escatológico carecen del carácter paritario entre contrayentes iguales, puesto que brotan de la elección gratuita por parte del Señor, es decir, de su caridad divina. Estas alianzas están reguladas no sólo por la fidelidad, sino también por las relaciones de amor entre Dios y su pueblo, entre el hombre y el hombre. El precepto del amor, por consiguiente, marca el límite de la ley, ya que postula un orden moral por encima de ella, en cuanto que indica el impulso de atracción espontánea hacia Dios y el prójimo. Por eso el amor invita a superar la concepción jurídica de la alianza y a considerarla como una relación de don y de entrega total a la otra persona, bien sea Dios o bien el hombre. De esta manera el amor, a pesar de ser un precepto divino, más aún, el mandamiento que lleva a la perfección toda la ley del Señor, tiene que verse en una perspectiva de superación de las prescripciones meramente jurídicas, como el alma de unas relaciones profundas y vitales que, aunque basadas en el precepto para ayuda de la libertad, trascienden la imposición.

1. El amor de Dios. El primer objeto del amor religioso del hombre no puede menos de ser Dios, su padre y su creador. Los piadosos salmistas cantan su amor a Dios: "Yo te amo, Señor; tú eres mi fuerza" (Sal 18,2); "Yo amo al Señor, porque escucha el grito de mi súplica" (Sal 116,1). Invitan además a amar al Señor: "Amad al Señor todos sus fieles" (Sal 31,24).

a) *El mandamiento fundamental.* En realidad, el amor a Dios es el primer precepto de la *tôrah,* la ley mosaica. De este modo comienza la oración del *Šĕma':* "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6,4s). En el Deuteronomio encontramos otras exhortaciones a amar al único verdadero Dios, el Señor (Dt 11,1; 30,16). Josué se hace eco de este mandamiento fundamental, y por eso invita al pueblo a amar al Señor, permaneciendo unidos a él y sirviéndole con todo el corazón y con toda el alma (Jos 22,5; 23,11). Con este comportamiento se vive profundamente la alianza y se permanece dentro de su fidelidad.

Los evangelios subrayan este elemento: el amor existencial y total a Dios es el primer mandamiento. La respuesta de Jesús al escriba que le interrogó sobre este punto es clara y explícita: el primer precepto consiste en amar al Señor Dios con todo el corazón, y con toda el alma, y con toda la mente, y con todas las fuerzas (Mc 12,28-30.33 y par). Este amor se demuestra concretamente con la observancia de los mandamientos del Señor (1Jn 5,3; 2Jn 6). Efectivamente, amor significa comunión con Dios, y por tanto conformidad plena con su voluntad (Jn 15,10). El que ama conoce a Dios (1Jn 4,7); pero este conocimiento según el lenguaje bíblico indica vida de comunión profunda, como la que reina entre el Padre y el Hijo, por una parte, y entre el buen pastor y sus ovejas, por otra (Jn 10,14s). Mediante el amor uno permanece profundamente unido a Dios y a su Hijo, es decir, vive en perfecta comunión con la santísima Trinidad (Jn 14,21.23; 15,9s; 17,26; 1Jn 4,12s).

Un amor al Señor tan total y tan profundo no puede ser conquistado por el hombre, sino que es don de Dios, fruto de la circuncisión del corazón (Dt 30,6); podríamos decir que es obra de la gracia divina. David obtiene este don porque amaba a su creador y le cantaba himnos con todo su corazón (Si 47,8). Esta gracia se consigue mediante la sabiduría, que hace al hombre amigo de Dios (Sab 7,14.27). Jesús, en la última noche de su existencia en la tierra, pidió al Padre que concediera a sus discípulos el don de su amor (Jn 17,26).

Israel durante su juventud, en el período de su noviazgo, amó al Señor con ternura y sinceridad. Los profetas / Oseas y / Jeremías cantan este período idílico de la historia del pueblo de Dios, cuando Israel se dejó seducir por el Señor y vivió en intimidad profunda con su Dios (Os 2,16s): "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (Jer 2,2). Pero este amor duró muy poco tiempo (Os 6,4; Sal 78,36), más aún, pronto se hizo adúltero, ya que Israel se prostituyó y anduvo tras otros dioses, con los que se enredó largamente. El Señor, por labios de Oseas, acusa a su esposa de los adulterios perpetrados con las numerosas prostituciones cometidas con sus amantes y la amenaza con el castigo más severo (Os 2,4-15; 3,1ss). Jeremías denuncia la perversidad de esa esposa que se obstina en seguir a sus amantes, los dioses extranjeros (Jer 2,25), buscando el amor lejos del Señor y traicio-

nando continuamente a su esposo (Jer 2,33; cf Is 57,8). Pero el Señor castigará a esos amantes (Jer 22,22), junto con su esposa infiel (Ez 16,35ss). En su estado de desolación, después del severo castigo de Dios, Jerusalén no encuentra un solo consolador entre todos sus amantes, a nadie que venga a enjugar sus lágrimas (Lam 1,2). En realidad, la historia de Israel es una historia de amor creativo y tierno del Señor (Ez 16,4ss), pagado por su esposa con la infidelidad y la prostitución idolátrica (Ez 16,15ss.25ss), cayendo continuamente en abominaciones y desvaríos (Ez 16,20ss).

Jesús acusa sobre todo a los escribas y fariseos de amar a Dios sólo a flor de labios, mientras que su corazón está lejos de él (Mc 7,6 y par). Realmente no aman a Dios (Lc 11,42), es decir, no aman al Padre celestial, no viven para él (Jn 5,42). En el sermón de la montaña (↗ Bienaventuranzas) Jesús proclama que el amor al dinero excluye el amor a Dios; por tanto, el que ama a Dios, no puede servir a mammón, porque el amor y el servicio de Dios son de carácter totalitario y exclusivista (Mt 6,24 y par). El autor del Apocalipsis, en la carta a la comunidad de Éfeso, reprocha la conducta de esta Iglesia al haber abandonado su primer amor por el Señor (Ap 2,4).

El amor a Dios es el don celestial por excelencia que puede conceder el Padre; esta gracia divina se da por medio del Espíritu Santo (Rom 5,5); Pablo y Judas se la desean a sus fieles (2Cor 13,13; Ef 6,23; 2Tes 3,5; Jds 2,21). Efectivamente, con este don se alcanza la felicidad suprema, ya que todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios (Rom 8,28). A éstos Dios les tiene preparados bienes inimaginables (1Cor 2,9). Desgraciadamente, este amor a Dios se enfría en tiempos de persecución en el corazón de muchos; sin embargo, la salvación está reservada a quien persevere hasta el fin (Mt 24,12s).

El amor al Señor se demuestra concretamente guardando su palabra y amando a los hermanos. El autor de la primera carta de Juan es muy explícito en este sentido: el amor a Dios alcanza su perfección en el discípulo que guarda su palabra (1Jn 2,5; 5,3); el que no ama al hermano, a quien ve, no puede amar al Dios, a quien no ve (1Jn 4,20).

La persona que amó de forma perfecta al Padre fue Jesús; lo amó concretamente, llevando a cabo su plan de salvación, haciendo su alimento de la voluntad de Dios (Jn 4,34), obedeciendo hasta el fondo a su mandamiento de beber el cáliz amargo de la pasión (Jn 14,31; 18,11), realizando su obra reveladora y salvífica (Jn 17,4), que alcanza su expresión suprema y perfecta en la cruz (Jn 19,28.30).

b) *Amor y temor de Dios.* La historia de Israel, esposa amada pero adúltera, muestra la necesidad del temor del Señor, es decir, el miedo a caer en la infidelidad. En efecto, el amor de Dios no se agota en la esfera sentimental, sino que afecta a todo el hombre y se concreta en la observancia de su palabra, de sus leyes. Por consiguiente, incluye el temor reverencial a traspasar sus preceptos, a fallar en las cláusulas de la alianza. Por esta razón muchas veces en la Biblia se asocia íntimamente el amor al temor de Dios. En este sentido resulta especialmente claro el pasaje de Dt 10,12s. Este amor y temor del Señor lo demostró Israel rechazando claramente la idolatría, observando los preceptos de Dios y escuchando su voz (Dt 13,2-5; 19,9). En los libros sapienciales encontramos pasajes que ponen en paralelismo el amor y el temor del Señor, mostrando de este modo que se trata de dos realidades muy parecidas (Si 2,15s; 7,29s).

c) *El amor al lugar de la presencia de Dios.* El israelita que se adhiere al Señor y lo ama viviendo su palabra, no se olvida de su ciudad y de su casa, sino que las ama profundamente, ya que es allí donde encuentra a su Dios, experimentando su presencia salvífica en su templo santo. El piadoso hebreo desea ardientemente la visión de Dios en su casa, lo mismo que anhela la cierva las fuentes de agua fresca; allí es realmente donde contempla el rostro del Señor (Sal 42,2ss). El salmista siente un amor apasionado por el templo de Jerusalén, lugar de la gloria divina (Sal 26,8). Sión es la ciudad amada por el Creador, que ha hecho morar en ella su sabiduría (Si 24,11). Por eso el salmista augura prosperidad para todos los que aman a Jerusalén (Sal 122,6), y el profeta invita a la alegría y a la exultación a todos los que la aman, ya que el Señor está a punto de inundarla de paz (Is 66,10ss). El templo suscita igualmente el amor tierno del piadoso israelita (Sal 84,2s). En Ap 20,9 la ciudad amada es la Iglesia, que al final de los tiempos se verá asaltada por Satanás, pero se salvará gracias a una intervención de Dios.

d) *El amor al Hijo de Dios.* El NT, centrado en la persona de Cristo, no podía menos de resaltar el amor a esta persona divina. En el pasaje de la conversión de la pecadora pública (Lc 7,36-50), el tercer evangelista subraya el amor de esta mujer al Señor Jesús, poniéndolo en contraste con la fría acogida de Simeón; aquí se presentan íntimamente unidos el amor y la fe, puestos a su vez en relación con el perdón de los pecados. Jesús exige de su discípulo un amor superior al amor que se tiene al padre, a la madre, al hijo o la hija (Mt 10,37); el tercer evangelista inserta en esta lista a la esposa, a los hermanos y hermanas, y hasta a la propia alma, afirmando que para seguir a Cristo hay que odiar a estas personas, esto es, que el amor a Jesús tiene que ocupar el primer puesto de forma indiscutible (Lc 14,26).

Este amor al Verbo encarnado no es poseído, ciertamente, por los judíos, que se muestran más bien sus enemigos irreductibles (Jn 8,42). Realmente ama a Jesús el que guarda sus mandamientos (Jn 14,15.21), es decir, su palabra (Jn 14,23). Se permanece en el amor de Cristo observando sus preceptos (Jn 15,9s). El maestro reconoce que sus amigos más íntimos lo han amado (Jn 16,27) porque han observado la palabra de Dios dada al Hijo (Jn 17,6ss). Por esta razón, Simón Pedro, a pesar del triste paréntesis de su negativa, puede declarar a Cristo resucitado, que lo examinaba de amor: "Sí, Señor, tú sabes que te amo... Tú lo sabes todo: tú sabes que te amo" (Jn 21,15-17).

En las cartas apostólicas se hace mención en repetidas ocasiones del amor a Cristo. Pablo lanza el anatema, es decir, la excomunión, contra el que no ame al Señor (1Cor 16,22). Pedro recuerda a sus fieles que aman a Jesucristo, aunque no lo vean (1Pe 1,8). El autor de la carta a los Efesios desea la gracia de Dios a todos los que aman al Señor Jesús (Ef 6,24). En efecto, el que ama al Padre, ama también al Hijo que engendró (1Jn 5,1), y por eso se ve colmado de los favores divinos y se verá coronado de gloria en el último día (2Tim 4,8). El que ama a Jesús es amado por el Padre y por el Hijo (Jn 14,21); más aún, se convierte en templo de la santísima Trinidad (Jn 14,23). Por consiguiente, este amor es fuente de la vida, de la verdadera felicidad y de la salvación plena.

e) *El amor de Dios es fuente de felicidad y de gracia.* La Biblia, para estimular el amor del Señor, proclama en varias ocasiones y en diversas

tonalidades los bienes salvíficos que se derivan de esa adhesión total a Dios y a sus preceptos. En el / Decálogo, donde se prohíbe la idolatría, el Señor recuerda que, aunque castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación para quienes lo odian, sin embargo otorga su gracia abundantemente a quienes lo aman y guardan sus mandamientos (Éx 20,5ss; Dt 5,9s). En efecto, el Señor es "el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos" (Dt 7,9; cf Neh 1,5; Dan 9,4). Efectivamente, el Señor guarda a todos los que lo aman, mientras que dispersa a todos los impíos (Sal 145,20). Dios bendice a quien es fiel a su alianza.

Con el amor concreto al Señor, observando y practicando sus decretos, Israel experimentará la bendición y el amor de Dios en la fecundidad de sus familias y de sus rebaños, en la abundancia de los frutos de la tierra y en la salud (Dt 7,13-15). La fertilidad de los campos se presenta como consecuencia de este amor a Dios en la observancia de sus preceptos (Dt 11,13s). De forma análoga, la victoria sobre todas las naciones, incluso las más numerosas y poderosas, dependerá de la prueba de amor de Israel, concretado en la práctica de los mandatos del Señor (Dt 11,22s). Este amor será fuente de prosperidad total y de felicidad plena (Dt 30,6-10) y producirá la vida en abundancia (Dt 30,19s). La experiencia del amor divino, de la gracia y de la misericordia salvífica del Señor está reservada a los fieles y a los elegidos que confían en él y viven en la justicia (Sab 3,9). La exaltación de Israel y la destrucción de sus enemigos está ligada al amor de Dios (Jue 5,31). Amando sinceramente al Señor es cómo los hijos de Abrahán gozarán de tranquilidad, de paz y de gozo en su país, Palestina (Tob 14,7). Los que aman el nombre del Señor tendrán en herencia las ciudades de Judá, habitarán en ellas y gozarán de su posesión (Sal 69,36s). En la experiencia de esta felicidad, los israelitas se verán también acompañados por los extranjeros que se adhieran al Señor para servirle, amando su nombre (Is 56,6s).

Para los sabios de Israel, el don o la gracia más grande que puede dispensar Dios a cuantos lo aman es la sabiduría (Si 1,7s; Qo 2,26). Los salmistas, por su parte, invocan la misericordia y la bendición de Dios, fuente de gozo y de gracia, sobre cuantos aman su nombre y su salvación (Sal 5,12s; 40,17; 70,5; 119,132). El que ama al Señor experimentará su poderosa protección (Si 34,16), como ocurrió con Daniel cuando fue liberado de la fosa de los leones y pudo exclamar: "¡Oh Dios, te has acordado de mí y no has desamparado a los que te aman!" (Dan 14,38), mostrando esa adhesión al Señor con la fidelidad a su pacto y a sus preceptos.

Pablo, en sus cartas, presenta el amor de Dios como el bien supremo y la fuente de la gracia y de la felicidad, de la que no puede separarnos ninguna potencia enemiga (Rom 8,31-39). El que ama de veras a Dios vive en profunda comunión con él (1Cor 8,3), y por eso no hay fuerza alguna que sea capaz de arrebatar este tesoro del amor divino. Dios, Padre bueno y todopoderoso, lo predispone todo para el bien de los que lo aman (Rom 8,28ss) y prepara la corona de justicia, es decir, de gloria, en la parusía para el que ama la manifestación del Señor Jesús, es decir, para el que vive orientado hacia el encuentro final con Cristo (2Tim 4,8). Efectivamente, esta corona de gloria es la que Dios ha prometido a cuantos lo aman y demuestran su amor, venciendo todas las tentaciones del mal (Sant 1,12ss). Los pobres a los ojos del mundo heredarán esa

gloria que Dios tiene prometida para quienes lo aman (Sant 2,5). Este premio, que Dios prepara para sus hijos que lo aman, supera toda capacidad de imaginación (1Cor 2,9). ¿Por qué motivo obtendrá una gloria tan grande el que ama? Porque en el amor divino el cristiano, elegido por el Padre antes de la creación del mundo, vive en la santidad y en la justicia perfecta durante todos sus días (Lc 1,75; Ef 1,3ss).

2. EL AMOR A LA SABIDURÍA Y A LA "TÔRAH". Un aspecto particular del amor religioso, que se subraya sobre todo en los escritos sapienciales, es el amor a la / sabiduría, encarnada en la ley de Moisés. Se trata de un tema afín al anterior, ya que la sabiduría es una realidad divina; es la hija primogénita del Señor, creada antes del mundo y enviada por Dios a Israel para que plante su tienda en medio de su pueblo a fin de instruirle, de adoctrinarle y de revelar su palabra concretada en la *tôrah* (Prov 8,22s; Si 24,3-32).

a) *La invitación al amor.* Los sabios de Israel no se cansan de exhortar, con diversas expresiones y de diferentes maneras, a amar a la sabiduría, mostrando los efectos benéficos de ese amor (Sab 1,1ss): "Adquiere la sabiduría...; no la abandones y ella te guardará, ámala y ella te custodiará" (Prov 4,5-6). La sabiduría no es una realidad imposible de encontrar ni impenetrable, sino que se deja conocer fácilmente en su esplendor incorruptible por cuantos la aman (Sab 6,12). En realidad, el sabio la ha buscado, porque la ha amado y escogido por esposa: "Yo la amé y la busqué desde mi juventud, traté de hacerla mi esposa y quedé prendado de su hermosura" (Sab 8,2).

Este amor a la sabiduría se concreta en el amor a la verdad y a la paz; por eso el profeta exhorta: "Amad la lealtad y la paz" (Zac 8,19). Tan sólo los necios desdeñan este amor a la sabiduría (Prov 18,2), mientras que "el que ama la instrucción ama la ciencia" (Prov 12,1). Con este amor a la sabiduría el hijo alegra el corazón del padre (Prov 29,3).

b) *El amor a la ley mosaica.* La sabiduría divina se ha encarnado en la *tôrah,* la ley dada por Dios a través de Moisés (Si 24,22ss; Bar 4,1); por eso el amor a la sabiduría se demuestra con la adhesión a los preceptos del Señor. El sabio sentencia de este modo: "Amar la sabiduría es guardar sus leyes" (Sab 6,18). El Sal 119 puede considerarse como una exaltación del amor a la ley mosaica, a la palabra de Dios. El autor confiesa que ama esta realidad divina (vv. 159. 163.167), proclama que encuentra su gozo y su salvación en el gran amor a los preceptos del Señor (vv. 47s. 113) y exclama: "¡Cuánto amo tu ley!, todo el día estoy pensando en ella" (v. 97). Los mandamientos de Dios son más preciosos que el oro más puro; por esa razón los ama el salmista (v. 127). La palabra del Señor es purísima y por eso la ama el justo (v. 140).

c) *El amor a la ley-sabiduría es fuente de felicidad y de gracia.* Con esta adhesión a la palabra de Dios se alcanza la vida verdadera y el gozo. En efecto, el que ama la ley del Señor obtiene una palabra profunda (Sal 119,165). Al que ama, la sabiduría le concede riqueza y gloria, bienes imperecederos mejores que el oro fino y que la plata pura, tesoros divinos (Prov 8,17ss). De este amor se derivan bienes inconmensurables: esplendor que no conoce ocaso, inmortalidad y riquezas innumerables (Sab 7,10s; 8,17s). Los frutos del amor de la justicia son las virtudes (Sab 8,7). El amor a la sabiduría no sólo vale más que el vino y que la música (Si

40,20), sino que es fuente de vida, de gozo y de gloria (Si 4,11-14). El que muestra tal amor por la sabiduría será amado a su vez por ella y obtendrá la verdadera riqueza y la gloria inmarcesible.

3. EL AMOR AL PRÓJIMO. En la Biblia encontramos expresiones de filantropía; sin embargo, el amor al prójimo tiene prevalentemente motivaciones religiosas; más aún, algunas veces se inserta en la experiencia salvífica del éxodo o se fundamenta en el amor del Hijo de Dios a todos los hombres. Tiene más bien un sabor filantrópico la sentencia sapiencial de Si 13,15ss, en donde el amor al prójimo se considera como un fenómeno natural. Un tenor análogo conserva la exhortación a amar a los esclavos juiciosos y a los siervos fieles (Si 7,20s). Sin embargo, en otros pasajes la motivación del amor al prójimo es ciertamente de carácter sobrenatural, ya que esta actitud se presenta como un precepto del Señor (cf Lev 19,18; Mt 5,43; 22,39), e incluso a veces el amor al hermano se fundamenta en el amor a Dios, por lo que este segundo mandamiento es considerado como semejante al primero sobre el amor al Señor (Mt 22,39). A este propósito, Juan se expresa así en su primera carta: "Si alguno dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve. Éste es el mandamiento que hemos recibido de él: que el que ame a Dios ame también a su hermano" (1Jn 4,20-21). Más aún, el amor auténtico al prójimo depende del amor a Dios: "En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: en que amamos a Dios y guardamos sus mandamientos" (1Jn 5,2).

En realidad, desde los textos más antiguos de la Sagrada Escritura la relación religiosa con Dios está íntimamente vinculada al comportamiento con el prójimo. El decálogo une los deberes para con el Señor y para con los hermanos (Éx 20,1-17; Dt 5,6-21). Además, muchas veces el amor al prójimo en la Biblia se fundamenta en la conducta de Dios: hay que portarse con amor, porque el Señor ha amado a esas personas (cf Dt 10,18s; Mt 5,44s.48; Lc 6,35s; 1Jn 4,10s). No se trata, por consiguiente, de mera solidaridad humana o de filantropía, ya que la razón del amor al prójimo es de carácter histórico-salvífico o sobrenatural. Por tanto, en la Sagrada Escritura el hecho natural e instintivo del amor ha sido elevado a la esfera religiosa o sobrenatural e insertado en la alianza divina.

a) *¿Quién es el prójimo al que hay que amar?* El primer problema por resolver, cuando se habla del amor al "prójimo", concierne al significado de este término. La cuestión dista mucho de resultar ociosa, ya que semejante pregunta se la dirigió también a Jesús nada menos que un doctor de la ley (Lc 10,29). Para el AT, el prójimo es el israelita, muy distinto del pagano y del forastero. En la *tôrah* encontramos el famoso precepto divino de amar al prójimo como a sí mismo, en paralelismo con la prohibición de vengarse contra los hijos del pueblo israelita (Lev 19,18). El prójimo, en realidad, indica al hebreo (cf Éx 2,13; Lev 19,15.17).

En los evangelios, cuando se habla del amor al prójimo, se cita a menudo el precepto de la ley mosaica (cf Mt 19,19; 22,39; Mc 12,31.33) y se presupone, al menos en el nivel del Jesús histórico, que el prójimo es el israelita. Pero en la parábola del buen samaritano queda superada esta posición, ya que en ella el prójimo indica con toda claridad a un miembro de un pueblo enemigo (Lc 10,29-36). Jesús revolucionó el mandamiento

de la ley mosaica que ordenaba el amor al prójimo y permitía el odio al enemigo (cf Mt 5,43). En las cartas de los apóstoles no pocas veces se apela a la Sagrada Escritura para inculcar el amor al prójimo (Sant 2,8). En este precepto del amor fraterno se ve el cumplimiento pleno de la ley (Gál 5,14; Rom 13,8ss).

b) *El amor al forastero.* La ley de Moisés no ignora a los emigrados, a los que se establecen en medio de los israelitas, pero sin ser israelitas. Éstos tienen que ser amados, porque también los hijos de Jacob pasaron por la experiencia de la emigración en Egipto (Lev 19,33s). En efecto, Dios ama al forastero y le procura lo necesario para vivir; por eso también los israelitas, que fueron forasteros en tierras de Egipto, tienen que amar al forastero por orden del Señor (Dt 10,18s). El autor de la tercera carta de Juan se congratula con Gayo por la caritativa acogida a los forasteros (3Jn 5s).

c) *El amor a los enemigos.* El Señor en el AT no manda amar a los enemigos; más aún, en estos libros encontramos expresiones y actitudes realmente desconcertantes para los cristianos. Así, las órdenes de exterminar a los paganos y a los enemigos de Israel nos dejan muy desorientados y hasta escandalizados [↗ Guerra III]. Efectivamente, la historia del pueblo hebreo está caracterizada por guerras santas, en las que los adversarios fueron aniquilados en un auténtico holocausto, sin que quedara ningún superviviente ni entre los hombres ni entre los animales (cf Éx 17,8ss; Núm 21,21ss; 31,1ss; Dt 2,34; 3,3-7; Jos 6,21.24; 8,24s). Más aún, la Biblia refiere cómo Dios ordenó a veces destinar al anatema, es decir, al exterminio, a todas las poblaciones paganas, sin excluir siquiera a los niños o a las mujeres encinta (cf Jos 11,20; 1Sam 15,1-3). Además, el Sal 109 contiene fuertes implicaciones contra los acusadores del salmista que han devuelto mal por bien y odio por amor (vv. 4ss). En otros lugares del AT se invoca la venganza divina contra los inicuos (cf Sal 5,11; 28,4s; 137,7ss; Jer 11,20; 20,12, etc.). Sin embargo, incluso antes de la venida de Jesús se prescriben en la *tôrah* actitudes que suponen la superación del odio a los enemigos, puesto que se exige la ayuda a esas personas (cf Éx 23,4s; Prov 25,21). Además, en el AT algunos justos supieron perdonar y amar a las personas que los habían odiado y perseguido. Los modelos más claros y conmovedores de esta caridad los tenemos en el hebreo José y en David. El comportamiento del joven hijo de Jacob resulta verdaderamente evangélico y ejemplar. Fue odiado por sus hermanos, hasta el punto de que tramaron su muerte; en vez de ello fue vendido como esclavo a los madianitas (Gén 37,4ss. 28ss). Cuando las peripecias de la vida lo llevaron al ápice de la gloria, hasta ser nombrado gobernador y virrey de todo el Egipto, pudo haberse vengado con enorme facilidad de sus hermanos. Por el contrario, después de haber puesto a prueba su amor a Benjamín, el otro hijo de su madre Raquel, se les dio a conocer, les perdonó, intentando incluso excusar su pecado, y les ayudó generosamente (Gén 45,1ss; 50,19ss).

También la historia de David parece muy edificante en esta cuestión del amor a los enemigos. En efecto, el joven pastor, después de haber realizado empresas heroicas en favor de su pueblo, fue odiado por Saúl por su prestigio en aumento; más aún, este rey intentó varias veces acabar con su vida y disparó contra él su lanza (1Sam 18,6-11; 19,8ss), le persiguió y lo acorraló (1Sam 23, 6ss.19ss; 26,1ss). En una ocasión, mientras Saúl le perseguía, se le pre-

sentó a David la ocasión de eliminar al rey de una simple lanzada. Pero el hijo de Jesé le respetó la vida, a pesar de que sus hombres le invitaban a vengarse de su rival (1Sam 24,4-16; 26,6-20). Otro espléndido ejemplo de amor a los perseguidores nos lo ofreció igualmente David al final de su vida, con ocasión de la rebelión de su hijo Absalón; éste quería destronar a su padre, y para ello sublevó a todo el pueblo, obligando a David a huir de Jerusalén (2Sam 15,7ss); persiguió luego al pequeño grupo que había permanecido fiel al rey y les atacó en la selva de Efraín. Allí el rebelde se quedó enredado con su cabellera en las ramas de una encina, y Joab, faltando a las órdenes dadas por David, lo mató clavándole tres dardos en el corazón (2Sam 18,1-15). Cuando el rey tuvo noticias de la muerte de su hijo tembló de emoción, explotó en lágrimas y lloró, gritando amargamente: "¡Quién me diera haber muerto yo en tu lugar, Absalón, hijo mío, hijo mío!" (2Sam 19,1). Este comportamiento desconcertante irritó profundamente a Joab, que reprochó a David amar a quienes lo odiaban (2Sam 19,7).

En el sermón de la montaña no sólo se anuncia la regla de oro (Mt 7,12 y par), viviendo la cual se destruye toda enemistad, sino que se prohíbe formalmente el odio a los enemigos; más aún, Jesús ordena expresamente amar a esas personas, precepto realmente inaudito para un pueblo acostumbrado a lanzar maldiciones contra sus opresores y perseguidores (cf también los *Himnos* de Qumrán). El pasaje de Mt 5,43-48 forma el último de los seis mil paralelismos o antítesis de la amplia sección del sermón de la montaña, en donde se recoge la nueva ley del reino de los cielos (Mt 5,21-48). Jesús, al exigir el amor a los enemigos, se enfrenta con la praxis dominante y se inspira en la conducta del Padre celestial, que no excluye a nadie de su corazón y por eso concede a todos sus favores (Mt 5,44s; cf Lc 6,27-35). El modelo perfecto de este amor a los enemigos y los perseguidores lo encontramos en la persona de Jesús, que no sólo no devolvía los insultos recibidos y no amenazaba a nadie durante su pasión (1Pe 2,21ss), sino que desde la cruz suplicaba al Padre por sus verdugos, implorando para ellos el perdón (Lc 23,34). El primer mártir cristiano, el diácono Esteban, imitará a su maestro y Señor, orando por quienes lo lapidaban (He 7,59s).

d) *El amor expía los pecados.* En este contexto hemos de hacer al menos una alusión al efecto purificador de la caridad. El pasaje de Prov 10,12 contrapone el odio al amor, proclamando que, mientras que el primero sólo origina disensiones y luchas, el amor cubre todas las culpas. Esta sentencia es recogida por Pedro, el cual para estimular al amor fraterno recuerda que con el amor se obtiene el perdón de los pecados (1Pe 4,8).

4. EL AMOR CRISTIANO. En el NT el amor cristiano se presenta como el ideal y el signo distintivo de los discípulos de Jesús. Éstos son cristianos sobre la base del amor: el que ama al hermano y vive para él demuestra que es un seguidor auténtico de aquel maestro que amó a los suyos hasta el signo supremo de dar su vida por ellos. El que no ama permanece en la muerte y no puede ser considerado de ningún modo discípulo de Cristo.

a) *¡Amaos como yo os amo!* Jesús invitó a los discípulos a una vida de amor fuerte y concreto, semejante a la suya. En sus discursos de la última cena encontramos interesantes y vibrantes exhortaciones sobre este tema. En el primero de estos grandes sermones, ya desde el principio, Jesús se preocupa del comportamiento de

sus amigos en su comunidad durante su ausencia; por eso les dice: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que como yo os he amado, así también os améis unos a otros. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros" (Jn 13,34s). Este precepto del amor es llamado "mandamiento nuevo", ya que nunca se había exigido nada semejante antes de la venida de Cristo. En efecto, Jesús exige de sus discípulos que se amen hasta el signo supremo del don de la vida, como lo hizo él (Jn 13,1ss); realmente, nadie tiene un amor más grande que el que ofrece su vida por el amigo (Jn 15,13). En el segundo discurso de la última cena el Maestro reanuda este tema en uno de sus trozos iniciales, centrados precisamente en el amor fraterno: "Éste es mi mandamiento: amaos unos a otros como yo os he amado... Esto os mando: amaos unos a otros" (Jn 15,12.17). Son diversos los preceptos que dio Jesús a sus amigos, pero el mandamiento específicamente "suyo" es uno solo: el amor mutuo entre los miembros de su familia.

Juan, en su primera carta, se hace eco de esta enseñanza de Cristo: "Éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros" (1Jn 3,11; cf 2Jn 5s) hasta el don de la vida, siguiendo el ejemplo del Hijo de Dios (1Jn 3,16). Los cristianos deben amarse los unos a los otros, concretamente, según el mandamiento del Padre (1Jn 3,23). A imitación de Dios, que manifestó su amor inmenso a la humanidad, enviando a la tierra a su Hijo unigénito, los miembros de la Iglesia tienen que amarse los unos a los otros: "Nosotros amamos porque él nos amó primero" (1Jn 4,19). En realidad, los cristianos tienen que inspirarse en su comportamiento en el amor del Señor Jesús, que llegó a ofrecer su vida por su Iglesia (Ef 5,2). El último día serán juzgados sobre la base del amor concreto a los hermanos: el que haya ayudado a los necesitados tomará posesión del reino; pero el que se haya cerrado en su egoísmo será enviado al fuego eterno (Mt 25,31-46).

b) *Amor sincero, concreto y profundo.* En los primeros escritos cristianos encontramos continuamente el eco de esta enseñanza de Jesús. Efectivamente, Pablo en sus cartas inculca en diversas ocasiones y en diferentes tonos el amor fraterno: el amor debe ser sincero y cordial (Rom 12,9s), a imitación del suyo (2Cor 6,6). Los cristianos de Tesalónica demuestran que son modelos perfectos de ese amor sincero (1Tes 1,3; 3,6; 4,9). Entre los creyentes todo tiene que hacerse en el amor (1Cor 16,14), e incluso en los castigos hay que tomar decisiones conformes con el amor (2Cor 2,6-8; 1Tim 1,5). Efectivamente, lo que cuenta en la vida cristiana es la fe que actúa mediante el amor (Gál 5,6); por eso hay que servir con amor (Gál 5,13). En particular, Pablo enseña que por amor para con el hermano débil hay que renunciar incluso a las comidas lícitas y a la libertad, si ello fuera ocasión para su caída (Rom 14,15; 1Cor 8,1ss).

La generosidad a la hora de ofrecer a los necesitados bienes materiales es signo de amor auténtico (2Cor 8,7s). Efectivamente, el amor cristiano no se agota en el sentimiento, sino que ha de concretarse en la ayuda, en el socorro, en el compartir; por eso el rico que cierra su corazón al pobre no está animado por el amor (1Jn 3,17s). En realidad, el que sostiene que ama a un Dios que no ve y no ama al hermano a quien ve es un mentiroso, porque es incapaz de amar verdaderamente a Dios (1Jn 4,20). Pero también es verdad lo contrario: la prueba del auténtico amor

a los hermanos la constituye el amor a Dios (1Jn 5,2).

Los padres y los pastores de las Iglesias se alegran y dan gracias a Dios cuando constatan que el amor fraterno se vive entre los cristianos (cf 2Tes 1,3; Ef 1,15; Col 1,3s.8; Flm 5,7; Ap 2,19); ruegan además por el aumento del amor dentro de sus familias (1Tes 3,12; Ef 3,16s; Flp 1,9; Col 2,1ss) y amonestan a sus hijos para que profundicen cada vez más en el amor (1Tes 5,12s; Heb 10,24; 2Pe 1,7), caminando en el amor según el ejemplo de Cristo (Ef 5,2), soportando humilde y dulcemente las contrariedades, preocupados por conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4,1-6; Flp 2,1ss), viviendo la palabra de la verdad en el amor y creciendo en Cristo, del que recibe su incremento el cuerpo de la Iglesia, edificándose en el amor (Ef 4,15s): "Por encima de todo, tened amor, que es el lazo de la perfección" (Col 3,14); "Con el fin de llegar a una fraternidad sincera, amaos entrañablemente unos a otros" (1Pe 1,22). Todos los cristianos tienen que estar animados por el amor fraterno, pero de manera especial los ancianos (Tit 2,2). Este amor, aunque tiene como objeto específico a los miembros de la Iglesia, incluye el respeto para con todos (1Pe 2,17; 4,8).

El que está poseído por este amor fraterno permanece en la luz (1Jn 2,10), vive en comunión con Dios; que es luz (1Jn 1,5) ha pasado de la muerte a la vida divina (1Jn 3,14). Efectivamente, Dios mora en el corazón del que ama (1Jn 4,11s). El amor se identifica realmente con Dios; es una realidad divina, una chispa del corazón del Padre comunicada a sus hijos, ante la cual uno se queda admirado, lleno de asombro. Pablo exalta hasta tal punto esta virtud del amor que llega a colocarla por encima de la fe y de la esperanza, puesto que nunca podrá fallar: en la gloria del reino ya no se creará ni será ya necesario esperar, puesto que se poseerán las realidades divinas, pero se seguirá amando; más aún, la vida bienaventurada consistirá en contemplar y en amar (1Cor 13). Por consiguiente, el que ama posee ya la felicidad del reino, puesto que vive en Dios, que es amor. La salvación eterna depende de la perseverancia en el amor (1Tim 2,15). Dios, en su justicia, no se olvida del amor de los creyentes, concretado en el servicio (Heb 6,10). Por eso los cristianos animados por el amor aguardan con confianza el juicio de Dios (1Jn 4,17s).

c) *El amor fraterno es fruto del Espíritu Santo.* Esta caridad cristiana, tan concreta y profunda, deriva de la acción del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes. En efecto, sólo el Espíritu de Dios puede hacer que se obtenga la victoria sobre la carne, es decir, sobre el egoísmo; y por tanto sólo él puede hacer que triunfe el amor. El fragmento de Gál 5,16-26 se presenta en este sentido como muy elocuente y convincente: mientras que las obras de la carne son el libertinaje y el vicio, "los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (v. 22).

Así pues, la caridad cristiana es obra del Espíritu Santo, que anima la vida de fe; por esta razón Pablo puede atribuir el amor a esta persona divina y expresarse de este modo: "Por el amor del Espíritu Santo, os pido..." (Rom 15,30); "El Señor no nos ha dado Espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor" (2Tim 1,7). Efectivamente, "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha dado" (Rom 5,5).

d) *El amor de los pastores de las Iglesias.* Los grandes apóstoles y pa-

dres de las comunidades cristianas primitivas están animados de una caridad muy profunda a sus discípulos e hijos; por eso se dirigen a ellos con el apelativo *queridos* o *amados (agapētói)* (cf Rom 12,19; 1Cor 10,14; Sant 1,16; 1Pe 2,11; 1Jn 2,7; etc.). Pablo ama tiernamente a sus hijos espirituales (Rom 16,5.8; 1Cor 4,17), porque los ha engendrado a la fe. Por eso les amonesta con amor (1Cor 4,14s; 2Cor 11,11): "En nuestra ternura hacia vosotros, hubiéramos querido entregaros, al mismo tiempo que el evangelio de Dios, nuestra propia vida" (1Tes 2,8). Alberga idénticos sentimientos hacia sus colaboradores, especialmente por Timoteo (1Cor 4,17; 2Tim 1,2; Ef 6,21; Col 1,7; 4,7). Los apóstoles y los presbíteros de Jerusalén presentan a los dos misioneros Bernabé y Pablo como hermanos queridos (He 15,25). Pablo desea ejercer su ministerio con amor y con dulzura; por eso no quiere verse obligado a usar la vara (1Cor 4,21). Escribiendo a Filemón, le suplica con amor por su hijo Onésimo, sin querer apelar a su derecho de mandar libremente (Flm 9). En general, los apóstoles y los misioneros reciben también como recompensa el amor de sus fieles (Tit 3,15), aunque Pablo observa en algunas de sus comunidades cierta frialdad, a pesar de su fuerte amor (2Cor 12,15). Para este gran apóstol de Cristo, el que es guía o pastor de la comunidad debe buscar la piedad, la justicia, la fe y el amor (1Tim 6,11); debe hacerse el modelo de los fieles en el amor (1Tim 4,12), debe buscar el amor (2Tim 2,22). Pablo presenta su conducta y sus palabras sobre la fe y sobre el amor fundado en Cristo Jesús como elemento de inspiración para la vida de Timoteo (2Tim 1,13; 3,10).

e) *El amor conyugal.* Un aspecto muy interesante del amor cristiano, tratado especialmente en la carta a los Efesios, tiene por objeto el comportamiento de los esposos, es decir, la vida de la pareja, consagrada con el sacramento del / matrimonio. El autor de la carta a los Colosenses se limita a exhortar a los maridos: "Maridos, amad a vuestras esposas y no os irritéis contra ellas" (Col 3,19). Al contrario, en la carta a los Efesios se pone el amor conyugal en relación con la entrega amorosa de Cristo a la Iglesia: el marido tiene que comportarse con su esposa de la misma manera que el Señor Jesús, que entregó y sacrificó su vida por su esposa, la comunidad mesiánica (Ef 5,25ss).

f) *"Koinōnía" y comunidad cristiana primitiva.* Al hablar del amor fraterno en el NT no se puede omitir una alusión a la vida de la Iglesia apostólica. Tomando como base la descripción que de ella nos hace Lucas en los Hechos de los Apóstoles, queda uno asombrado de la perfecta comunión *(koinōnía)* de corazón y de bienes dentro de la comunidad de los orígenes: los primeros creyentes participaban asiduamente de la vida común, además de las instrucciones de los apóstoles, de la eucaristía y de las oraciones (He 2,42). En aquella Iglesia reinaba la comunión plena, vivían juntos y todo era común entre todos los miembros (He 2,44s). En el segundo sumario de la primera sección de los Hechos encontramos otro cuadro idílico de la comunión perfecta entre los cristianos: "Todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseían, sino que tenían en común todas las cosas" (He 4,32; cf vv. 34s). Por consiguiente, se vivía el amor de forma perfecta.

IV. DIOS ES AMOR. El amor humano se presenta como un bien inconmensurable, la fuente de la vida y de la felicidad, porque es una chispa

divina, un átomo de la vida de la santísima Trinidad. En efecto, Dios es presentado y descrito como amor: el origen y la manifestación plena del amor. Dios vive en el amor y de amor; actúa porque ama; la creación y la historia encuentran su razón última en su amor. ¿Por qué razón existe el universo? ¿Cuál es la causa última del origen de la humanidad? ¿Por qué ha intervenido Dios en la historia del hombre, formándose un pueblo al que hacer unas promesas de salvación y de redención? ¿Por qué motivo, en la plenitud de los tiempos, envió el Padre a su único Hijo a la tierra? La respuesta a estos y otros interrogantes por el estilo se encuentra en el amor de Dios. El Señor se portó así, actuó de esta manera, porque es amor (1Jn 4,8). La historia atormentada de la humanidad, con tantos momentos tenebrosos, llena de tantas atrocidades y fechorías, siempre resulta iluminada por este faro poderoso de luz: el amor de Dios. La historia de la salvación encuentra su explicación plena en el Dios-amor; la economía de la redención tiene su primer origen en el amor del Padre, es realizada por el amor de Dios y de su Hijo, es completada por el Espíritu Santo, el amor personificado en el seno de la Trinidad, y tiende a la consumación del amor en el reino celestial, el lugar o el estado de la felicidad perfecta y del amor pleno.

1. El amor de Dios a la creación y al hombre. Todo cuanto existe en el cosmos es obra de Dios; el universo es una criatura del Señor. Éste es el primer artículo del "credo" israelita; la Biblia se abre con la página de la creación del mundo: Dios dijo, y todo vino a la existencia (Gén 1). Los cielos, la tierra, el hombre, los animales, las plantas y las flores, todo ha sido hecho por la palabra de Dios (cf Jdt 16,14; Is 48,13; Sal 33,6; Si 42,15). El cuarto evangelista proclama que todo ha llegado a la existencia por medio del Verbo de Dios (Jn 1,3).

a) *Dios crea por amor y ama a sus criaturas.* Si todo cuanto existe ha sido hecho por Dios, ¿por qué razón crea el Señor? ¿Por qué quiere comunicar la existencia? En particular, ¿por qué hace Dios al hombre partícipe de su vida inmortal? La respuesta última a estas preguntas y otras semejantes se encuentra en el amor de Dios. El Señor crea porque ama. En efecto, amor significa comunicación y don de los propios bienes y del propio ser a los demás.

El AT no ofrece esta explicación de una forma explícita, pero la presupone; por esta razón en los relatos de la creación (Gén 1-3) no aparecen nunca los términos de amor. Allí no se afirma nunca que el Señor cree por amor, porque desee entablar un diálogo de amor con el hombre. Esta reflexión se hará luego, en las etapas más recientes de la revelación. Efectivamente, en el libro de la sabiduría se proclama sin equívocos que Dios ama a todas sus criaturas (Sab 11,23-26): "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado" (v. 24). Este pasaje insinúa por una parte que el Señor crea por amor, en cuanto que afirma que si Dios odiase alguna cosa no la habría creado; luego, por antítesis, se dice que toda criatura es fruto del amor del Señor. Sobre todo se proclama aquí que Dios ama a todas las cosas que existen y las conserva en su existencia porque las ama. Debido a este amor divino, el creador tiene compasión de todos los hombres, incluso de los pecadores.

El pasaje de Dt 10,18 contiene una afirmación interesante sobre el amor de Dios incluso con los que no son israelitas: el Señor ama al forastero y

le proporciona alimento y vestido. En el libro de ↗ Jonás se representa de forma viva y atrayente el amor inmenso del Señor a los paganos. La cicatería y mezquindad del profeta que no quiere colaborar en la salvación de los ninivitas y se entristece cuando, a su pesar, Dios muestra su amor misericordioso a este pueblo, ponen bien de relieve el interés amoroso y salvífico del Señor también por los no judíos (Jon 1,1ss; 3,1ss; 4,1ss.10s).

En realidad, el Padre celestial ama a todos sus hijos de cualquier raza y color, tal como se proclama expresamente en el NT. Dios quiere que todos los hombres consigan la salvación (1Tim 2,4), puesto que los ama y por esa razón envió a su Hijo unigénito a la tierra: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). La muerte de Cristo en la cruz por la humanidad pecadora constituye la prueba más concreta y elocuente del amor de Dios a los hombres (Rom 5,8).

b) *Dios ama a los justos.* El Señor siente una caridad fuerte y creadora por todo cuanto existe, y en particular por todos los hombres; pero ama especialmente a los que viven su palabra. Él, que ama la sabiduría (Sab 8,3), la rectitud y la equidad (cf 1Crón 29,17; Sal 11,7; 33,5; 37,28; Is 61,8), tiene un amor particular por las personas justas. El que se porta como padre con los huérfanos y como marido con las viudas, será amado más que una madre por el Altísimo (Si 4,10). Por tanto, el misericordioso es amado tiernamente como hijo de Dios. En realidad, el Señor ama a los justos y trastorna los caminos de los impíos (Sal 146,8s); ama a todos los que odian el mal y guarda la vida de sus fieles (Sal 97,10). El camino del pecador es detestado por ese Dios que ama la justicia (Prov 15,9). El justo es amado por el Señor, aun cuando muera en edad joven (Sab 4,10); él realmente poseyó la sabiduría, y por eso fue amigo de Dios y profeta; pues bien, Dios ama al que convive con la sabiduría (Sab 7,27s).

De manera muy especial Dios ama a los discípulos auténticos de su Hijo: los creyentes (Rom 1,7; 1Tim 6,2), aunque los corrige y los pone a prueba (Heb 12,5s). Son objeto de este amor todos los que ayudan generosa y gozosamente a los pobres (2Cor 9,7). Jesús puede asegurar a sus amigos esta maravillosa verdad: son amados por el Padre (Jn 16,27); pero él siente la necesidad de orar a Dios, para que inunde a sus amigos de su amor (Jn 17,26).

2. EL AMOR DEL SEÑOR EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. ¡Dios es amor! Él ama siempre. Su amor no se limita al acto de crear, sino que se manifiesta continuamente en la existencia de la humanidad. La historia de la salvación es la revelación más elocuente y concreta del amor del Señor; más aún, constituye el diálogo más fascinante de amor entre Dios y el hombre.

a) *El Señor ama a su pueblo.* Dios ama a todas las criaturas y a todos los hombres, pero sintió un amor especial por Israel y por Jerusalén, su ciudad. El cántico de amor de la viña ilustra con imágenes concretas y elocuentes todas las atenciones y solicitudes del Señor por la casa de Israel (Is 5,1-7). Realmente, Dios amó a Jacob (Mal 1,2); por esta razón el Señor puede declarar a su esposa: "Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad" (Jer 31,3). Efraín es para Dios un hijo querido; un niño que hace sus delicias, ante el que se conmueve con cariño (Jer 31,20). Israel fue amado

por el Señor desde su infancia, cuando vivía en Egipto, siendo educado por él con ternura y atraído con lazos amorosos (Os 11,1-4). Este pueblo es muy precioso para él; tiene un gran valor a los ojos de Dios, porque es amado por él (Is 43,4). Jacob es el siervo del Señor, el elegido al que ama (Is 44,2); por este motivo Dios, en su gran amor y en su clemencia, lo rescató (Is 63,9). En efecto, tras el castigo por su infidelidad al pacto de amor con el Señor, Israel será amado de nuevo por su esposo divino (Os 2,25); y por eso será atendido, curado e inundado de gozo, de paz y de bendición (Jer 31,3-14; 33,6ss). Dios renovará a Sión por su amor y se alegrará de la salvación de su pueblo (Sof 3,16s). El salmista celebra el amor del Señor a su pueblo proclamando que ha sometido todas las naciones a Israel, porque lo ha amado (Sal 47,5). Debido a este amor el Señor no quiso escuchar las maldiciones de Balaán contra su pueblo, cambiándolas más bien en bendiciones (Dt 23,6). Este amor divino se encuentra en el origen del prodigio del maná, con el que el Señor alimentó a su pueblo durante el éxodo (Sab 16,24ss). Este amor de Dios a Israel fue reconocido también por el pagano rey de Tiro (2Crón 2,10), mientras que Pablo proclama que los judíos, incluso después de haber rechazado a su mesías y salvador, son amados por Dios por causa de los padres, puesto que los dones y la elección son irrevocables (Rom 11,28s).

Este amor del Señor a su pueblo tuvo una concreción especial en la historia de Israel: la fundación de la ciudad del mesías. Efectivamente, Jerusalén fue objeto de un amor especial de Dios. Los salmistas y los profetas cantan este amor. El Señor ha escogido el monte Sión porque lo ha amado (Sal 76,68); ama las puertas de Sión más que cualquiera otra de las moradas de Jacob (Sal 87,2). Este amor es fuente de esperanza y de gozo; por eso el profeta anima a Jerusalén, asegurándole que el Señor la renovará por medio de su amor (Sof 3,16s).

En efecto, el amor de Dios triunfará y obtendrá la victoria sobre el pecado, la idolatría y la infidelidad de su pueblo, haciéndolo de nuevo capaz de amar; el Señor lo unirá consigo para siempre en el amor y la fidelidad (Os 2,21-25), transformará su corazón de piedra y le dará un corazón nuevo, con el que conocerá espontánea y vitalmente a su Dios (Jer 31,33s; Ez 36,26s): "Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad" (Jer 31,3). Efectivamente, el amor del Señor a su pueblo es más tierno y más fuerte que el de una madre a su hijo (Is 49,15).

Si Dios amó de forma tan concreta y eficaz a Israel, no ha demostrado menos amor a su nuevo pueblo, la Iglesia (cf 2Tes 2,16). Más aún; en la última fase de la historia de la salvación, con la llegada del mesías y la creación de la comunidad escatológica, el amor del Señor ha alcanzado la expresión y la concreción suprema. Dios amó al mundo hasta tal punto que le dio a su único Hijo, el cual salva a la humanidad mediante la Iglesia (Jn 3,16s), recogiendo en la unidad a los hijos dispersos de Dios, es decir, dando vida al nuevo pueblo de Dios con su muerte redentora (Jn 11,51s). En efecto, los miembros de la Iglesia, amigos de Cristo, son amados por el Padre (Jn 14,21; 16,27; 1Tes 1,4); este amor se concreta en la inhabitación de la santísima Trinidad en el corazón de los fieles (Jn 14,23). La prueba suprema del amor de Dios a su pueblo está constituida por el envío del Hijo al mundo (1Jn 4, 9s.19), para que llevase a cabo la redención de la humanidad con su muerte en la cruz (Rom 5,8). Este amor de Dios por los miembros de la Iglesia se concretó en el don de la

filiación divina: "Mirad qué gran amor nos ha dado el Padre al hacer que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos de verdad" (1Jn 3,1). En la oración de su "hora" Jesús pide para su pueblo el don de la unidad perfecta, para que el mundo reconozca que el Padre amó a la Iglesia como amó a su Hijo (Jn 17,23). El maestro pide que ese amor reine siempre y se manifieste continuamente dentro de su comunidad (Jn 17,26).

Este amor divino es acogido con la fe (1Jn 4,16) y constituye el secreto de las victorias de la Iglesia contra el mal y la muerte en todos los tiempos, pero sobre todo bajo el peso de las pruebas y de las tribulaciones (Rom 8,35ss). El pueblo de Dios realiza la experiencia del amor divino mediante el don del Espíritu, que se derrama en el corazón de los creyentes (Rom 5,5). Este amor constituye el bien supremo de la Iglesia, del que no puede separarla jamás ninguna fuerza o poderío adverso (Rom 8,38s). En realidad, el Señor es el Dios del amor (2Cor 13,11); más aún, el amor tiene su origen en él (1Jn 4,7), porque él es el amor (1Jn 4,8.16).

b) *Amor benévolo y alianza.* En el AT se le reserva un puesto muy importante al aspecto del amor ligado a la alianza, pero trascendiéndola, en cuanto que ese amor indica la misericordia del Señor con su pueblo debido a su fidelidad al pacto sinaítico. No solamente muestra Dios su amor tierno y benévolo a su esposa por ser fiel a la alianza, sino que perdona las infidelidades de Israel y sigue concediéndole su asistencia salvífica, ya que ama a su criatura de un modo espontáneo, casi irracional, al menos según la lógica humana. Pues bien, esta actitud divina de amor fiel y misericordioso se expresa mediante el término *hesed,* imposible de traducir a las lenguas modernas, y que se indica con varios sustantivos: gracia, amor, misericordia, benevolencia. El Señor, por labios del profeta Oseas, le promete a su esposa unirla consigo para siempre en la justicia, en la santidad, en el amor o benevolencia y en la misericordia cariñosa (Os 2,21). En realidad, este Dios amó a Israel con un amor tierno y lo condujo con benevolencia y amor (Jer 31,3). Él es el Dios fiel, que mantiene la alianza y la benevolencia o amor a quienes lo aman (Dt 7,9), pero de manera especial a su pueblo, debido al pacto y al amor benévolo que juró a los padres (Dt 7,12). En estos últimos pasajes se subraya la relación del *hesed* con la alianza; pero a este propósito hay que recordar que el pacto sancionado por el Señor con Israel no es de carácter paritario y prevalentemente jurídico, sino que expresa el amor salvífico, la gracia, la benevolencia de Dios, aunque con la connotación de su fidelidad a la alianza.

En el salterio se invoca o se exalta continuamente este amor benévolo del Señor. El hombre piadoso que sufre suplica a Dios que lo salve y le socorra con su benevolencia (Sal 6,5), que se acuerde de él según su amor misericordioso (Sal 25,7). El Señor es verdaderamente el Dios de la benevolencia (Sal 59,11.18); todos sus senderos son amor benévolo y fidelidad (Sal 25,10), que superan los cielos (Sal 36,6). El israelita, confiando en la gracia benévola de Dios (Sal 13,6), a semejanza del rey (Sal 21,8), se verá siempre acompañado de este amor misericordioso (Sal 23,6). En el Sal 89 se canta este amor benévolo del Señor a David y su descendencia (vv. 1ss), que jamás fallará, a pesar de la infidelidad del hombre (vv. 29-38). El Señor corona con este amor misericordioso incluso al pecador, renovándolo con su perdón (Sal 103, 3ss). El amor benévolo del Señor es eterno; por eso los salmistas invitan a todos a alabar y a dar gracias a este Dios bueno por ese amor misericor-

dioso tan grande (Sal 106,1; 107,1.8. 15; 117,1s; 118,1ss, etc.). Las intervenciones salvíficas del Señor en la historia de Israel encuentran su fuente y su explicación en este amor benévolo de Dios; más aún, la misma creación es fruto de este *hesed* divino; el Sal 136 presenta poéticamente a Dios creador y salvador, caracterizado por este amor benévolo: la frase "porque es eterno su amor" forma el estribillo y la aclamación de cada versículo.

En este contexto no podemos dejar de llamar la atención sobre la famosa endíadis *hesed we'emet,* que significa el amor fiel a las personas con las que uno está ligado mediante un pacto por el vínculo de la sangre. En el AT se apela frecuentemente a este amor fiel del Señor para implorar su misericordia y su ayuda. Moisés en el Sinaí apela en su oración a esta bondad benigna o amor misericordioso del Señor, como fruto de su fidelidad al pacto (Éx 34,6s). El salmista celebra y exalta este amor benévolo y fiel del Señor (Sal 40,11) y lo invoca con ardor en las situaciones desesperadas de la existencia para ser salvado (Sal 57,4). Con la protección de este amor fuerte y misericordioso no hay por qué temer ninguna adversidad; por eso mismo se apela a él (Sal 40,12; 61,8).

c) *Los amigos de Dios.* En el pueblo de Dios algunas personas en particular son amadas por el Señor porque desempeñan una misión salvífica y han amado con todo el corazón a su Dios, adhiriéndose a él por completo, escuchando su voz y viviendo su palabra: tales son los padres de Israel, Moisés, los justos, el rey David; se les llama *amigos de Dios.* / Abrahán es el primer padre de Israel, presentado como amigo del Señor (2Crón 20,7; Is 41,8; Dan 3,35; Sant 2,23). Dios conversó afablemente con este siervo suyo y le manifestó sus proyectos, lo mismo que se hace con un amigo íntimo (Gén 18,17ss). También Benjamín fue considerado de tal modo porque fue amado por el Señor (Dt 33,12). / Moisés es otro gran amigo de Dios: hablaba con él cara a cara, lo mismo que habla un hombre con su amigo (Éx 33,11). Moisés fue amado por Dios y por los hombres; su memoria será bendita (Si 45,1); en efecto, él fue el gran mediador de la revelación del amor misericordioso del Señor (Éx 34,6s; Núm 14,18s; Dt 5,9s). También / Samuel fue amado por el Señor (Si 46,13), lo mismo que / David y Salomón (2Sam 12,24; 1Crón 17,16 [LXX]; Si 47,22; Neh 13,26), y lo mismo el siervo del Señor (Is 48,14). Finalmente, todos los hombres fieles y piadosos son amigos de Dios (Sal 127,2).

En el NT los amigos de Dios y de su Hijo son los creyentes (cf 1Tes 1,4; 2Tes 2,13; Col 3,12), y de manera especial los apóstoles y los primeros discípulos, que son amados por el Padre y por Jesús (Jn 14,21; 17,23). Pero es preciso merecer esta amistad divina, observando y guardando la palabra del Hijo de Dios (Jn 14,23s), es decir, creyendo vitalmente en él (Jn 17,26). En el grupo de los primeros seguidores de Cristo hay uno que es designado especialmente por el cuarto evangelista como "el discípulo amado", es decir, el amigo de Jesús (Jn 21,7.20), que se reclinó sobre el pecho del maestro (Jn 13,23), es decir, vivió en profunda intimidad con el Hijo de Dios, lo siguió hasta el Calvario (Jn 18,15; 19,26s) y lo amó intensamente (Jn 20,2-5).

d) *El Padre ama al Hijo.* Dios ama las cosas creadas, a los hombres, a su pueblo, y de manera especial a los justos y a los discípulos de Cristo; pero el objeto primero y principal de su amor es su Hijo unigénito, el Verbo hecho carne. El Padre en persona

proclama a Jesús, su Hijo predilecto y amado; a la orilla del Jordán, durante el bautismo de Cristo, hizo oír su voz: "Tú eres mi Hijo amado *(ho agapētós)*" (Mc 1,11 y par). Análoga proclamación se oye en la cima del Tabor, durante la transfiguración de Jesús (Mc 9,7 y par.; 2Pe 1,17). En la parábola de los viñadores homicidas se presenta al heredero como hijo amado, con evidente alusión a Jesús (Mc 12,6 y par.). El primer evangelista recoge también el oráculo profético de Is 42,1ss, en donde se presenta al mesías como el siervo amado por el Señor (Mt 12,18).

En realidad, el Padre ama al Hijo ya desde la eternidad (Jn 17,24); por eso lo ha puesto todo bajo su poder (Jn 3,35). Este amor único explica la razón de por qué el Padre muestra al Hijo todo lo que hace (Jn 5,20). Por otro lado, Jesús es Hijo obediente, dispuesto a ofrecer su vida para cumplir la voluntad del Padre; por eso lo ama el Padre (Jn 10,17). Este amor tan fuerte y profundo es análogo al que siente Jesús por sus amigos (Jn 15,9). Por consiguiente, Cristo es el amado por excelencia, el predilecto del Padre (Ef 1,6), que ha arrancado a los creyentes del dominio de las tinieblas para trasladarlos al reino del Hijo de su amor (Col 1,13).

e) *La elección de amor.* El Deuteronomio en particular presenta la historia de Israel como una elección de amor: Dios escogió a este pueblo, no porque fuera mayor y mejor que las demás naciones, sino porque lo amó con un amor de predilección. El Señor escogió para sí a este pueblo y lo hizo suyo con pruebas, signos, portentos, luchas, con mano fuerte y brazo extendido, aplastando a naciones más poderosas, para hacerlo entrar en posesión de la tierra prometida, sólo porque amó a sus padres (Dt 4,34-38). Por amor a los padres, el Señor se unió con los israelitas, escogiéndolos entre todos los pueblos (Dt 10,15). La razón última de la elección y de la liberación de Israel reside, por tanto, únicamente en el amor especial de Dios a este pueblo (Dt 7,7s). El Señor escogió a Jacob porque lo amó más que a Esaú (Mal 1,2s; Rom 9,13.25).

f) *Amor, castigo y perdón.* El Señor amó a Israel con un amor tan apasionado y fuerte, que unió a esta comunidad consigo como a una esposa. La liberación de la esclavitud de Egipto y la alianza del Sinaí son consideradas por los profetas como realidades nupciales; la epopeya del éxodo representa la celebración del matrimonio entre el Señor e Israel. Desgraciadamente, esta esposa se mostró muy pronto infiel; se prostituyó a los dioses extranjeros, abandonando al único verdadero Dios. ¿Qué hará este esposo celoso después de las traiciones y adulterios de su esposa? La castigará con dureza y severidad (Os 9,15), la obligará a abandonar a sus amantes, la llevará a una conversión radical y profunda, y luego le concederá su perdón y la rehabilitará, destruyendo sus abominables pecados (Os 2,4-25; 3,1-5; 14,5-9): "Yo los curaré de su apostasía, los amaré de todo corazón, pues mi ira se ha apartado ya de ellos" (Os 14,5).

El Señor por boca de los profetas denuncia la maldad de su pueblo y su escaso amor, amenazándole con desventuras y castigos (Jer 11,15ss). Dios repudia a la que era la delicia de su alma, abandonándola en manos de sus enemigos (Jer 4,27ss; 12,7), golpeándola con un castigo despiadado por su gran iniquidad (Jer 30,14s). Sin embargo, tras el castigo vendrá el perdón: el Señor curará las heridas de su esposa y volverá a conducirla a la patria, mostrándole su compasión y su amor creador (Jer 30,16ss; 31,3-14.23-28). El profeta

Ezequiel, en dos párrafos muy extensos y cargados de *pathos*, presenta la historia de Israel en clave de amor nupcial, traicionado por la esposa del Señor con sus adulterios y prostituciones. Este pueblo está simbolizado en dos hermanas, Jerusalén y Samaría, infieles a Dios desde su juventud, y por eso mismo castigadas severamente. Después del tremendo castigo reservado a las adúlteras, el Señor volverá a acordarse del pacto sinaítico y establecerá con su esposa perdonada una alianza perenne, renovándola y purificándola de todas sus inmundicias y suciedad (Ez 16; 23; 36,16-36).

Jerusalén, bajo los golpes del castigo divino que la aniquilaron y la dejaron hecha una desolación (Lam 1,1ss), reconoce la justicia de Dios (Lam 1,18ss) porque se ha convertido. Tobit en su cántico invita a Israel a convertirse, ya que el castigo del destierro fue merecido justamente por sus iniquidades (Tob 13,3ss). Este cambio radical atrae el amor y la misericordia de Dios (Tob 13,8). Por lo demás, el Señor asegura a su pueblo que lo hará resurgir, puesto que lo ama como si no lo hubiera rechazado nunca (Zac 10,6).

En realidad, también el castigo es signo de amor; la prueba y la corrección muestran el interés de Dios por su pueblo, para que se convierta (Heb 12,4ss). El testigo fiel y verdadero reprocha con severidad a la Iglesia de Laodicea su frialdad y sus miserias porque la ama, y por eso la invita urgente y calurosamente a la conversión (Ap 3,19).

3. Dios revela plenamente su amor en el Hijo. El Señor se manifestó concretamente en la historia de Israel como un Dios de amor y de bondad, como un padre benévolo y piadoso que perdona todas las culpas de su pueblo y lo cura de todas sus enfermedades (cf Sal 85,2ss; 103, 3.13); pero la plenitud de esta revelación del amor la experimentamos en la fase final de la economía de la salvación, con la venida a la tierra del Hijo unigénito de Dios.

a) *Cristo es la manifestación perfecta del amor del Padre.* El NT proclama en varias ocasiones y sin equívoco alguno que la prueba suprema del amor de Dios a la humanidad se nos ofreció en el don de su Hijo, el unigénito. Por eso Jesús, con su persona y con su obra, constituye la revelación plena del amor del Padre al mundo y a su pueblo. Dios no habría podido imaginarse ni ofrecer un signo más elocuente y más fuerte de su amor ardiente a los hombres pecadores: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único" (Jn 3,16). El Verbo encarnado constituye realmente la manifestación suprema de la caridad inconcebible del Padre a la humanidad dispersa, necesitada de redención y de salvación. Toda la persona de Cristo es don del amor de Dios; en él el Padre revela perfectamente los latidos de su corazón solícito por el mundo sumergido en las tinieblas del pecado.

El cuarto evangelista no menciona expresamente en este pasaje la muerte en la cruz del Hijo de Dios, aun cuando esté insinuada en el contexto próximo, ya que poco antes quedó proclamada la necesidad de que fuera levantado el Hijo del hombre a semejanza de la serpiente de bronce en el desierto (Jn 3,14). Pablo, por el contrario, declara de forma explícita que el signo supremo del amor de Dios para con nosotros, pecadores, se encuentra en la muerte del Señor Jesús: "Dios mostró su amor para con nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom 5,8). El Padre nos ha amado tanto que no perdonó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó en sacrificio por todos nosotros (Rom 8,32). Cristo

crucificado, sabiduría de Dios (1Cor 1,30; 2,1-7), es, por consiguiente, la concreción plena y perfecta del amor que el Padre tiene a su Iglesia (Rom 8,39).

Juan en su primera carta sintetiza los dos aspectos de la revelación del amor del Padre en el envío del Hijo y en el sacrificio del Calvario: "En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros: en que ha mandado a su Hijo único al mundo para que nosotros vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos ha amado a nosotros y ha enviado a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados" (1Jn 4,9s). En efecto, la presentación de Jesús como propiciación o propiciatorio o víctima de expiación recuerda los pasajes en donde Jesucristo es proclamado propiciación por nuestros pecados y por los de todo el mundo (1Jn 2,2), ya que el Hijo de Dios nos purifica de todo pecado con su sangre (1Jn 1,7; cf Rom 3,25). En estos textos es bastante transparente la alusión a la muerte redentora de Cristo. Por consiguiente, la revelación o prueba suprema del amor del Padre a la humanidad pecadora está constituida por el Hijo, que muere en la cruz por haber amado a su Iglesia hasta el límite supremo (Jn 13,1ss). No puede concebirse un amor más grande y más fuerte de Dios y de su Hijo.

b) *Jesús ama a todos los hombres: los amigos y los pecadores.* Cristo es la manifestación perfecta de la caridad divina del Padre; en realidad él amó de forma profunda y concreta, como solamente un hombre de corazón puro y un verdadero Dios podía amar. Jesús amó sinceramente a todos los hombres, a los justos y a los pecadores. Observemos en primer lugar que él quiso profundamente a sus amigos. Al ser verdadero hombre, sintió necesidad de la amistad, del calor de una familia a la que amar. El grupo de los primeros discípulos formó su familia espiritual, a la que estuvo siempre muy apegado y cuyos miembros constituían sus amigos. En su segundo discurso de la última cena les hace esta declaración de amor: "Vosotros sois mis amigos... Ya no os llamo siervos...; yo os he llamado amigos..." (Jn 15,14s). Baste con este recuerdo, pues al hablar de los amigos de Dios tocamos ya el presente tema.

El Verbo encarnado amó de verdad con corazón humano. El segundo evangelio, en la relación de la vocación del joven rico, indica que Jesús lo amó apenas su interlocutor le aseguró que había guardado todos los mandamientos de Dios desde su niñez (Mc 10,17-21a). Este amor se transformó pronto en conmiseración, ya que el joven no acogió la invitación del maestro bueno, debido a las muchas riquezas que poseía (Mc 10,21b;25). Por el contrario, en el caso de Lázaro y de sus hermanas, Jesús demostró una amistad sólida y profunda. Marta y María pueden contar con el apoyo de Jesús; por eso, con ocasión de la enfermedad mortal de su hermano, le envían este recado: "Tu amigo está enfermo" (Jn 11,3). La indicación del evangelista sobre el amor del maestro por la familia de Lázaro (Jn 11,5) insiste en que Jesús se había encariñado mucho con aquellos hermanos. Pero la observación que pone más de manifiesto el profundo amor de Cristo por el amigo muerto radica en sus lágrimas, expresión de amor profundo, hasta el punto de que los judíos comentan: "Mirad cuánto lo quería" (Jn 11,35s).

Jesús quiso sincera y profundamente a sus amigos, pero es el salvador de todos los hombres (Jn 4,42); por consiguiente, no excluye a nadie de su corazón; más aún, los pobres y los

pecadores son el objeto privilegiado de su caridad divina. Los sinópticos están de acuerdo en señalar la familiaridad del maestro con los publicanos y los pecadores; en la descripción de la vocación de Leví se mostró vivamente este comportamiento de Jesús, que para los escribas y fariseos se convierte en motivo de escándalo y ocasión de reproche y contestación, ya que el maestro compartió su mesa y comió con los pecadores, personas aborrecibles para los "justos" (Mc 2,13-16 y par). La respuesta de Jesús resulta muy luminosa sobre su misión salvífica, y por tanto sobre su conducta: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 y par). El tercer evangelista añade la expresión "para que se conviertan" (Lc 5,32), indicando que el maestro con su amor intenta favorecer el cambio radical de vida de los pecadores. Jesús es el médico divino, que ha venido a curar a la humanidad herida mortalmente por el pecado; por eso, para poder cumplir con su misión, es decir, para devolver la salud y salvar a los pecadores, tiene que amarlos, tiene que interesarse por ellos, tiene que visitarlos y estar cerca de ellos. Era tan evidente el interés, el amor, la familiaridad de Jesús con los pecadores, que sus calumniadores lo definían como "amigo de los publicanos y de los pecadores" (Mt 11,19 = Lc 7,34).

El evangelista que describe con especial esmero la amistad de Jesús con los pecadores es Lucas. Se deleita refiriendo palabras y representando escenas de conversión, en las que resulta conmovedor el cariño de Jesús por esas personas, que los "justos" evitan y desprecian. La descripción de la unción de los pies del maestro por parte de la prostituta en la casa del fariseo Simón constituye una escena de fino arte dramático y de profunda soteriología. La confrontación de los dos personajes, el "justo" y la pecadora, hace resaltar por oposición no sólo la fe y el amor de la mujer, sino también la compasión y la misericordia del Señor. En efecto, Jesús defiende a la pecadora, y muestra al fariseo que la ha salvado su fe. Jesús la ha acogido, se ha dejado tocar, lavar y ungir los pies por ella (con grave escándalo del "justo" Simón), porque la ama, ya que es el salvador de todos los hombres (Lc 7,36-50). En el episodio de la conversión de Zaqueo, que es una copia del relato de la vocación de Leví, se subraya la finalidad salvífica de la amistad de Jesús con este "archipublicano" (jefe de los publicanos). También aquí se recogen las murmuraciones de los justos por haberse autoinvitado el maestro a la casa de ese pecador público. Jesús, después de proclamar que su visita ha traído la salvación, declara que ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido (Lc 19,1-10). Cristo es realmente el buen pastor, que va en busca de la oveja perdida y no desiste en su empeño hasta haberla encontrado; cuando finalmente la encuentra, la pone sobre sus hombros, lleno de gozo, y celebra una gran fiesta con los amigos y los vecinos para hacerlos partícipes de su felicidad; ¡tanto ama el buen pastor a sus ovejas! (Lc 15,4ss). Obsérvese que las tres maravillosas parábolas de la misericordia divina (Lc 15,3-32) brotaron del corazón de Cristo para justificar su comportamiento amoroso y familiar con los publicanos y pecadores frente a las murmuraciones de los fariseos y de los escribas, los "justos" (Lc 15,1-3). Pablo es uno de esos pecadores conquistados por el amor del buen pastor; la gracia misericordiosa del Señor Jesús sobreabundó en él con la fe y el amor que hay en Cristo (1Tim 1,14).

c) *El amor de Jesús a la Iglesia.*

El Hijo de Dios amó a todos los hombres y murió efectivamente para salvar a todos; pero siente un amor único, un amor esponsal, por su Iglesia, formada por las personas que acogen su palabra. En realidad, esa porción de la humanidad es la esposa de Cristo, amada por el esposo mesiánico (cf Mc 2,18ss y par; Mt 22,2ss; 25, 1ss; Jn 3,29) hasta el signo supremo: "Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo que le había llegado la hora..., Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (Jn 13,1). Cristo amó en serio a su Iglesia (cf 2Tes 2,13; Ef 2,4; Ap 3,9) y con un amor semejante al que el Padre tiene por el Hijo (Jn 15,9), ofreciéndole la prueba suprema del amor: el sacrificio de su vida por su salvación (Jn 15,13; 1Jn 3,16); a Jesucristo, "a aquel que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados con su propia sangre y nos ha hecho un reino de sacerdotes para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos" (Ap 1,5).

Jesús amó concretamente a su esposa, ofreciéndose a sí mismo por ella como oblación y sacrificio de suave olor a Dios (Ef 5,2)). La Iglesia es realmente la esposa de Cristo, objeto de su caridad divina; ha sido salvada con su muerte redentora, actualizada y hecha eficaz en los sacramentos: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra" (Ef 5,25s).

Ninguna adversidad ni ninguna fuerza enemiga podrán separar a la Iglesia del amor de su esposo: "¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?... Pero en todas estas cosas salimos triunfadores por medio de aquel que nos amó" (Rom 8,35.37). Más aún, este amor tan fuerte y tan ardiente del Señor Jesús, concretado en el sacrificio de la cruz, tiene que constituir la fuerza dinámica, la energía de la vida de la comunidad cristiana: "Porque el amor de Cristo nos apremia, pensando que si uno murió por todos, todos murieron con él; y murió por todos para que los que viven no vivan para sí, sino para quien murió y resucitó por ellos" (2Cor 5,14s). Pablo experimentó en primera persona este amor del Señor Jesús, y lo vive de forma profunda para corresponder al don de la caridad divina, concretada en la muerte del Calvario: "Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí. Mi vida presente la vivo en la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2,20). Este amor de Cristo trasciende y supera todo conocimiento humano; su experiencia, tan divina y embriagadora, es un don del Padre, y por eso hay que pedirlo en la oración (Ef 3,14-19); aquí el autor sagrado pide por sus fieles, para que, arraigados y fundamentados en el amor, consigan entender "cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad y conocer el amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento" (vv. 18s).

BIBL.: AA.VV., *Dio è amore*, en "Parola, Spirito e Vita" 10 (1984); BOWEN C.R., *Love in the Fourth Gospel*, en "The Journal of Religion" 13 (1933) 39-49; BULTMANN R., *El mandamiento cristiano del amor al prójimo*, en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 199-211; BUONAIUTI E., *I vocaboli d'amore nel Nuovo Testamento*, en "Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche" 5 (1909) 257-264; DE GENNARO G. (ed.), *Amore-Giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neotestamentari*, Studio Biblico Teologico Aquilano, L'Aquila 1980; DE GUIDI S., *Amistad y amor*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I, Salamanca 1982, 370-399; DELHAYE Ph.-HUFTIER M., *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, en "Esprit et Vie" 82 (1972) 193-204, 225-236, 246-250; EGERMANN J., *La carità nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1971; FURNISH V.P., *The Love Command in the New Testament*, SCM, Londres 1973; GHITTI, G., *L'amore-agape come es-*

pressione della maturità personale del cristiano. Una interpretazione esistenziale dell'amore del prossimo, Morcelliana, Brescia 1978; Giavini G., *La carità alla luce della parola di Dio*, en "Parole di Vita" 16 (1971) 100-112, 287-301; Hruby K., *L'amore del prossimo nel pensiero ebraico*, en "Humanitas" 31 (1976) 259-277; Langbrandtner W., *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, Peter Lang, Frankfurt s.M. 1979; Lattke M., *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von "agápe", "agapân" und "phileîn" im Johannes-Evangelium*, Kösel, Munich 1975; Légasse, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses*, en "Revue Théologique de Louvain" 8 (1977) 137-159, 293-304; Lindinger H., *Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape*, en "Evangelische Theologie" 33 (1973) 164-181; Lohfink N., *Liebe. Das Ethos des Neuen Testaments*, en *Unsere grossen Wörter*, Herder, Friburgo 1977, 225-240; Loss N.M., *Amore d'amicizia nel Nuovo Testamento*, en "Salesianum" 39 (1977) 3-55; Lyonnet S., *Il comando della carità motivo centrale della rivelazione. La legge nuova*, en "Presenza Pastorale" 42 (1972) 465-487; Id, *Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti*, en "Rassegna di Teologia" 15 (1974) 174-186; Id, *L'amore del prossimo: pienezza della legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri*, en "Rassegna di Teologia" 15 (1974) 241-256; Id, *Carità pienezza della legge*, en *La Carità dinamismo di comunione nella Chiesa*, Ed. Teresianum, Roma 1971, 153-170; Moffat, J., *Love in the New Testament*, Londres 1929; Moraldi L., *Dio è amore*, Ed. Paoline, Roma 1954; Nissen A., *Gott und der Nâchste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Mohr, Tubinga 1974; Nygren, A., *Eros y agape*, Sagitario, Barcelona 1969; Outka, G., *Agape. An Ethical Analysis*, Yale U.P., New Haven 1972; Panimolle S.A., *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, A.V.E., Roma 1973, 300-319; Id, *Lettura pastorale del evangelo di Giovanni* III. *Gv 11-21*, EDB, Bolonia 1984, 282-287, 479ss, 485ss; Penna A., *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972; Pesch, R., *Cristianesimo critico e prassi dell'amore alla luce del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1972; Quell G.-Stauffer E., *agapáō, agápē, agapētós*, en *GLNT* I, 1965, 57-147; Rizzi A., *Eros o agape? Spunti per una riflessione sistematica sull'amore a Dio*, en "Servitium" 11 (1977) 443-459; Segovia F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agápē/Agapân in I John and the Fourth Gospel*, Scholars Press, Chico 1982; Spicq C., *Ágapè en el Nuevo Testamento; análisis de textos*, Cares, Madrid 1977; Id, *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste*, en "RB" 65 (1958) 358-370; Stählin G., *philéō, philēma, phílos*, en *GLNT* XIV, 1115-1264; Walker L.L., *"Love" in the Old Testament: Some Lexical Observations*, en *Festschrift M.C. Tenney*, Eerdmans, Grand Rapids 1975, 277-288; Wischmeyer O., *Vorkommen und Bedeutung von Agape in der ausserchristlichen Antike*, en "ZNW" 69 (1978) 212-238.

S.A. Panimolle

AMÓS

Sumario: I. *El rugido del león.* II. *"Decir-escuchar-ver": una trilogía estructural:* 1. "Esto dice el Señor..." (cc. 1-2); 2. "Escuchad" (cc. 3-6); 3. "El Señor Dios me hizo ver esto" (cc. 7-9). III. *Amós, el profeta de la justicia y de la fe:* 1. Por la justicia; 2. Por la fe; 3. Por "el día del Señor"; 4. Por la esperanza.

I. EL RUGIDO DEL LEÓN. "Dijo (Amós): El Señor ruge desde Sión y hace oír su voz desde Jerusalén; los pastizales de los pastores están de luto y la cumbre del Carmelo se seca" (1,2). El rugido del león es como el símbolo de este profeta tempestuoso, que irrumpe en la escena del reino del norte, en Israel, el siglo VIII a.C. Sin embargo, procedía del reino del sur, ya que había nacido en Técoa, una aldea a 16 km al sur de Jerusalén, donde poseía una finca para criar ganado (1,1) y cultivar sicómoros (7,14). Su profecía reflejará plásticamente este horizonte de su vida, aunque su poesía refleje cierta madurez y cierta instrucción cualificada, obtenida quizá en la "escuela" de algún santuario. Su nombre es prácticamente la abreviatura de su antagonista Amasías (7,10), el sacerdote oficial del santuario real de Betel; significa "Yhwh lleva"; como él mismo recuerda en la página dedicada a su vocación (3,3-8), fue precisamente el Señor el que lo "llevó", lo lanzó a una vocación no deseada. A través de una secuencia de imágenes muy vivas, Amós recuerda el carácter

irresistible de la vocación profética. Puesto que no se da un efecto (caminar juntos, rugido, caída en tierra) sin una causa previa (ponerse de acuerdo, presa, asechanza), y viceversa, como no puede concebirse una causa sin su efecto (cebo-presa, trompeta-alarma, rugido-terror), así también si Amós habla es porque el Señor le ha hablado, y si el Señor habla, Amós no puede menos de profetizar (3,8). Es lo que repetirá él mismo al burócrata del culto, el sacerdote Amasías: "Yo no soy profeta ni hijo de profeta; yo soy boyero y descortezador de sicómoros. El Señor me tomó de detrás del rebaño, diciéndome: Vete, profetiza a mi pueblo Israel" (7,14-15).

La situación política en que resuena el "rugido" de la palabra profética es la situación más bien inestable del reino del norte. Los continuos golpes de Estado han liquidado en menos de dos siglos hasta cinco dinastías; el poder oculto de los militares sanciona frecuentes regicidios, con su cortejo natural de desastres y alborotos. La política exterior se mueve al capricho de las esferas de influencia de las dos superpotencias, la occidental de Egipto y la oriental de Asiria. Los partidos políticos opuestos convierten al reino de Samaría, como dirá Oseas (7,11) en "una ingenua paloma, falta de inteligencia: llaman a Egipto, acuden a Asiria". Y los relativos tratados de asistencia técnico-militar se convierten en protectorados político-fiscales, acogidos por soberanos hebreos que a veces ni siquiera llegan a durar una estación, como Zimrí (¡siete días!), Zacarías (seis meses), Salún (un mes). Este reino en decadencia, antes de llegar a ser "como una torta a la que no se le dio la vuelta" (Os 7,8), devorada por el imperialismo asirio en el 721 a.C., goza de cierto intervalo de bienestar que lo embriaga de nacionalismo. Es el período del largo gobierno de Jeroboán II (786-746), heredero del *boom* económico iniciado con Ajab y con su mujer fenicia Jezabel. La expansión económica, aunque tiene tan sólo la consistencia de unos fuegos artificiales, entusiasma y engendra macroscópicas injusticias sociales y un laxismo ético-religioso. El orgullo nacionalista, el capitalismo desenfrenado, el paganismo generalizado esconden, en realidad, una enorme inestabilidad, impotencia y debilidad. En esta atmósfera de consumo es donde resuena la voz de Amós como un clarín de guerra. Derrama a oleadas su franqueza, su energía y su condena de la "dolce vita" de la alta sociedad opresora de Samaría.

II. "DECIR-ESCUCHAR-VER": UNA TRILOGÍA ESTRUCTURAL. El texto de Amós se presenta sustancialmente homogéneo y bien coordinado. Tan sólo hay algunos pequeños fragmentos escritos por otra mano. Quizá la narración del encuentro con Amasías sea un relato externo, debido a un discípulo (7,10-17); casi con seguridad es posterior el oráculo de restauración, con un trasfondo mesiánico, que sella el volumen (9,11-15); no faltan tampoco algunas huellas deuteronomísticas, que se deben quizá a intervenciones redaccionales (2,4-5; 2,10ss; 3,7; 5,25-26). Para algunos autores, también las tres estrofas del himno esparcido dentro del libro (4,13; 5,8; 9,5-6) deben atribuirse a otra mano; se trata de un delicioso himno litúrgico (con la antífona que cierra el final de cada estrofa: "Su nombre es el Señor"), que exalta la grandeza desplegada por el Señor en la creación y en la historia.

Pero la estructura del escrito de Amós está presidida por una trilogía verbal de gran relieve, distribuida estratégicamente en las tres partes de la obra. En las siete escenas de la prime-

ra sección (cc. 1-2) resuena la "fórmula del enviado": "Esto dice el Señor...", seguida por el oráculo divino. En los capítulos 3-6, por el contrario, los discursos van introducidos por tres "escuchad" (3,1; 4,1; 5,1), que a menudo se entrecruzan con los "¡ay!" del juicio divino (5,7, contra los grandes propietarios de tierras; 5,18, para el "día del Señor"; 6,1, contra los políticos). La tercera parte (cc. 7-9) está ocupada por cinco visiones, cuatro de ellas afines entre sí y una autónoma, narradas todas en primera persona; van introducidas por la fórmula: "El Señor Dios me hizo ver esto" (7,1.4.7; 8,1).

1. "ESTO DICE EL SEÑOR..." (cc. 1-2). En la primera sección del volumen profético de Amós se introduce el género literario de los "oráculos contra las naciones", donde el autor se esfuerza en definir algunas leyes morales que se refieren a todo el pueblo. La moral no es un privilegio exclusivo de Israel, sino que tiene su origen en el Señor del universo. La sección, dedicada a este grandioso examen de conciencia de las naciones, está construida sobre un septenario de pueblos escandido por una introducción constante: "Esto dice el Señor: Por tres crímenes de... y por cuatro" (1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,13; 2,1; 2,4; 2,6). La expresión numérica, apreciada igualmente en la literatura sapiencial (Prov 30,15.18.21.29), expresa la plenitud de los delitos de las naciones, que están ya colmando el cáliz de la ira divina. La humanidad entera está envuelta por el pecado "sin distinción alguna, porque todos pecaron" (Rom 3,22s). Todo el septenario contiene la misma escena dentro del cuadro. Un incendio inmenso rodea a cada una de las capitales: es el Señor mismo el que prende fuego a los palacios de los soberanos y a los muros de las ciudades.

En Damasco, que se muestra tan feroz como un trillo de hierro que lo tritura todo, "prenderé fuego a la casa de Jazael y devoraré los palacios de Ben Hadad" (1,4); en Filistea "prenderé fuego a los muros de Gaza y devoraré sus palacios" (1,7); en Fenicia "prenderé fuego a los muros de Tiro y devoraré sus palacios" (1,10); en Edón "prenderé fuego a Temán y devoraré los palacios de Bosra" (1,12). Los crueles amonitas, para eliminar de raíz la vida de los galaaditas, abrieron en canal a las mujeres encinta: "Prenderé fuego a los muros de Rabbá y devorará sus palacios" (1,13-14). También contra Moab, que deshonró sacrílegamente con la cremación los huesos del rey de Edón, "enviaré fuego que devorará los palacios de Queriot" (2,2): Edón es el enemigo mortal de Israel, pero el delito cometido contra él es intolerable, y la moral no tiene patria. Antes de pronunciar el juicio sobre Israel, la tierra a la que ha sido enviado, el profeta ataca a Judá, el reino del sur, "por haber despreciado la ley del Señor y no haber guardado sus decretos, extraviándose por caminos falsos, que recorrieron ya sus padres: prenderé fuego a Judá, que devorará los palacios de Jerusalén" (2,4-5). Al término de esta reseña, Amós lanza su flecha más puntiaguda contra Israel, la tierra de su predicación (2,6-15). La lista de las apostasías es desoladora y las imágenes son violentas. El pobre es vendido por el precio de un par de sandalias (cf 8,6), la avidez de los ricos no tiene límites, la prostitución sagrada (o el abuso contra las esclavas: 2,7 es oscuro) cunde por doquier, se violan las normas sobre las prendas (Éx 22,25-26; Dt 24,12-13), los santuarios son lugares de corrupción, los profetas se ven reducidos al silencio... La palabra del Señor no se detiene frente a nadie en esta vigorosa denuncia.

2. "ESCUCHAD" (cc. 3-6). Es éste

el núcleo del mensaje de Amós y de la profecía en general. Maldice con ironía casi blasfema el culto hipócrita de Betel y de Guilgal, los dos grandes santuarios del reino del norte. Los sacrificios, las fiestas, los diezmos, las oblaciones de ácimos (Lev 2,11) y todas "vuestras" farsas religiosas son un cúmulo de pecados: "Id a Betel y pecad; a Guilgal y pecad más aún; por las mañanas ofreced vuestros sacrificios, y cada tres días vuestro diezmo..., pues eso es lo que os gusta, israelitas" (4,4-5). "Buscadme y viviréis. No busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal, no paséis a Berseba; porque Guilgal irá ciertamente al destierro y Betel será aniquilada. Buscad al Señor y viviréis" (5,4-6). Amós introduce aquí un principio teológico muy apreciado por el profetismo: la religión no tiene sentido si se la priva de justicia, el culto es magia si no lo sostiene un compromiso social por la justicia. Ya Samuel había recordado a Saúl: "¿Se complace tanto el Señor en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a sus palabras? La obediencia vale más que el sacrificio, y la docilidad más que las grasas de los carneros" (1Sam 15,22). La negación del culto es aparentemente absoluta, pero en realidad es sólo paradójica y dialéctica. Se esfuerza en restituir al culto su función de núcleo de toda la existencia. Sobre la secuencia central de estos capítulos volveremos luego, al analizar el mensaje general de Amós [/ *infra* III].

3. "EL SEÑOR DIOS ME HIZO VER ESTO" (cc. 7-9). / Ezequiel es el maestro de las visiones; pero también Amós sabe construir cinco "visiones" de gran intensidad. Recordemos entre paréntesis que, como "vidente" es sinónimo de "profeta", también la "visión" es un equivalente simbólico del oráculo profético. Las dos primeras visiones tienen en común la figura del profeta como intercesor: "¡Señor Dios, perdona, te ruego! ¿Cómo podrá subsistir Jacob, siendo tan pequeño?" (7,2-3.5-6). El centro de las dos visiones está ocupado por un episodio trágico para la agricultura: la invasión de las langostas y la sequía (7,1-3.4-6). También en Joel se nos ofrece un duplicado de estas dos visiones cuando nos describe minuciosamente estas dos plagas fatales para los cultivos, viéndolas como un paradigma de los ejércitos invasores (Jl 1,4-12; 2,3-9). Esta misma eliminación del mal presente en Israel es lo que sirve de tema a la tercera visión (7,7-9). La plomada puede aludir tanto a los desequilibrios que el Señor encuentra en el edificio social y religioso de la nación hebrea como a la demolición radical de todas las estructuras socio-políticas injustas. "La cuerda del caos y la plomada del vacío" (Is 34,11; cf 28,17; 30,13) traerán la ruina de modo especial sobre las alturas idolátricas, sobre los santuarios y sobre la dinastía de Jeroboán II, rey de Samaría.

Siguiendo siempre el mismo esquema literario ("El Señor Dios me hizo ver esto"), la cuarta visión recoge un anuncio idéntico de juicio y de castigo (8,1-3). En la pronunciación de los israelitas del norte, la palabra "fruto maduro" *(qeṣ)* y "fin" *(qajṣ)* tenían el mismo sonido; el fruto sabroso indica que la estación está a punto de terminar y que el invierno se perfila ya en el horizonte. La madurez es preludio de la vejez y de la podredumbre. El gozo se transformará en llanto, el canto en silencio, la vida en cadáveres (cf Jer 24). Así pues, el juicio de Dios es inminente. La misma desgarradura violenta y dolorosa de la vida acompaña a la quinta visión (9,1-4), que contempla el hundimiento del santuario de Betel, símbolo de un culto impuro y sin vida. La ruina y la destrucción son el binomio sobre el que se articula la visión: se derrumban arquitrabes y capiteles,

la sangre se derrama en abundancia. El juicio divino es implacable; es inútil todo intento de sustraerse a una presencia que acecha por todas partes.

III. AMÓS, EL PROFETA DE LA JUSTICIA Y DE LA FE. El mismo recorrido de las tres secciones en que se articula la obra de Amós nos ha hecho ya vislumbrar las directrices fundamentales de su pensamiento, ligadas a una vigorosa pasión por la justicia y a la recuperación de una religiosidad genuina y no hipócrita.

1. POR LA JUSTICIA. La palabra de Amós derriba las lujosas residencias de la aristocracia, "que acumulan la violencia y la opresión en sus palacios" (3,10). La casa de la ciudad y del campo, los salones tapizados de marfil que siglos más tarde descubrirían los arqueólogos en Samaría, los espléndidos divanes de Damasco (3,12) son denunciados con violencia como una auténtica vergüenza cuando mucha gente se muere de hambre (3,11.15). La palabra de Amós ataca a las nobles matronas de la alta sociedad, lustrosas como "vacas de Basán" (4,1-3): el cuadro grotesco suscita toda la náusea del campesino frente a aquellos abusos. Los vulgares labios de aquellas matronas son vistos por el profeta como teñidos de sangre cuando sobre las ruinas de la devastada Samaría los deportados vayan atados unos a otros con argollas insertas en el labio inferior. Amós es una antena sensible a todas las violaciones de los derechos humanos. Su poesía va derecha a la raíz de los problemas sin lirismos gratuitos, comunicando a sus lectores la misma indignación y la misma ansia de justicia.

2. POR LA FE. El *kērygma* profético, que ya habían demostrado Samuel (1Sam 15,22-23) y Elías (1Re 21), se fija en un dato fundamental que ya hemos registrado anteriormente [/ II, 2]: el de la vinculación indisoluble entre la fe y la vida, entre el culto y la existencia. Es éste un tema que vuelve teológica la defensa de la justicia, y no sólo un compromiso social. Seguido por Oseas (6,6), por Isaías (1,5), por Miqueas (6,6-8), por Jeremías (6,20; 7,21-23), Amós pone de manifiesto sin piedad alguna la hipocresía del culto oficial: "Odio, aborrezco vuestras fiestas, no me agradan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos y ofrendas, no los aceptaré; no me digno mirar el sacrificio de vuestros novillos cebados. Aparta de mí el ruido de tus canciones; no quiero oír el sonido de la lira" (5,21-23). Este rechazo es bien patente y prepara el de Jesús: "¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta y de la ruda y de todas las legumbres, y olvidáis la justicia y el amor de Dios! ¡Hay que hacer una cosa sin descuidar la otra!" (Lc 11,42). La invitación a la justicia y a la conversión (4,6-11) es la única expresión de la fe auténtica, que derriba las falsas defensas de una religiosidad sacral y cómoda.

3. POR EL "DÍA DEL SEÑOR". Amós introduce una categoría teológica que tendrá una gran importancia en la teología sucesiva, la del *yôm-Yhwh,* el "día del Señor". Sirve para designar el acontecimiento decisivo y resolutivo de la historia humana, con el que Dios establecerá su reino de justicia y de paz en un mundo renovado. Las perspectivas actuales, que exaltan a los poderosos y a los hartos, se verán invertidas en favor de los pobres y de los hambrientos (cf Lc 6,20-26). Amós proclama esta inversión como inminente en 2,13-15 con ocho imágenes bélicas llenas de viveza. Los carros armados se hundirán en el barro, la infantería ligera quedará paralizada, los soldados veloces

no podrán huir, a los fuertes les faltarán las fuerzas, los arqueros no podrán resistir, las tropas de asalto fallarán, los jinetes se verán aniquilados y los más valientes se entregarán a una huida vergonzosa. Otra representación inolvidable del "día" inexorable del Señor ya en acción dentro de la historia se nos traza en el pasaje de 5,18-20. A espaldas de los fugitivos se oyen los pasos del león, pero tienen que detenerse ante la presencia de un oso; una vez esquivado el peligro exterior y cerrada la puerta a las espaldas, se apoyan cansados con una mano en la pared; pero una serpiente venenosa muerde la mano.

4. POR LA ESPERANZA. Amós ha hecho desbordar su indignación y ha condenado a una sociedad injusta y una religiosidad artificiosa. Pero su última palabra no es de maldición. He aquí su sueño: "Vienen días, dice el Señor Dios, en que enviaré el hambre al país; no hambre de pan, no sed de agua, sino de oír la palabra del Señor" (8,11). Su volumen de oráculos de juicio se cierra actualmente con un cuadro luminoso (aunque quizá no sea auténtico, sino redaccional). En 9,11-15 resplandece el reino davídico, sede de la presencia divina en la historia (2Sam 7): reducido a una choza caída y lleno de brechas, volverá a ser un imperio poderoso y una ciudad santa (cf He 15,14-18). También en 9,11-15 resplandece el campo de Palestina bajo el signo de la bendición, que es fertilidad espontánea de la tierra. Los ritmos de la agricultura (arar, segar, vendimiar, sembrar) adquieren una aceleración inaudita. Las imágenes fantásticas del reino mesiánico que fue soñando el sucesivo judaísmo se anticipan ya en esos montes y colinas que parecen derretirse en arroyos de mosto. Resplandece, finalmente, de felicidad, en 9,11-15, el pueblo hebreo, que vuelve a su tierra, a sus viñas, a sus ciudades, de las que ya no se verá jamás desarraigado.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 951-993; AMSLER S., *Amos*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1969; ASURMENDI J.M., *Amós y Oseas*, Ed. Verbo Divino, Estella 1988; BIČ M., *Das Buch Amos*, Evang. Verlsgsanstalt, Berlín 1969; BONORA A., *Amos, il profeta della giustizia*, Queriniana, Brescia 1979; FEUILLET A., *L'universalisme de l'alliance de la religion d'Amos*, en "BVC" 17 (1957) 17-29; HAMMERSHAIMB E., *The Book of Amos*, Blackwell, Oxford 1970; KAPELRUD A.S., *Central Ideas in Amos*, Oslo 1961[2]; LOSS N., *Amos*, Ed. Paoline, Roma 1979; MAYS J.L., *Amos*, SCM, Londres 1969; RANDELLINI L., *Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos*, en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 2 (1951-52) 5-86; RINALDI, *I profeti minori* I, Marietti, Turín 1953; SOGGIN J.A., *Il profeta Amos*, Paideia, Brescia 1982; TOURN G., *Amos, profeta della giustizia*, Claudiana, Turín 1972; VIRGULIN S., *Amos*, en *Introduzione alla Bibbia* (ed. T. Ballarini) II/2, Marietti, Turín 1971, 379-402; WEISER A., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1959[4]; WOLFF H.W., *Amos' geistige Heimat*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1964; ID, *Dodekapropheton* II, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1969.

G. Ravasi

ANCIANO

SUMARIO: I. *La condición del anciano en el mundo bíblico:* 1. Debilidad y proximidad de la muerte; 2. La función social del anciano: *a)* Ancianidad y sabiduría, *b)* El anciano y la transmisión de la fe, *c)* El anciano como lugar de manifestación de la gracia. II. *El anciano como depositario de autoridad.*

I. LA CONDICIÓN DEL ANCIANO EN EL MUNDO BÍBLICO. 1. DEBILIDAD Y PROXIMIDAD DE LA MUERTE. El texto bíblico más sugerente que describe la progresiva decadencia del anciano hasta los umbrales de la muerte es ↗ Qo 12,1-7. Por medio de atrevidas metáforas, el

texto pone de relieve el seguro debilitamiento de las fuerzas físicas, la decadencia irrefrenable de la vigilancia psíquica y presenta el cuadro de un rápido e inevitable paso hacia el final del hombre, cuando "el polvo torna a la tierra como era antes, y el espíritu vuelve a Dios que es quien lo dio" (12,7). Como es sabido, el Qohélet no conoce una esperanza de vida más allá de la muerte; por eso su exhortación inicial es: "Acuérdate de tu creador en los días de tu juventud" (12,1), aceptando antes de que venga la vejez la llamada divina a gozar de las pequeñas cosas que Dios da al hombre [/ Vida III; / Resurrección III]. La experiencia de la decadencia física y psíquica, así como la conciencia de la proximidad de la muerte, no provocan, sin embargo, ningún extravío, ni mucho menos la desesperación.

La muerte en edad tardía se considera tanto en el AT como en el NT como un hecho totalmente natural. La muerte del anciano se siente como un cese de la vida, más bien por saciedad que por agotamiento. Y es aceptada sin dramatismos. Así muere, por ejemplo, Jacob, después de haber dispuesto lúcidamente la transmisión a sus hijos de la bendición que Dios le había otorgado (Gén 49). Con la misma naturalidad se recuerda la muerte de otros ancianos, como Abrahán, José, Tobías. El pensamiento de la muerte sólo es traumático para el que siente que tiene aún muchas energías que emplear, no para el que experimenta su total agotamiento.

Este concepto se expresa en términos que rozan con la rusticidad en Si 41,1-2: "¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el hombre que goza en paz en medio de sus bienes; para el hombre sin preocupaciones y afortunado en todo, que todavía tiene fuerzas para gozar de los placeres! ¡Oh muerte, bienvenida es tu sentencia para el hombre indigente y falto de fuerzas; para el cargado de años y cuidados, que se rebela y ha perdido toda esperanza!". De aquí se deriva la consecuencia de que normalmente no se le invita al anciano a entristecerse con el pensamiento de la muerte. Su proximidad se la señalan los males que experimenta; pero se le invita a tenerla presente con serena objetividad y a vivir con lucidez consciente de los límites que le impone la edad. En este sentido puede resultar significativo el comportamiento de Barzilay, que, no expresamente, sino por la simpatía con que se refiere, puede ciertamente considerarse ejemplar. Cuando David le ofrece la posibilidad de trasladarse con él a Jerusalén, responde: "¿Cuántos años me quedan de vida para ir con el rey a Jerusalén? Tengo ahora ochenta años. ¿Puedo distinguir todavía entre el bien y el mal? ¿Puede saborear tu siervo lo que come y lo que bebe? ¿Puedo escuchar todavía la voz de los cantores y cantoras? ¿Por qué va a ser tu siervo una carga para mi señor, el rey?... Déjame volver a mi ciudad para morir allí, junto al sepulcro de mis padres" (2Sam 19,35s.38).

2. La función social del anciano. Como en todas las sociedades antiguas, el anciano es tratado con mucho respeto en el mundo bíblico; además del cuarto mandamiento, podemos recordar el precepto de Lev 19,32: "Ponte en pie ante el hombre de canas, honra al anciano y teme a Dios". El llegar a una edad avanzada daba al hombre autoridad entre otras cosas porque, dentro del ámbito de la concepción clásica hebrea de la retribución, la longevidad era considerada como el premio que Dios concedía al hombre justo (Éx 20,12; Prov 10,27; 16,31, etc.). Aun prescindiendo de las funciones directivas que le reconoce al anciano el derecho consuetudinario (de las que hablaremos

más tarde), el hombre de edad avanzada se veía rodeado de un particular respeto y era considerado como un elemento esencial de la vida social en cuanto que era maestro de vida y de sabiduría y transmisor de la fe.

a) *Ancianidad y sabiduría.* El valor de las enseñanzas de los ancianos para la formación de las nuevas generaciones estaba ligado en gran parte al tipo de vida de las sociedades antiguas, y no es posible concebirlo ahora de la misma forma con idéntica intensidad en la sociedad de nuestros días. Hoy la producción industrial exige la aplicación de tecnologías continuamente nuevas, y la aportación de la experiencia del anciano puede resultar casi nula incluso en un período breve, dada la continua necesidad de nuevas búsquedas y experimentaciones, a las que también el anciano tiene que dedicarse si quiere seguir en actividad, aceptando a menudo verse enseñado por personas más jóvenes. En el sistema de producción agrícola y artesanal del mundo antiguo, por el contrario, el aprendizaje de las técnicas se basaba casi exclusivamente en la experiencia de los más viejos, y por eso éstos tenían un papel primordial en el desarrollo de la vida social. Se comprende entonces por qué es una gran maldición para la casa de Elí el que "ninguno llegará a viejo" (1Sam 2,32).

El secreto del éxito en la vida consistía en el respeto de las reglas de comportamiento que, desde los tiempos más remotos, se habían revelado como las más adecuadas. Gran parte de la sabiduría del antiguo Oriente era fruto de largas observaciones sobre los casos de la vida, catalogadas, comparadas unas con otras, confrontadas con una especie de método estadístico embrional y, finalmente, condensadas en una fórmula resumida y fácilmente memorizable como es el proverbio. Muchas veces la prueba de la veracidad de un proverbio estaba en el hecho de que el que lo enseñaba garantizaba que lo había verificado él mismo durante largos años en el curso de su vida. Las reglas del buen vivir se buscaban en el pasado, no en la proyección hacia el futuro, como a menudo sucede en las modernas investigaciones sociológicas. Por todas estas razones, solamente el anciano podía jactarse con naturalidad de una especie de derecho congénito a adoctrinar y a educar a la juventud, proponiendo soluciones a los problemas aparentemente más difíciles. Por esto mismo, por ejemplo, el autor de Sal 37 puede decir: "Fui joven y ya soy viejo; y nunca vi al justo abandonado ni a sus hijos pidiendo limosna" (Sal 37,25).

Pero es importante observar que el mismo AT no supone ni mucho menos una identificación simplista y automática entre la ancianidad y la sabiduría, ni favorece en lo más mínimo un sistema de pura conservación gerontocrática. Podría citarse en este sentido la estructura de los diálogos del libro de / Job, en donde la sabiduría de los tres amigos de Job, repetida mecánicamente según módulos arcaicos, se ve radicalmente criticada, lo mismo que la del más joven, Elihú, que no hace más que modificar en la forma o en los detalles los axiomas adquiridos desde antiguo. Aun sin adentrarnos en la difícil hermenéutica del libro de Job, pueden encontrarse en otros textos reservas críticas más sencillas sobre la fiabilidad del anciano en general como maestro de sabiduría. Véase, p.ej., la forma de auspicio, no de axioma, con el que el / Sirácida, después de citar como detestable el caso de un "viejo adúltero y necio", escribe: "¡Qué bien sienta el juicio a los cabellos blancos, y a los ancianos el consejo! ¡Qué bien sienta la sabiduría en los ancianos, y en los nobles la reflexión y el consejo! La rica expe-

riencia es la corona del anciano, y su gloria el temor del Señor" (Si 25,2-6). La última mención del temor del Señor, que refleja la típica teología del Sirácida, hace comprender que en la visión de fe del AT la sabiduría no es un atributo natural de la edad avanzada, sino un don propio de esa edad, que se adquiere con una vida de fidelidad y de acogida de la palabra de Dios. Ser sabios es más una tarea y una vocación del anciano que una prerrogativa suya connatural. A veces esto se expresa afirmando brutalmente que un joven fiel a Dios puede tener más sabiduría que un anciano rebelde. Lo atestigua el célebre contraste entre Daniel y los dos ancianos en Dan 13 y, por poner otro ejemplo, la afirmación de Sal 119,100: "Soy más sabio que todos los ancianos, pues guardo tus preceptos". Esta idea pasa a ser un principio general en Sab 4,8-9: "La vejez venerable no es la de largos días ni se mide por el número de los años. La prudencia es la verdadera ancianidad, la vida intachable es la honrada vejez".

La conexión entre la vejez y la sabiduría está presente en el NT con un planteamiento análogo: se supone que el anciano tiene que ser sabio; pero se constata que es indispensable exhortarle a que esté a la altura de su misión, quizá con mayor conciencia de los peligros que como aparece en el AT. Así se lee en Tit 2,2-5 una doble advertencia detallada a los hombres y mujeres de avanzada edad: "Que los ancianos sean sobrios, hombres ponderados, prudentes, sanos en la fe, en el amor, en la paciencia; que las ancianas, igualmente, observen una conducta digna de personas santas; que no sean calumniadoras ni dadas a la bebida, sino capaces de instruir en el bien, a fin de que enseñen a las mujeres jóvenes..., de modo que no den ocasión a que se blasfeme contra la palabra de Dios". Se da por descontada la dependencia de la sociedad en su crecimiento de los ancianos, pero la eficacia depende de la fidelidad a la "palabra".

b) *El anciano y la transmisión de la fe.* El comienzo de Sal 44: "Oh Dios, hemos oído con nuestros oídos, nos han contado nuestros padres la obra que en sus días hiciste...", nos da a conocer otra función del anciano en el ámbito del pueblo de Dios: la de transmisor de los contenidos de la fe. Esta situación queda teorizada en la célebre liturgia de la pascua que se lee en Éx 12, donde el más joven de la familia recibe del más anciano la memoria del suceso constitutivo del pueblo hebreo. La función de Simeón y Ana en Lc 2,25-38 se presenta como símbolo de todo el AT, que transmite al NT la autenticidad de la fe y de la esperanza [/ Niño III, 1]. Aunque no se encuentran testimonios en el NT, sabemos que la Iglesia subapostólica veneraba a los ancianos que habían conocido al Señor y a los apóstoles, y le gustaba escuchar de ellos el recuerdo vivo de su experiencia irrepetible.

A falta de otros testimonios, solamente podemos suponer la importancia de la función educativa de los ancianos para la custodia y la transmisión de las tradiciones de fe en el ámbito del pueblo de Dios.

Una célebre perícopa de la tradición sinóptica pone, sin embargo, de manifiesto el posible riesgo de esta función de los ancianos: el de una supervaloración de las tradiciones humanas, un conservadurismo acrítico y el hermetismo ante las novedades que Dios inserta en la historia. Se trata del célebre texto de Mc 7,1-23, donde se destaca el peligro de que el anciano juzgue necesario el inmovilismo para la conservación de la tradición, en vez de confiar en la capacidad de nueva fidelidad de las generaciones jóvenes, y sobre todo de tener fe en la palabra de Dios. Quizá,

aunque la aplicación pueda parecer acomodaticia, sirva como situación ejemplar la de Elías, desalentado por el fracaso de su lucha en favor del antiguo yahvismo, que es invitado por Dios a reconocer en el joven Eliseo al que sería al mismo tiempo el continuador y el renovador de la tradición.

c) *El anciano como lugar de manifestación de la gracia.* Además de todo lo que hemos dicho sobre la necesidad del temor de Dios para sostener la dignidad y la ejemplaridad del anciano como sabio y como transmisor de la verdadera fe, se puede vislumbrar otra serie de condiciones en las que la edad avanzada puede ser el lugar donde Dios manifiesta algunas características particulares de su plan de salvación. Queremos referirnos al nacimiento de Isaac de Abrahán y al de Juan Bautista de Zacarías, ambos viejos y maridos de dos mujeres estériles. La impotencia para engendrar del varón y la esterilidad de la mujer se unen especialmente en el caso de Abrahán; en este sentido, más que el relato del Génesis, resulta iluminadora la reflexión de Pablo en Rom 4,17-21: "Como dice la Escritura: Te he constituido padre de muchos pueblos. Lo es (Abrahán) delante de Dios, en quien creyó; el Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen. Abrahán, apoyado en la esperanza, creyó, contra toda esperanza, que llegaría a ser padre de muchos pueblos, tal y como Dios había dicho: Así será tu descendencia. Su fe no decayó, aunque veía que su cuerpo estaba ya sin vigor al tener casi cien años, y que el seno de Sara estaba ya como muerto. Ante la promesa de Dios no dudó ni desconfió, sino que se reafirmó en la fe, dando gloria a Dios, bien convencido de que él es poderoso para cumplir lo que ha prometido". Según Pablo, Abrahán creyó, en figura y en el misterio, en aquel mismo poder con que Dios resucitó a Jesucristo de entre los muertos (v. 24). De este modo la ancianidad de Abrahán, anticipación en sí misma de la muerte, es el lugar donde la gracia, acogida con fe, inserta la vida y se convierte en signo de la nueva creación que la pascua de Cristo realiza en el mundo viejo y muerto por el pecado.

Aquí la ancianidad se convierte en el signo de un principio general que domina toda la historia de la salvación, el del grano de trigo que ha de morir para poder dar fruto (Jn 12,24), o el de la elección divina de las cosas débiles e innobles, "de lo que es nada, para anular a los que son algo" (1Cor 1,28).

Aunque el texto bíblico no sugiere ninguna conexión, no creemos que esté fuera de lugar recordar dentro de esta temática un posible significado simbólico de la tradición arcaica de sabor mitológico sobre la reducción de la duración de la vida, que Dios habría decidido al comienzo de la historia humana. No es fácil descubrir cuáles fueron las intenciones por las que las tradiciones que confluyeron en Gén 1-11 incorporaron el cómputo de las edades tan elevadas de los patriarcas antediluvianos y de las otras más modestas de los posdiluvianos. El versículo (quizá J) de Gén 6,3: "Mi espíritu no permanecerá por siempre en el hombre, porque es de carne. Sus días serán ciento veinte años", puede ofrecernos, sin embargo, una línea de interpretación. La pretensión de obtener, mediante la aspiración a ciertas prerrogativas sobrehumanas, una longevidad excepcional queda bloqueada por Dios para reducir al hombre a la conciencia de sus límites, de la que sólo puede derivar su salvación, en la humilde acogida de la soberanía de Dios y de su dominio sobre la vida. A la luz de esto podemos suponer que la expe-

riencia de un envejecimiento más precoz de cuanto el hombre se ve inclinado a soñar puede interpretarse como un recuerdo de la verdad de que sólo Dios es fuente y sostén de la vida. Por eso, cuando él le devuelve a la ancianidad el vigor de la vida, esto se convierte, sobre el trasfondo de una mítica longevidad perdida, en un claro anuncio de que no es la pretensión humana de la autosuficiencia, sino sólo la libre iniciativa divina de la gracia la que puede marcar la victoria de la vida sobre la muerte y sobre la decadencia que la prepara. El anciano, convertido en fuente de vida para el pueblo, es el signo de que la economía de la fe en la gracia es la única alternativa salvífica frente al dominio de la muerte, tal como observa Pablo en el pasaje citado que comenta la historia de Abrahán.

Evidentemente, la revitalización del anciano no se repite materialmente para cada uno de los miembros del pueblo de Dios, sino que se concentra en algunos personajes clave de la historia de la salvación. Sin embargo, es signo de una eficacia que actúa en el misterio. Todo anciano caduco o decrépito, lo mismo que todo enfermo que no se cura, tiene la certeza de estar, a los ojos de Dios y en dependencia de él, totalmente inserto en la vida, a pesar de encontrarse experimentalmente dominado por la muerte, de forma análoga a lo que decía Pablo, no anciano todavía, pero consciente de la debilidad progresiva de su vitalidad: "Por esto no desfallecemos, pues aunque nuestro hombre exterior vaya perdiendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día" (2Cor 4,16). Siempre que en el anciano permanece todavía cierta fuerza vital no común, la espiritualidad bíblica parece invitarnos a leerla como signo de la benevolencia del Dios de la vida, que hace visible desde ahora la eficacia de su promesa en aquellos que eligen pertenecerle por completo. En este sentido podría leerse una de las plegarias más hermosas de un anciano que se encuentra en el salterio: "No me rechaces ahora que soy viejo, no me abandones cuando me faltan ya las fuerzas... ¡Oh Dios! Desde mi juventud me has instruido, he anunciado hasta aquí tus maravillas; ahora que estoy viejo y encanecido, oh Dios, no me abandones, para que pueda anunciar a esta generación las obras de tu brazo, y tu poder a las edades venideras" (Sal 71,9.17-18).

Comparándolo con las míticas edades de los antediluvianos, el precoz envejecimiento actual es, por tanto, un signo de que la limitación de la vida depende de la voluntad de Dios. De este modo se nos revela que sólo él es su señor y su fuente; y, mientras que queda excluida toda pretensión absurda de huir de este límite, se abre la certeza de que el Dios que dispone de la duración de nuestra vida puede decidir libremente la superación de la barrera de la muerte. Es lo que ocurrió con Abrahán, que significativamente se sitúa en los comienzos de la historia de la salvación como profecía de la victoria de Cristo sobre la muerte. Tanto la decadencia como el inesperado vigor de los ancianos son, aunque aparentemente opuestos, dos signos convergentes que remiten a la fe en el Dios de la vida y señalan en la dependencia total de él el núcleo de toda sabiduría. En estos valores se funda la función del anciano en la comunidad y su posible valoración en la vida de la Iglesia, tanto en el caso de una sana longevidad como en el de una dolorosa decadencia.

II. EL ANCIANO COMO DEPOSITARIO DE AUTORIDAD.

El término "anciano" puede indicar también una determinada función social de autoridad; en este caso no implica necesariamente que el sujeto

esté en edad avanzada. Esto vale sobre todo para el término hebreo que suele traducirse por "anciano" *(zaqen),* que indica un hombre con barba, y por tanto puede aplicarse igualmente a un hombre maduro. Otro término que indica la canicie sirve para designar al viejo ya muy entrado en años. Tampoco el grupo de vocablos derivados de la raíz griega *présbys* implica exclusiva y necesariamente una definición de edad tardía. El hecho de que tradicionalmente ciertas funciones autoritativas fueran ejercidas por los más ancianos de un grupo social ha dado a las palabras que designan la edad la posibilidad de pasar a indicar una función.

En el AT anciano es un término que indica una estructura política concreta, prescindiendo de la edad, y que tiene probablemente su origen en la estructura de grupos no completamente sedentarizados todavía. En el Israel del norte los ancianos estaban ligados a la estructura tribal; e incluso durante la monarquía dividida existió un organismo central con competencias administrativas, con derecho de elección e incluso de control sobre el rey. En Judá, por el contrario, los ancianos parecen estar más bien ligados a la organización de la vida ciudadana, y, durante la monarquía, mantienen derechos y funciones judiciarias en el plano local; pero en el plano nacional van perdiendo progresivamente su poder frente a los funcionarios de la corte, que son calificados también de "ancianos". Después del destierro los ancianos recobraron su autoridad y su poder, hasta desembocar en la estructura política del "consejo de ancianos" o sanedrín, que encontramos en tiempos del NT. A este consejo se refiere el término "ancianos" en las profecías y en la narración de la pasión de Jesús.

El término *presbýteros* indica también a los responsables de las comunidades cristianas en He 11,30; 14,23; 15,2-23; 16,4; 20,17; 21,18. Se usa además, en paralelismo con *epískopos,* en las cartas pastorales (1Tim 5,1.17.19; Tit 1,5, y en otros lugares sólo en Heb 11,2; Sant 5,15 y en el encabezamiento de 2 y 3Jn). También aquí indica una función y no necesariamente la edad. La Biblia no impone ninguna preferencia a la hora de confiar a los ancianos tareas directivas, aunque ésta pudo haber sido muchas veces la praxis social del tiempo que se refleja en ella. La juventud de Timoteo (1Tim 4,12) es una confirmación de este hecho. La edad avanzada es adecuada para la comunicación de la sabiduría, de la tolerancia, del testimonio de fe, pero no necesariamente para el gobierno, como observaba ya Qo 4,13; "Más vale un muchacho pobre y sabio que un rey necio y viejo, que no sabe ya escuchar consejos".

BIBL.: BETTENZOLI G., *Gli anziani in Israele. Gli anziani in Giuda,* en "Bib" 64 (1983) 48-74, 211-224; BORNKAMM G., *Présbys,* en *GLNT* XI, 82-172; CAVEDO R., *Gli anziani nella Bibbia,* en AA.VV., *Premesse per una pastorale degli anziani,* Oari, Varese 1972, 83-113. Se pueden encontrar otras referencias de estudios de antropología bíblica en / Corporeidad y / Hombre.

R. Cavedo

ÁNGELES/DEMONIOS

En todas las religiones de la antigüedad, al lado de las divinidades

más o menos numerosas que, junto con los héroes divinizados, poblaban el panteón de cada pueblo, aparece siempre una serie de seres de naturaleza intermedia entre el hombre y el dios, algunos de índole y con funciones benéficas y otros, por el contrario, maléficos. No es posible determinar con certeza cuándo penetró en Israel y cómo se fue desarrollando en él a través de los siglos la fe en la existencia de estos seres intermedios. Generalmente se piensa que fue asimilada del mundo pagano circundante, en donde tanto los cananeos como los asirio-babilonios se imaginaban las diversas divinidades rodeadas de una corte de "servidores" o ministros al estilo de los reyes y príncipes de este mundo. Está claro de todas formas que en este proceso de asimilación se debió realizar una gran obra de desmitización para purificar el concepto de dichos seres de toda sombra de politeísmo y armonizarlo con la fe irrenunciable en el verdadero Dios, único y trascendente, a quien siempre se mostró fiel la parte elegida de Israel.

I. LOS ÁNGELES. 1. NOMBRES Y FUNCIONES. El término "ángel" nos ha llegado directamente del griego *ángelos,* con que los LXX traducen normalmente el hebreo *mal'eak,* enviado, nuncio, mensajero. Se trata, por tanto, de un nombre de función, no de naturaleza. En el AT se aplica tanto a los seres humanos enviados por otros hombres (también en el NT en Lc 7,24.27; 9,52) como a los seres sobrehumanos enviados por Dios. Como mensajeros celestiales, los ángeles aparecen a menudo con semblante humano, y por tanto no siempre son reconocidos. Ejercen también funciones permanentes, y a veces desempeñan tareas específicas no ligadas al anuncio, como la de guiar al pueblo en el éxodo de Egipto (Éx 14,19; 23,20.23) o la de aniquilar el ejército enemigo de Israel (2Re 19,35). Así pues, gradualmente el término pasó a indicar cualquier criatura celestial, superior a los hombres, pero inferior a Dios, encargada de ejercer cualquier función en el mundo visible e invisible.

2. LA CORTE CELESTIAL. Concebido como un soberano sentado en su trono en el acto de gobernar el universo (1Re 22,15; Is 6,1ss), el Dios de Israel aparece rodeado, venerado y servido por un ejército innumerable de seres, designados a veces como "servidores" (Job 4,18), pero más frecuentemente como "santos" (Job 5,1; 15,15; Sal 89,6; Dan 4,10), "hijos de Dios" (Job 1,6; 2,1; Sal 29,1; 89,7; Dt 32,8) o "del Altísimo" (Sal 89,6), "fuertes" o "héroes" (Sal 78,25; 103,20), "vigilantes" (Dan 4,10.14. 20), etc. Todos juntos constituyen las "tropas" (Sal 148,2) o el "ejército del cielo" (1Re 22,19) y del Señor (Yhwh) (Jos 5,4), el cual es llamado, por consiguiente, "Señor de los ejércitos" (1Sam 1,3.11; Sal 25,10; Is 1,9; 6,3; 48,3; Jer 7,3; 9,14).

En Dan 7,10 el profeta ve en torno al trono de Dios una infinidad de seres celestiales: "miles de millares le servían, millones y millones estaban de pie en su presencia". También en el NT, cuando el ángel anuncia a los pastores de Belén que ha nacido el Salvador, se le unió "una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres que él ama" (Lc 2,13s), mientras que en la visión del cordero inmolado Juan oye el "clamor" y ve igualmente "una multitud de ángeles que estaban alrededor del trono...; eran miles de miles, millones de millones" (Ap 5,11).

3. LOS QUERUBINES Y LOS SERAFINES. Estos ángeles ocupan un lugar privilegiado en toda la corte celestial,

ya que están más cerca de Dios y atienden a su servicio inmediato. Los primeros están junto al trono divino, lo sostienen y lo arrastran o transportan (Ez 10). En este mismo sentido hay que entender los textos en que se dice que Dios está sentado sobre los querubines o cabalga sobre ellos (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 22,11; Sal 80,2; 99,1). Es especial su presencia "delante del jardín de Edén" con "la llama de la espada flameante para guardar el camino del árbol de la vida" (Gén 3,24). Iconográficamente se les representaba con las alas desplegadas, bien sobre el arca de la alianza, bien sobre las paredes y la puerta del templo (Éx 25,18s; 1Re 6,23-35). Los serafines, por el contrario, que etimológicamente significan "(espíritus) ardientes", sólo se recuerdan en la visión inaugural de Is 6,2-7, mientras que rodean el trono de Yhwh y cantan su santidad y su gloria. Están dotados de seis alas: dos para volar, dos para taparse el rostro, dos para cubrirse los pies. Uno de ellos fue el que purificó los labios del profeta con un carbón encendido, para que purificado de todo pecado pudiera anunciar la palabra de Dios.

4. EL ÁNGEL DE YHWH. Llamado también "ángel de *'Elohîm* (Dios)", es una figura singularísima que, tal como aparece y como actúa en muchos textos bíblicos, debe considerarse sin más como superior a todos los demás ángeles. Aparece por primera vez en la historia de Agar (Gén 16,7-13), luego en el relato del sacrificio de Isaac (Gén 22,11-18) y a continuación cada vez con mayor frecuencia en los momentos más dramáticos de la historia de Israel (Éx 3,2-6; 14,19; 23,23; Núm 22,22; Jue 6,11; 2Re 1,3). Pero mientras que en algunos textos se presenta como claramente distinto de Dios y como intermediario suyo (Núm 20,16; 2Re 4,16), en otros parece confundirse con él, actuando y hablando como si fuese Dios mismo (Gén 22,15-17; 31,11-13; Éx 3,2-6). Para los textos de este último tipo algunos autores han pensado en una interpolación por obra de un redactor, que habría introducido la presencia del ángel para preservar la trascendencia divina. Pero más probablemente hemos de pensar en un modo demasiado sintético de narrar: el ángel como representante del Altísimo habla y actúa en primera persona, interpretando y traduciendo para el hombre su voluntad, sin que el narrador se preocupe de señalar que está refiriendo lo que se le ha encargado decir o hacer. De todas formas, exceptuando 2Sam 24,17, donde se le encarga que castigue a Israel con la peste por causa del pecado cometido por David al haberse empeñado en censar al pueblo, en todos los demás textos el ángel de Yhwh actúa siempre con una finalidad benéfica de mediación, de intercesión y de defensa (1Re 22,19-24; Zac 3; Job 16,19). Aunque en la tradición judía posterior su papel parece ser bastante reducido, su figura vuelve a aparecer de nuevo en los evangelios de la infancia (Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9).

5. ÁNGELES DE LA GUARDA Y ARCÁNGELES. En la antigüedad bíblica los ángeles no se distinguían por la naturaleza de las misiones que se les confiaban. Así, al lado de los ángeles enviados para obras buenas, encontramos al ángel exterminador que trae la ruina a las casas de los egipcios (Éx 12,23), al ángel que siembra la peste en medio de Israel (2Sam 24,16-17) y que destruye el ejército de Senaquerib (2Re 19,35), mientras que en el libro de Job Satanás sigue formando parte de la corte celestial (1,6-12; 2,1-10). Pero a continuación, a partir del destierro en Babilonia y cada vez más en los tiempos sucesivos, por influencia y en reacción con-

tra el sincretismo iranio-babilonio, no sólo se lleva a cabo una clara distinción entre ángeles buenos y malos, sino que se afina incluso en su concepción, precisando sus tareas y multiplicando su número. Por un lado, se quiere exaltar la trascendencia del Dios invisible e inefable; por otro, poner de relieve su gloria y su poder, que se manifiestan tanto en el mayor número de ángeles como en la multiplicidad de los encargos que se les hace.

En este sentido resulta particularmente significativa la angelología de los libros de Tobías y de Daniel. En el primero, el ángel que acompaña, protege y lleva a buen término todas las empresas del protagonista se porta como verdadero ángel de la guarda, pero al final de su misión revela: "Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que están ante la gloria del Señor y en su presencia" (Tob 12,15). En el segundo, además de la alusión a los "millones de millones" de seres celestiales que rodean el trono de Dios (Dan 7,10), se conocen también algunos ángeles que presiden los destinos de las naciones (Dan 10,13-21). Se dan igualmente los nombres de dos de los ángeles más importantes: Gabriel y Miguel. El uno revela al profeta el significado de sus visiones (Dan 8,6; 9,21), lo mismo que había hecho un ángel anónimo con los profetas Ezequiel (cc. 8-11; 40-44) y Zacarías (cc. 1-6), y como será luego habitual en toda la literatura apocalíptica, incluida la del NT. El otro se presenta como "uno de los primeros príncipes" (Dan 10,13) y como "vuestro príncipe", el príncipe absoluto de Israel, "que hace guardia sobre los hijos de tu pueblo" (Dan 10,21; 12,1).

Los ángeles que velan por los hombres (Tob 3,17; Dan 3,49s) presentan a Dios sus oraciones (Tob 12,12) y son prácticamente sus guardianes (Sal 91,11); de alguna manera aparecen también así en el NT (Mt 18,10). También en Ap 1,4 y 8,2 encontramos a "los siete espíritus que están delante de su trono" y a "los siete ángeles que están en pie delante de Dios", además del ángel intérprete de las visiones. Los apócrifos del AT indican los nombres principales: Uriel, Rafael, Ragüel, Miguel, Sarcoel y Gabriel (cf *Henoc* 20,1-8), pero de ellos tan sólo se menciona a Gabriel en el NT (Lc 1,19).

Inspirándose en la denominación de "príncipe", utilizada para Miguel en Dan 10,13.21; 12,1, san Pablo habla genéricamente de un "arcángel" (ángel príncipe) que habrá de dar la señal del último día. La carta de Judas (v. 9) a su vez aplica concretamente este título griego a Miguel, y sólo más tarde la tradición eclesiástica lo extenderá a Gabriel y a Rafael, uniéndolos a Miguel para formar el orden de los arcángeles, que junto con los ángeles y los ya recordados querubines y serafines forman los cuatro primeros órdenes de la jerarquía angélica, que comprende además los principados, las potestades, las virtudes, los tronos y las dominaciones (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21; 1Pe 3,22), hasta alcanzar el número de nueve.

6. LOS ÁNGELES EN EL MINISTERIO DE JESÚS. Los ángeles con su presencia marcan los momentos más destacados de la vida y del destino de Jesús. En los evangelios de la infancia, el ángel del Señor se aparece en varias ocasiones en sueños a José para aconsejarle y dirigirlo (Mt 1,20.24; 2,13.19). También el nacimiento de Juan Bautista es revelado antes de la hora a su padre Zacarías por un ángel del Señor (Lc 1,11), que luego resulta ser el ángel de la presencia, Gabriel (Lc 1,19), el mismo que seis meses más tarde fue enviado a la virgen María en Nazaret (Lc 1,26). El ángel del Señor se aparece también a los pastores en la noche de Belén para anunciar la *gran alegría* del naci-

miento del Salvador, seguido por "una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios" (Lc 2,9-14).

Durante su ministerio público, Jesús se mantiene en continua y estrecha relación con los ángeles de Dios, que suben y bajan sobre él (Jn 1,51), le atienden en la soledad del desierto (Mc 1,13; Mt 4,11), lo confortan en la agonía de Getsemaní (Lc 22,43), están siempre a su disposición (Mt 26,53) y proclaman su resurrección (Mc 16,5-7; Mt 28,2-3; Lc 24,4; Jn 20,12). Jesús, a su vez, habla de ellos como de seres vivos y reales, inmunes de las exigencias de la naturaleza humana (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,36) y que velan por el destino de los hombres (Mt 18,10); como de seres que participan de la gloria de Dios y se alegran de su gozo (Lc 15,10). En su encarnación el Hijo de Dios se hizo inferior a los ángeles (Heb 2,9), pero en su resurrección fue colocado por encima de todos los seres celestiales (Ef 1,21), que de hecho lo adoran (Heb 1,6-7) y lo reconocen como Señor (Ap 5,11s; 7,11s), ya que han sido creados en él y para él (Col 1,16). También ellos ignoran el día de su vuelta para el juicio final (Mt 24,26), pero serán sus ejecutores (Mt 13,39.49; 24,31), lo precederán y lo acompañarán (Mt 25,31; 2Tes 1,7; Ap 14,14-16), reunirán a los elegidos de los cuatro ángulos de la tierra (Mt 24,31; Mc 13,27) y arrojarán lejos, al "horno ardiente", a todos los agentes de la iniquidad (Mt 13,41-42).

7. LOS ÁNGELES EN LA VIDA DE LA IGLESIA. La Iglesia hereda de Israel la fe en la existencia de los ángeles y la mantiene con sencillez, mostrando hacia ellos la misma estima y la misma veneración, pero sin caer en especulaciones fantásticas, típicas de gran parte de la literatura del judaísmo tardío. El NT, como acabamos de ver, insiste en subrayar su relación de inferioridad y de sumisión a Cristo y hasta a la Iglesia misma, que es su cuerpo (Ef 3,10; 5,23). Contra los que identificaban en los ángeles a los rectores supremos del mundo a través del gobierno de sus elementos, Col 2,18 condena vigorosamente el culto excesivo que se les tributaba (cf Ap 22,8-9).

Sin embargo, se reconoce ampliamente la función de los ángeles, sobre todo en relación con la difusión de la palabra de Dios. Los Hechos nos ofrecen un válido testimonio de esta creencia. Dos ángeles con vestidura humana revelan a los once que "este Jesús que acaba de subir al cielo volverá tal como lo habéis visto irse al cielo" (He 1,10-11). Un ángel del Señor libera a los apóstoles de la cárcel (5,19; 12,7-10), invita al diácono Felipe a seguir el camino de Gaza para unirse al eunuco de la reina Candaces (8,26), se le aparece al centurión Cornelio y le indica el camino de la salvación (10,3; 11,13), se le aparece también a Pablo en viaje hacia Roma y le asegura que se librará del naufragio junto con todos sus compañeros de viaje (27,23). Según el Apocalipsis, los ángeles presentan a Dios las oraciones de los santos (5,8; 8,3), protegen a la Iglesia y, junto con su jefe Miguel, combaten por su salvación (12,1-9). Finalmente, vale la pena señalar que los ángeles están también junto a los justos para introducirlos en el paraíso (Lc 16,22), pero ya en la tierra asisten a sus asambleas litúrgicas (1Cor 11,10) y desde el cielo contemplan las luchas sostenidas por los predicadores del evangelio (1Cor 4,9).

II. LOS DEMONIOS. 1. ORÍGENES. El desarrollo de la demonología bíblica sigue un itinerario mucho más complejo que el de la angelología, puesto que si era relativamente fácil imaginarse a Yhwh rodeado de una corte de personajes celestiales, sirviéndose de ellos como ministros y

mensajeros, era sumamente difícil admitir la existencia de otros seres dotados de poderes ocultos, que compartiesen con él el dominio sobre los hombres y sobre el mundo, aunque limitándose a la esfera del mal. Por eso los autores bíblicos más antiguos, casi hasta la época del destierro, evitan hablar abiertamente de demonios, prefiriendo hacer que provengan de Dios incluso los males que afligen al hombre, como la peste (Sal 91,6; Hab 3,5), la fiebre (Dt 32,24), etc., a veces bajo la forma de un ángel exterminador (Éx 12,23; 2Sam 24,16; 2Re 19,35) o de un espíritu malo (1Sam 16,4-16.23), enviados directamente por Dios. No faltan, sin embargo, algunas huellas literarias que revelan la creencia popular en la existencia de espíritus malos, de los que el hombre intenta precaverse con ritos o prácticas mágicas. Entre éstos se señalan: los *'elohîm,* espíritus de los difuntos, que evocan los nigromantes (1Sam 28,13; cf 2Re 21,6; Is 8,19), a pesar de la prohibición absoluta de la ley (Lev 19,31; 20,6.27; Dt 18,11); los *šedîm,* seres con carácter verdaderamente diabólico, a los que los israelitas llegaron a ofrecer sacrificios (Dt 32,17; Sal 106,37); los *še'irîm,* seres extraños y peludos como sátiros, que, según se creía, habitaban en las ruinas o en lugares áridos y alejados (Lev 17,7; 2Crón 11,15; Is 13,21; 34,12.14).

Con estos mismos lugares se relaciona también la presencia de los dos únicos demonios cuyos nombres nos ofrecen los textos antiguos: con las casas derrumbadas al demonio Lilit (Is 34,14), al que se atribuía sexo femenino; y con el desierto a Azazel, a quien en el día solemne de la expiación se le ofrecía un macho cabrío sobre el que anteriormente el sumo sacerdote había como cargado los pecados del pueblo (Lev 16) [/ Levítico II, 4].

2. EVOLUCIÓN. El libro bíblico en que se manifiesta más abiertamente la creencia de los israelitas en los demonios es el de Tobías, que, en paralelismo antitético con la acción benéfica desarrollada por el ángel Rafael, hace resaltar la obra maléfica del demonio Asmodeo, a quien se atribuye una violencia de persecución tan grande que llega a matar a todos los que intentaban unirse en matrimonio con la mujer a la que torturaba (Tob 3,8; 6,14-15). Pero el libro conoce, además, una forma eficaz para exorcizar a cualquier demonio o espíritu malvado: quemar el hígado y el corazón de un pez, pues el humo obliga entonces irremediablemente al espíritu a abandonar su presa y a huir lejos (Tob 6,8.17-18; 8,2-3).

Los escritos judíos sucesivos, no comprendidos en el canon, explicitarán más aún la doctrina de los demonios, aunque no de modo uniforme, hasta convertirlos en rivales absolutos de Dios y de sus santos espíritus. En general se prefiere llamarlos espíritus malignos, impuros o engañosos, unidos todos ellos en torno a un jefe que para algunos lleva el nombre de Mastema y para otros el de Belial o Beliar. Habrían tenido su origen en la unión de los ángeles con las famosas "hijas de los hombres" (cf Gén 6,2-4) o de una rebelión de los mismos ángeles contra Dios (cf Is 14,13-14; Ez 28,1). Caracterizados por el orgullo y la lujuria, atormentan a los hombres en el cuerpo y en el espíritu, los inducen al mal y llegan a apoderarse de sus cuerpos. Pero se prevé la decadencia de su poder en los tiempos mesiánicos, cuando serán precipitados en el infierno.

3. SATANÁS Y SU EJÉRCITO. Literalmente la palabra hebrea *satan* significa adversario, enemigo o acusador (1Re 24,4; 2Re 19,22; Sal 109,6). En griego se traduce por *diábolos,* de donde "diablo". En el libro de Job

(cc. 1-2) la figura de Satanás sigue siendo la de un ángel de la corte celestial, que desempeña la función de fiscal o de acusador, pero con tendencias desfavorables para con el hombre justo, poniendo en duda su bondad, su fidelidad o su rectitud, obteniendo de Dios la facultad de ponerlo a prueba (Job 1,11; 2,4). En 1Crón 21,1 Satanás induce a David a hacer el censo de su pueblo; pero su nombre fue introducido por el redactor por un escrúpulo teológico, a fin de evitar atribuir a Dios el mandato de realizar una acción ilícita, como se cuenta en el paralelo 2Sam 24,1. En Zac 3,1-5, sin embargo, aun manteniendo el papel de acusador público, Satanás se revela de hecho como adversario de Dios y de sus proyectos de misericordia para con su pueblo, hasta que el ángel del Señor no lo aleje ordenándole en forma de deprecación: "Que el Señor te reprima, Satán" (v. 2).

En la literatura poscanónica, en la que se insiste en la clara separación y oposición entre el mundo del bien y el mundo del mal, el papel del diablo se extiende enormemente, hasta llegar a ser considerado como el príncipe de un mundo antidivino y el principio de todo mal, con un ejército de demonios a su servicio y dispuesto siempre a engañar y seducir al hombre para arrastrarlo a su propia esfera. Al mismo tiempo se le atribuye la responsabilidad de los pecados más graves que se recuerdan en la historia bíblica, y entre ellos principalmente el de los orígenes, bajo la apariencia de la serpiente astuta y seductora que engaña a Adán y a Eva (Gén 3). Por eso también Sab 2,24 afirma: "Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen". Por esta misma razón también en el NT el diablo es definido como el malvado, el enemigo, el tentador, el seductor, la antigua serpiente (Ap 12,9), mentiroso y homicida desde el principio (Jn 8,44), príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11) y dios del siglo presente (2Cor 4,4).

4. La victoria de Cristo sobre Satanás y los demonios. La concepción del NT sobre la presencia y la obra maléfica de los espíritus del mal en el mundo, aunque no incluye ningún esfuerzo de sistematización respecto a las creencias heredadas del ambiente cultural circundante judío o helenístico, se presenta en conjunto bastante clara y lineal en cada una de sus partes, estando marcada por una absoluta oposición entre Dios y Satanás, que se traduce en una lucha abierta, encarnizada y constante, emprendida por Cristo personalmente para hacer que avance el reino de Dios hasta una completa victoria sobre el reino de las tinieblas, con una definitiva destrucción del mal.

Jesús se enfrenta personalmente con Satanás ya antes de comenzar su ministerio público y rechaza vigorosamente sus sugerencias (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Luego se puede afirmar que, en el curso de su predicación, toda su obra está dirigida a liberar de los espíritus malignos a cuantos estaban oprimidos por él, en cualquier sitio en que se encontrasen y bajo cualquier forma que se manifestara el poder del maligno en la realidad humana. Al describir los / milagros de curación realizados por Jesús, los evangelistas no utilizan siempre un lenguaje uniforme. De todas formas, junto a los relatos de milagros en los que no se atisba ninguna alusión a la influencia de agentes preternaturales, se leen otros en los que los gestos de Jesús para devolver la salud asumen el aspecto de verdaderos exorcismos; y otros además muy numerosos, donde se habla implícitamente de obsesión o posesión diabólica con una terminología propia o equivalente: "endemonia-

dos", "tener o poseer un demonio", o bien "un espíritu impuro" o malo. Sea cual fuere el juicio que se quiera dar sobre la opinión común de aquella época, que relacionaba también los males físicos con la influencia de potencias diabólicas, no cabe duda de que los evangelistas, al servirse de esas categorías culturales, quisieron mostrar hasta la evidencia de los hechos el poder taumatúrgico de Jesús y al mismo tiempo su superioridad sobre todas las potencias diabólicas, incluso las más obstinadas.

Por su parte, Jesús no relaciona nunca el mal físico con el demonio a través del pecado; más aún, lo excluye en Jn 9,2-3. Enseña, por el contrario, que su poder de curar a los enfermos es un signo manifestativo de su poder de perdonar los pecados (Mc 2,5-11; Mt 9,2-7; Lc 5,20-24); y en cuanto a él mismo, acusado de magia y de echar los demonios en nombre de su príncipe Belcebú, afirma que lo hace con el poder del Espíritu de Dios y para demostrar que realmente "ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mt 12,25-28; Lc 11,17-20). Cuando más tarde los discípulos le refieren, llenos de satisfacción, que "hasta los demonios se nos someten en tu nombre", él se lo confirma y explica: "Yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo" (Lc 10,17-18).

5. La lucha de la Iglesia. También en la lucha contra Satanás y sus ángeles la Iglesia continúa la obra emprendida por Cristo para llevarla a su cumplimiento, hasta el total aniquilamiento de las potencias del mal. Basados en el poder que se les ha conferido (Mc 6,7; Lc 9,1), los apóstoles con sus diversos colaboradores, mientras que por un lado se esfuerzan en hacer progresar el reino de Dios con el anuncio de la verdad, por otro combaten irresistiblemente contra el dominio de Satanás en todas las formas con que se manifiesta: obsesión (He 8,7; 19,11-17), magia y superstición (He 13,8; 19,8ss), adivinación (He 16,16) e idolatría (Ap 9,20). Por otra parte, el NT nos muestra cómo, a pesar de la derrota que ha sufrido, Satanás sigue actuando: siembra doctrinas falsas (Gál 4,8-9; 1Tim 4,1), se esconde detrás de los ídolos (1Cor 10,20s; 2Cor 6,15), incita al mal (2Tes 2,11; 2Cor 4,4), intenta seducir (1Tim 5,15), está siempre al acecho y, "como león rugiente, da vueltas y busca a quien devorar" (1Pe 5,8). Por eso todos los escritores del NT indistintamente no se cansan de exhortar a la sobriedad, a la vigilancia y a la fortaleza en su resistencia para poder vencerlo (Rom 16,20; 1Cor 7,5; 2Cor 2,11; 11,14; 1Tes 2,18; Ef 4,27; 6,11.16; 1Tim 3,6s; 2Tim 2,26; Sant 4,7; 1Pe 5,8). Él puede tentar al hombre para inducirlo al mal, pero sólo porque Dios se lo permite (Ap 13,7) y sólo por algún breve tiempo (Ap 12,12), a fin de que los creyentes puedan vencerlo junto con Cristo (Sant 1,12; Ap 2,26; 3,12.21; 21,7). En cuanto a la suerte final de Satanás, es seguro que "el Dios de la paz pronto aplastará a Satanás bajo vuestros pies" (Rom 16,20) y que "Jesús, el Señor, lo hará desaparecer con el soplo de su boca y lo aniquilará con el resplandor de su venida" (2Tes 2,8). Satanás y sus ángeles serán arrojados para siempre a la oscuridad del infierno y a las fosas tenebrosas del tártaro, en donde fueron relegados al principio por causa de su pecado (2Pe 2,4; Jds 6), en un "estanque de fuego y azufre", donde "serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (Ap 20,10).

BIBL.: Además de las enciclopedias y de los diccionarios de índole bíblica en general y de los de teología bíblica en particular (en las principales voces tratadas en el texto), véase especialmente: Barbaglio G., *Angeli*, en *Schede Bibliche Pastorali* I, Dehoniane, Bolonia 1982, 148-156; Bof G.P., *Demoni*, en ib, II, Dehoniane, Bolonia 1983, 812-821; Grelot P., *Los milagros de Jesús*

y la demonología judía, en LÉON-DUFOUR X. (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979, 61-74; KASPER W.-LEHMANN K., *Diavolo-demoni-possessione. Sulla realtà del male*, Queriniana, Brescia 1983; LOUIS-CHREVILLON H., *Satana nella Bibbia e nel mondo*, Ed. Paoline, Roma 1971; MARRANZINI A., *Ángeles y demonios*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I, Sígueme, Salamanca 1982, 413-430; NORTH R., *Separated Spiritual Substances in the Old Testament*, en "CBQ" 29 (1967) 419-449; PENNA A., *Angeli e demoni in S. Paolo e nel giudaismo contemporaneo*, en "Parole di Vita" 26 (1981) 272-289; REGAMEY P.R., *Gli Angeli*, Ed. Paoline, Roma 1960; SCHLIER H., *Principati e potestà*, Morcelliana, Brescia 1970; SEEMANN M., *Los ángeles*, en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977[2], 736-768; ZAEHRINGER D., *Los demonios*, en ib, 768-785.

A. Sisti

ANIMALES

I. INTRODUCCIÓN. Entre todos los seres que componen el universo, el animal es el que más se acerca al hombre. Desde siempre el hombre ha tenido que compartir con los animales o disputarles a ellos su espacio vital. Por tanto, es natural que el animal haya asumido respectivamente en relación con el hombre los rasgos del enemigo, del amigo o simplemente del medio útil para alcanzar determinados objetivos. De aquí se deriva igualmente el significado simbólico que se atribuye a determinados animales debido a su forma y al papel que juegan en relación con los hombres. En la Edad Media existían incluso libros llamados "bestiarios", donde se señalaban las propiedades reales o simbólicas de los diversos tipos de animales.

En nuestros tiempos la progresiva desaparición de los animales feroces ha dado origen a una nueva sensibilidad respecto a los animales, a los que se ve sobre todo como amigos con los que hay que vivir y que hay que defender contra los abusos y vejaciones. Por otro lado, los estudios de carácter ecológico han subrayado la importancia de cada una de las especies animales para la conservación del ambiente y de su equilibrio.

En el contexto de esta nueva mentalidad surge espontánea la pregunta de si la revelación reconoce a los animales cierta dignidad y cierto papel específico en el plan salvífico de Dios y si asienta algunos principios que exijan su defensa respecto al hombre. No cabe duda de que la Biblia no ofrece ninguna reflexión explícita sobre los animales. Pero en ella se encuentran numerosas referencias al mundo animal: a veces se considera al animal en sí mismo, dentro del plan salvífico de Dios; otras veces, por el contrario, se habla del animal como de un instrumento de Dios y del hombre en sus relaciones mutuas; no faltan, finalmente, casos en que los animales se convierten en símbolos de realidades naturales o sobrenaturales. De la síntesis de todas estas indicaciones dispersas por la Biblia se pueden deducir principios perfectamente válidos para una correcta relación del hombre con el animal.

II. LOS ANIMALES EN EL PLAN DE DIOS. El diálogo de la salvación tiene lugar exclusivamente entre Dios y el hombre, pero hace

sentir su influencia sobre todo lo creado, que está también afectado tanto por el pecado del hombre como por la redención que Dios le ha concedido. Así pues, dentro del plan salvífico de Dios es donde hay que buscar ante todo el significado y el papel que la revelación asigna a los animales.

1. LOS ANIMALES EN EL CONTEXTO DE LA CREACIÓN. Una reflexión explícita sobre el puesto que se les reserva a los animales en el plan de Dios se encuentra exclusivamente en los relatos que tienen por objeto los orígenes del mundo y del hombre. El relato yahvista de la creación (Gén 2,4b-25), que es también el más antiguo, habla de los animales inmediatamente después de haber narrado el origen del hombre, su colocación en el jardín de Edén y la prohibición impuesta por Dios de comer de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. Precisamente en este punto es donde Dios, para alejar al hombre de la soledad en que se encuentra, decide darle una ayuda adecuada. Para ello modela de la tierra todos los animales, todas las fieras de la estepa y todas las aves del cielo, y los conduce al hombre, que les va imponiendo nombre; pero en ninguno de ellos reconoce una ayuda adecuada para él (vv. 18-20). Entonces Dios, empleando una costilla del hombre, modela a la mujer, en la que Adán encuentra finalmente lo que Dios había proyectado para él (vv. 21-23).

De este relato se deduce con claridad que los animales son superiores a todos los demás seres inanimados y se acercan al hombre hasta el punto de que comparten con él el apelativo de "seres vivientes" (lit. "almas vivientes": cf Gén 2,7.19) y hacen sospechar que entre ellos podría el hombre encontrar a alguien semejante. Pero al mismo tiempo aparece inequívocamente la inferioridad y la sumisión del animal al hombre, significadas en el hecho de que es éste el que les da nombre, mientras que su soledad sólo encuentra remedio en un ser totalmente igual a él, salvada la diferencia de sexo.

El relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4a) explica el origen de los animales de una forma ligeramente distinta. El autor sitúa la creación de las aves, junto con la de los animales acuáticos, que no se mencionan en el otro relato, en el día quinto (obra sexta: vv. 20-22). A su vez, en el día sexto, inmediatamente antes de la creación del hombre, se narra la creación de los animales terrestres, distinguidos en tres categorías: ganados, reptiles y bestias salvajes (obra séptima: vv. 24-25).

También en el relato sacerdotal se subraya la semejanza de los animales con el hombre, ya que también ellos son considerados como parte del gran mundo de "seres vivientes" y reciben como el hombre una bendición que garantiza su fecundidad; esta bendición se les confiere de modo directo a los peces y a las aves, mientras que para los demás animales está incluida en la bendición pronunciada por Dios al final del día sexto. Pero al mismo tiempo los animales se presentan como claramente inferiores al hombre, ya que son creados antes de él y con vistas a él, y son producidos sólo indirectamente por Dios en virtud del poder que dio a las aguas y a la tierra; además, no llevan como el hombre la imagen de Dios y están sometidos a su poder (vv. 26-28).

El poder que tiene el hombre sobre los animales no incluye, sin embargo, según la tradición sacerdotal, la facultad de matarlos y de alimentarse de su carne, facultad que se les niega además a los animales respecto a los otros animales y con mayor razón respecto al hombre; así pues, tanto el

hombre como los animales son vegetarianos (vv. 29-30). Este detalle pone de relieve la profunda armonía que reinaba en la creación antes del pecado del hombre. La facultad de matar a los animales y de comer su carne se le dio al hombre sólo después del diluvio (Gén 9,2-3), como consecuencia de la violencia que había causado la aparición de aquel terrible castigo (cf Gén 6,13). Pero a los animales se les niega un poder análogo respecto al hombre (9,5). No obstante, también para el hombre hay una restricción: Dios le prohíbe que coma la carne que conserva su sangre (9,4), ya que ésta, por ser sede de la vida, sólo puede ser usada con fines cultuales (Lev 17,11; Dt 12,16.23-25). Es ésta una forma práctica de reconocer el poder absoluto de Dios sobre toda vida.

Finalmente, la tradición sacerdotal incluye en la alianza establecida por Dios a través de Noé no sólo a la humanidad, sino también a los animales (Gén 9,9-11).

Los dos relatos de la creación ponen de manifiesto, aunque de diversas maneras, una verdad muy importante: los animales son inferiores al hombre y están sometidos a él; sin embargo, proceden de Dios y, por el hecho de poseer la vida, mantienen con él una relación especial que el hombre tiene que reconocer y respetar.

2. LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. El lugar que los relatos de la creación reconocen a los animales en el plan de Dios es el mismo que se vislumbra también en los textos que trazan el desarrollo de la historia de la salvación. De ellos se deduce que los animales están continuamente insertos en la tupida trama de relaciones que vinculan el hombre a Dios, el cual, aunque los pone al servicio de la humanidad y de su pueblo, muestra una atención especial por ellos y se sirve de ellos como instrumentos tanto de bendición como de castigo.

a) *El animal, compañero de viaje del hombre.* En la Biblia las vicisitudes de la historia humana se entrecruzan a menudo con la vida de los animales con los que conviven. En primer lugar impresionan los textos en que se subraya la profunda semejanza y continuidad que existe entre el reino animal y el humano: "La suerte de los hombres y la suerte de las bestias es la misma; la muerte del uno es como la del otro; ambos tienen un mismo aliento; y la superioridad del hombre sobre la bestia es nula, porque todo es vanidad. Ambos van al mismo lugar; ambos vienen del polvo y ambos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el de las bestias desciende bajo la tierra?" (Qo 3,19-21; cf Sal 49,13.21). Tanto el hombre como el animal volverían inmediatamente al polvo si Dios apartase de ellos su aliento (Job 34,14-15). Por la precariedad de su vida los hombres no son, por tanto, distintos de los animales. Pero esto no quita que éstos sean claramente inferiores al hombre y le estén sometidos (cf Sal 8,7-9; Si 17,4; Mt 12,12).

El contacto tan estrecho que existe entre el hombre y los animales hace que entre el uno y los otros se establezcan relaciones que asumen connotaciones diversas según las circunstancias. A menudo se capta en las páginas de la Biblia el miedo que suscita en el hombre el animal salvaje, que domina sin reservas en donde el hombre está ausente o de donde ha sido eliminado (Éx 23,29; Dt 7,22; Is 13,21-22; 34,11-15; Sof 2,14-15). A veces, por el contrario, el animal representa para el hombre una ayuda preciosa, como sucede en el caso de Balaán, salvado por su burra (Núm 22,22-35), de Jonás salvado por el pez (Jon 2,1.11) o de Elías alimenta-

do por los cuervos (1Re 17,6); o bien es el hombre el que acude a socorrer a los animales, como sucedió con ocasión del diluvio (Gén 7,2-3.8).

Finalmente, otras veces los hombres y los animales son solidarios del mismo destino, como sucede también en el caso del diluvio (Gén 6,17; 7,23), de la matanza de los primogénitos de Egipto (Éx 11,5; 12,29) o de la destrucción de una ciudad (Dt 13,16; cf 1Sam 15,3; Jer 21,6; Ez 14,13); también puede ocurrir que, en caso de pecado, los animales se asocien a la penitencia de los hombres (Jl 3,7-8).

b) *La misericordia de Dios con los animales.* Los animales, aunque normalmente están afectados por el destino del hombre, son también objeto de una atención específica por parte de Dios. En efecto, Dios extiende a todos los animales su providencia paternal y amorosa, dándoles el alimento y todo lo que necesitan para su existencia (Job 38,39-39,30; Sal 36,7; 104,11-30; 147,9). Jesús se refiere a esta intuición bíblica cuando afirma: "Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?" (Mt 6,26; cf Lc 12,24). Dios no sólo tiene piedad de los hombres, sino también de los animales (Jon 4,11). Éstos, por su parte, se llenan de terror cuando se desencadena la ira divina (Ez 38,20); junto con los hombres, son también ellos llamados a alabar el nombre de Yhwh (Sal 148,10; cf Dan 3,79-81).

Suscitan especial interés las normas de la ley mosaica relativas a los animales o que se formulan en su favor. Los primogénitos de los animales están reservados para Dios, lo mismo que los de los hombres (Éx 13,12-13). Los animales que trabajan para el hombre están también sujetos a la observancia del sábado (Éx 20,10; 23,12; cf Dt 5,14); el año sabático, los frutos de la tierra están a disposición no sólo de los pobres, sino también de los animales salvajes (Éx 23,11; Lev 25,7). Está prohibido el apareamiento de hombres y animales (Éx 22,18; Dt 27,21; Lev 18,23) y de animales de diversa especie (Lev 19,19).

Además, no se pueden uncir al mismo carro animales de diversa especie (Dt 22,10); no es lícito poner el bozal al buey mientras está trillando (Dt 25,4; cf 1Cor 9,9), ni cocer al cabrito en la leche de su madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21), ni matar el mismo día a una vaca o una oveja y a su cría (Lev 22,28). Se recomienda aliviar al asno sometido a un peso excesivo (Éx 23,5), levantarlo si se ha caído (Dt 22,4) y devolver a su amo el asno o el buey que se ha perdido (Éx 23,4; Dt 22,1-3). Cuando se encuentra un nido, está prohibido tomar a la madre junto con sus polluelos o los huevos que está incubando (Dt 22,6-7). Existe incluso el caso de un animal sometido a la pena de muerte, como el buey que mata a una persona (Éx 21,28-32) o el animal con el que alguien ha cometido actos sexuales (Lev 20,15-16).

Algunas de estas normas, aunque realmente tuvieron origen en culturas muy diversas, adquieren en la Biblia el significado de una protección de los animales querida e impuesta por Dios, y sirven para inculcar en el hombre un sentimiento de bondad y de moderación para con ellos (cf Prov 12,10).

c) *Los animales, instrumentos de bendición y de castigo.* Dios no sólo se interesa por los animales, sino que los llama a desarrollar una función en sus relaciones con Israel, el cual, en virtud de la alianza, se ha convertido en su pueblo predilecto. En efecto, a menudo los animales son mencionados como instrumentos de los que Dios se sirve para otorgar sus

bendiciones en favor de su pueblo o para castigarlo en caso de infidelidad.

La bendición divina incluye abundancia y fecundidad en el ganado que Israel necesita, especialmente como instrumento de trabajo o como alimento (Dt 7,13-14; 28,4.11; 32,14; Sal 144,13); por eso la desaparición de los animales se mira como un signo del castigo divino (Dt 28,18.31; Jl 1,18; Os 4,3). También forma parte de las bendiciones divinas la defensa de Israel contra los animales feroces (Lev 26,6; Sal 91,11-13; Dan 6,17-23; 14,31-42; cf He 28,3-6), que, por el contrario, se lanzan contra el pueblo en caso de infidelidad (Dt 28,26.42; 32,24; Lev 26,22; Jer 15,3). Como ejemplos de azotes provocados por los animales se pueden recordar las mordeduras de las serpientes venenosas (Núm 21,5-7; cf Sab 16,10), la invasión de las langostas (Am 4,9; 7,1-2; Jl 1,4; 2,3-9; Ap 9,3-5) y el ataque de los leones (2Re 17,25-26).

Finalmente, los animales son usados a veces por Yhwh para castigar a los enemigos de su pueblo. Recordemos, por ejemplo, a los animales que intervienen contra los egipcios (Éx 7,26-8,28; 10,1-20; cf Sab 16,1-9), los que actúan en contra de las poblaciones cananeas (Éx 23,28; Dt 7,20; Jos 24,12; cf Sab 12,8) y los llamados a devorar las carnes de los enemigos de Dios y de su pueblo (Ez 39,4.17-20; Ap 19,17-18.21). El libro de la Sabiduría afirma que los idólatras serán atormentados por los mismos animales que adoraron (11,15-16; 16,1).

La historia de la salvación pone claramente de relieve que el animal está sometido al hombre y representa un papel positivo respecto a él sólo si él se somete a su vez a Dios; de lo contrario, el animal se subleva contra él para destruirlo. Por consiguiente, el choque entre los animales y el hombre es una de las muchas señales que manifiestan la presencia del pecado en el mundo.

3. Los tiempos escatológicos. La tensión y el mutuo enfrentamiento que existen entre los animales y el hombre se presentan en la Biblia como una realidad provisional, que en los últimos tiempos está destinada a dejar su lugar a una profunda armonía no sólo entre el hombre y Dios, sino también entre el hombre y el reino animal.

En el universo renovado desaparecerán los animales salvajes (Ez 34,25), o bien —según otros textos— se harán pacíficos: "El lobo habitará con el cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; ternero y leoncillo pacerán juntos, un chiquillo los podrá cuidar. La vaca y la osa pastarán en compañía, juntos reposarán sus cachorros, y el león como un buey comerá hierba. El niño de pecho jugará junto al agujero de la víbora; en la guarida del áspid meterá su mano el destetado" (Is 11,6-8; cf 65,25); una vez eliminada la violencia que ha corrompido al mundo, los animales salvajes se harán de nuevo vegetarianos, como lo eran al principio (cf Gén 1,30), lo cual será un signo del retorno a la armonía original.

La reconciliación entre los hombres y los animales se presenta como el cumplimiento de la alianza establecida un día con Noé: "Aquel día haré en su favor un pacto con las bestias salvajes, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra; romperé en el país arco, espada y lanza y haré que duerman tranquilos" (Os 2,20). En el contexto de esta renovación final también los animales darán alabanza a Dios por sus obras maravillosas, realizadas en favor de su pueblo (Is 43,20).

La esperanza de la reconciliación final del hombre con los animales encuentra su cumplimiento anticipado, aunque parcial, en el NT: la con-

vivencia de Jesús con las fieras, después de su bautismo (Mc 1,13), parece aludir realmente a la paz paradisíaca anunciada por Isaías; la misma esperanza parece verificarse en el hecho de que los discípulos, enviados por Jesús a predicar el evangelio en todo el mundo, no podrán recibir daño alguno de los animales venenosos (Mc 16,18; cf Lc 10,19).

Al final de este examen se puede concluir que en el plan divino, tal como está trazado en la Biblia, el animal, a pesar de estar subordinado al hombre, conserva cierta dignidad que el hombre tiene que respetar. Esta dignidad se deriva en último análisis del don de la vida, que lo sitúa en el mismo nivel que al hombre y lo pone en relación especial con Dios. La ferocidad de ciertos animales es considerada como una consecuencia del pecado del hombre, destinada a desaparecer cuando llegue a su cumplimiento el plan salvífico de Dios.

III. LOS ANIMALES EN LA VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL. La reflexión sobre el papel que los animales representan en el plan salvífico de Dios camina a la par con su utilización en la esfera del culto y en la de una vida sometida a la voluntad divina. Son distintos los ambientes en que hacen su aparición los animales, ejerciendo unas funciones que son a veces negativas y a veces altamente positivas.

1. CONTRA LA TENTACIÓN DE DIVINIZAR A LOS ANIMALES. La religión israelita se desarrolló en un contexto cultural en el que la divinidad se asociaba frecuentemente a determinados animales que, como el novillo o la serpiente, ponían de relieve una característica específica, a saber: la de conferir la fecundidad. Parece cierto que la estatua no era identificada con la divinidad, sino que era considerada más bien como el lugar en donde la divinidad se hacía presente entre los hombres. A través de la estatua los hombres podían entrar, por consiguiente, en relación con la divinidad y hacerse con su poder extraordinario.

En el AT no sólo se prohíbe la adoración de cualquier otra divinidad fuera de Yhwh sino que llega a excluirse toda representación del mismo Yhwh: "No vayáis a prevaricar haciéndoos imágenes talladas de cualquier forma que sean: de hombre o de mujer, de animales o de aves, de reptiles o peces" (Dt 4,16-18; cf Éx 20,4). Según la tradición deuteronomista, el simple hecho de asociar a Yhwh con la estatua de un animal significaba ponerlo en el mismo nivel que a las divinidades cananeas, cayendo así en un paganismo práctico no menos peligroso que el teológico.

Israel cedió con frecuencia a la tentación de representar a Yhwh bajo la forma de un animal, sobre todo el novillo (Éx 32,1-6; 1Re 12,28-32; Os 8,5; 10,5; Sal 106,20) y la serpiente (2Re 18,4; cf Ez 8,10). Después del destierro la adoración de imágenes de animales es vista como la característica de los paganos (Sab 13,10.14), especialmente de los egipcios (Sab 15,18-19; 11,15; 12,24). Se contaba cómo Daniel había matado a un dragón considerado como una divinidad (Dan 14,23-27) para poner en ridículo las creencias de los paganos. Pablo describe de este modo la idolatría: "Cambiaron la gloria del Dios inmortal por la imagen del hombre mortal, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom 1,23).

2. ANIMALES PUROS E IMPUROS. En la vida religiosa y social del pueblo de Israel adquirió una importancia primordial la distinción entre animales puros e impuros. Son considerados como impuros tanto los animales que no tienen la pezuña partida y son rumiantes (o son conside-

rados como tales), como los que, teniendo la pezuña partida, no rumian. Sobre la base de esta regla, son declarados expresamente impuros el camello, la liebre, el tejón y el cerdo. Los animales acuáticos son impuros si no tienen aletas ni escamas; también son impuras las aves de presa y los pájaros rapaces, así como los insectos alados que caminan a cuatro patas, a excepción de las langostas, los saltamontes, las caballetas y los grillos; y, finalmente, los reptiles, entre los que se enumera también a los topos, la comadreja, el ratón, la tortuga, etc. (Dt 14,3-21; Lev 11). Finalmente son también impuros los animales muertos de muerte natural o que han sido matados por otros animales (Lev 17,15).

La distinción entre animales puros e impuros se remonta para los autores de la Biblia a los orígenes del mundo; en efecto, a Noé se le ordenó que hiciera entrar en el arca siete parejas de animales puros y una sola pareja de animales impuros (Gén 7,2-3 = J). El verdadero origen de esta discriminación no se conoce: se piensa generalmente que los animales impuros eran usados en el contexto de cultos o de prácticas paganas, y que por eso eran excluidos del culto israelita (cf Gén 8,20); se prohibió comer de sus carnes y tocar sus cadáveres.

Estas prescripciones asumieron una importancia especial durante el tiempo del destierro, cuando la abstención de ciertos tipos de carne fue considerada por los israelitas como un medio dispuesto por Dios para mantenerse separados de los pueblos en medio de los cuales vivían y que no tenían las mismas costumbres (cf Lev 20,25-26; Dt 14,2-3). A continuación este uso se explicó de modo alegórico, como un medio a través del cual se inculca una lección de carácter moral (*Aristeas* 150-166).

En el NT la distinción entre animales puros e impuros, con todas las consecuencias que esto acarreaba en el terreno alimenticio, se fue eliminando progresivamente (Mc 7,15-19; He 10,9-16; cf Rom 14,14-20; Col 2,16.20-21; 1Tim 4,3-4; Heb 9,10); a la luz de la salvación realizada por Cristo, resulta claro que sólo la fe es capaz de reconciliar al hombre con Dios, frente al cual no existe ninguna discriminación de personas (cf Gál 2,16; He 10,28) [/ Comida III].

3. LOS ANIMALES EN EL CULTO. Los animales en el culto hacen sobre todo su aparición en los ritos en que se ratifica la alianza. / Abrahán recibe de Dios la orden de tomar una ternera, una cabra, un carnero, una tórtola y una paloma, de partirlos a todos ellos (menos a las aves) en dos partes y de poner una parte frente a otra; luego Dios pasa por medio de ellas bajo forma de fuego (Gén 15,9-10.17-18); se trata de un antiguo rito imprecatorio mediante el cual los contrayentes, en este caso Dios solamente, desean sufrir la misma suerte que los animales si no son fieles a los compromisos adquiridos (cf Jer 34,18). / Moisés, por su parte, hace inmolar unos terneros y derrama la mitad de su sangre sobre el altar y la otra mitad sobre el pueblo (Éx 24,5-8), significando con ello la unión tan estrecha que mediante la / alianza se ha llevado a cabo entre Dios e Israel, que se han convertido así en partícipes de la misma vida, que está contenida en la sangre (cf Lev 17,11). Según otro texto, Moisés ratifica la alianza mediante un banquete consumido por los jefes del pueblo en presencia de Yhwh (Éx 24,11): este rito es análogo al que tenía lugar en los sacrificios de comunión.

Los sacrificios ofrecidos por los israelitas eran el holocausto, el sacrificio de comunión y los sacrificios expiatorios (cf Lev 1-7). Los animales usados como víctimas eran reses

de ganado bovino (terneros y bueyes) o de ganado lanar (ovejas y cabras). El rito se abría con la imposición de manos sobre la víctima por parte del oferente, que con este gesto reconocía que el animal era suyo y que lo dedicaba a la divinidad. Luego se inmolaba la víctima y el sacerdote realizaba el rito de la sangre, que consistía en aplicar la sangre a los objetos más sagrados del culto, es decir, según los casos, el propiciatorio, el velo del santo de los santos, el altar del incienso o el altar de los holocaustos; la finalidad de este rito era la de significar la restauración de la comunión de vida con la divinidad, interrumpida por el pecado. Finalmente, en los holocaustos se quemaba toda la carne de la víctima en honor de la divinidad, mientras que en los otros sacrificios se quemaba una parte, y la parte restante era consumida por los sacerdotes; y en los sacrificios de comunión era también consumida una parte por los oferentes como signo de comunión con Dios [/ Levítico II, 1].

Junto a los sacrificios normales hay que recordar también el rito del cordero pascual, que después del destierro era inmolado en el templo y su carne era consumida en las casas como recuerdo de la salida de Egipto (Éx 12,1-11) [/ Pascua]. Finalmente, vale la pena recordar el rito del chivo expiatorio en el "día de la expiación", que era cargado con los pecados del pueblo y enviado luego a Azazel, en el desierto (Lev 16,20-22), como para significar la eliminación del pecado del pueblo [/ Levítico II, 4].

Dentro mismo de la Biblia surgió una fuerte corriente de pensamiento en contra de los sacrificios (Os 6,6; Am 5,22; Is 1,10-16; Sal 40,7-9; 50,8-15, etc.). Pero esta corriente no se debe a un mayor respeto de los animales, sino más bien al hecho de que los sacrificios se habían convertido en prácticas vacías y meramente formales, a las que no correspondía ya la fidelidad a Dios y la observancia de los mandamientos.

En la religión hebrea, el hecho de que ciertos animales puedan ser ofrecidos como don a la divinidad representa un reconocimiento de su dignidad y de su importancia. Ellos no son divinidades ni pueden ser usados como imágenes de Dios, pero son *criaturas que Dios ha concedido al* hombre para que éste pueda remontarse a él a través de ellas.

IV. LOS ANIMALES EN EL LENGUAJE SIMBÓLICO. Los animales aparecen con frecuencia en la Biblia como imágenes o símbolos de las realidades más diversas, con las que el hombre entra en contacto, bien en su vida cotidiana, bien en su experiencia religiosa.

1. IMÁGENES Y METÁFORAS. El animal, en cuanto ser irracional, se convierte fácilmente en símbolo de un comportamiento estúpido e irracional (Sal 73,22; Tit 1,12; 2Pe 2,12; Jdt 10; cf Dan 4,13); los enemigos son comparados con una manada de toros, de leones feroces o con una jauría de perros (Sal 22,13-14.17); un ejército invasor es descrito como una plaga de langostas (Jer 51,27; Nah 3,15-17); los fariseos son llamados raza de víboras (Mt 3,7; 12,34; 23,33). La serpiente, al ser una divinidad cananea hacia la que Israel se sintió atraído con frecuencia, se convierte en el símbolo de la tentación (Gén 3); el carnero o el macho cabrío, por su fuerza y vitalidad, se convierten en símbolo del rey (Dan 8); un pueblo dividido es descrito como un rebaño sin pastor (Is 53,6; cf Mc 6,34), y la destrucción de los enemigos de Israel, como una gran hecatombe de animales para el sacrificio (Is 34,6-7; Ez 39,17-20). Los sufrimientos de Pablo en Éfeso son representados como una lucha sostenida en el circo contra las fieras (1Cor 15,32).

2. SÍMBOLOS RELIGIOSOS. Son numerosos los símbolos religiosos sacados del mundo animal. Resulta particularmente eficaz la representación de Yhwh como un león (Os 5,14) que ruge desde Jerusalén (Am 1,2; Jl 4,16; Jer 25,30). Israel, en cuanto pueblo de Dios, es simbolizado a veces por la paloma (Os 7,11; 11,11; Sal 68,14; Is 60,8; Cant 2,14; 5,2; 6,9; *4Esd* 5,25-27); probablemente en el bautismo de Jesús se aparece el Espíritu Santo en forma de paloma (Mc 1,10 par) para significar que la obra a la que guiaría a Jesús habría de ser la reunión escatológica del pueblo de Dios.

El pueblo de Israel es representado igualmente como un rebaño que ha sido conducido fuera de su camino por sus pastores, pero que algún día será guiado por Dios mismo (Jer 23,1-3; 31,10; Ez 34,1-22; cf Zac 11,4-17; Sal 23); esta misma imagen la emplea Jesús para indicar la misericordia de Dios, pastor bueno, con los pecadores (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7), y para designar la comunidad de sus discípulos y el papel único que él desempeña dentro de ella (Lc 12,32; Jn 10,1-8; cf 21,15-17; Heb 13,20; 2Pe 2,25).

Otra imagen sacada del mundo animal es la del cordero, que se aplica al siervo de Yhwh debido a su mansedumbre (Is 53,7; cf Jer 11,19) e, implícitamente, como víctima para el sacrificio (Is 53,10). A partir de la figura del siervo de Yhwh se comprende la designación joanea de Jesús como cordero de Dios (Jn 1,29-36) y como cordero degollado al que se le ha concedido poder abrir el libro de los siete sellos (Ap 5,6; 14,1). En el origen de esta simbología quizá no haya que excluir una referencia al cordero pascual, que era símbolo de la liberación de Israel de Egipto.

Recordemos, finalmente, los cuatro animales que, según Ezequiel, transportan la carroza del Señor (Ez 1,5-12): recuerdan a los *karibu* asirios, seres con cabeza humana, cuerpo de león, patas de toro y alas de águila, cuyas estatuas custodiaban los palacios de Babilonia. Las características de estos cuatro animales vuelven a encontrarse en los cuatro seres vivientes del Apocalipsis (Ap 4,7-8), que representan a los cuatro ángeles que presiden el gobierno del mundo físico. La tradición ha visto en ellos los símbolos de los cuatro evangelistas.

3. LAS POTENCIAS DEL MAL. En los mitos de Babilonia se presenta la creación como el efecto de la lucha victoriosa de la divinidad contra un monstruo marino que personifica el caos primordial. Esta concepción queda negada expresamente en la Biblia, que describe a Dios creando el mundo con su palabra y que presenta a los grandes monstruos marinos *(tanninîm)* como criaturas de Dios (Gén 1,21). El libro de Job identifica al monstruo marino por excelencia, a Leviatán, con el cocodrilo y muestra su total sumisión a Dios (Job 40,25-41,26; cf Sal 104,26; 148,7).

A pesar de la forma diferente de concebir la creación, la Biblia, sin embargo, no ha abandonado por completo la idea de la lucha de Dios contra el dragón primitivo. Efectivamente, en varios textos poéticos encontramos la idea según la cual el monstruo primordial, llamado Leviatán o Rahab, ha sido vencido y encadenado por Dios (Job 7,12; 9,13; 26,12-13; Sal 74,13-14; 89,10-11); por consiguiente, existe todavía y puede ser evocado de nuevo en algunas ocasiones (cf Job 3,8; Am 9,3). En el Déutero-Isaías la victoria divina sobre el dragón primordial se utiliza para ilustrar el milagro del paso del mar Rojo y es considerada como una garantía de la liberación final del pueblo (Is 51,9-11). De esta manera se abre camino la tendencia a simbo-

lizar en el monstruo primordial, identificado con el cocodrilo, a Egipto (Is 30,7; cf Sal 87,4; Ez 29,3; 32,2), como poder enemigo de Dios, dejando para el fin de los tiempos su destrucción y la de todas las potencias adversarias de Dios (Is 27,1).

En la / apocalíptica se desarrolla ulteriormente el tema del monstruo primordial. En Daniel los cuatro monstruos marinos representan los grandes imperios de la antigüedad, que se oponen a Dios y son destruidos por él (Dan 7,2-12.17). En el Apocalipsis de Juan aparece un gran dragón que combate contra la mujer y su descendencia (Ap 12,1-6.13-17); contra él combaten Miguel y sus ángeles (Ap 12,7-12). El monstruo, que es identificado con la "antigua serpiente" (cf Gén 3,1), se hace representar en la tierra por una bestia, que simboliza al Imperio romano (Ap 13,1-10; 17,1-14); con ella se asocia una segunda bestia (Ap 13,11-18), que representa a la ideología al servicio del poder político. Al final, tanto la bestia como el dragón quedan aniquilados (Ap 19,19-20; 20,1-3.7-10) y comienza el reino de Dios y del Cordero, es decir, el reino de Cristo (Ap 21-22).

En la concepción del monstruo marino identificado con el demonio se inspira también el episodio evangélico del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20): los demonios, a través de los puercos, animales impuros por excelencia, son arrojados a su elemento primordial, es decir, las aguas del mar.

Los símbolos sacados del mundo animal muestran cómo en él están continuamente presentes dos elementos antitéticos, uno positivo que hay que valorar y otro negativo contra el que hay que combatir. El animal puede ser el mejor amigo, que recuerda las realidades más nobles o el enemigo con el que se identifican los males que amenazan continuamente a la existencia humana.

V. CONCLUSIÓN. Los animales ocupan un lugar importante en la Biblia. Pero la Biblia no ofrece indicaciones detalladas y precisas sobre la actitud que ha de mantener el hombre frente a ellos. Todo lo más, es posible deducir de ella algunas líneas de reflexión que pueden tener importantes consecuencias de carácter práctico.

Ante todo, es claro que el animal pertenece al hombre, que puede servirse de él como alimento o como instrumento de trabajo. A diferencia de otros sistemas religiosos, la Biblia reconoce, por tanto, como lícita la muerte del animal, no sólo por fines defensivos, sino por cualquier otro fin de utilidad para el hombre.

Pero al mismo tiempo la Biblia sugiere el respeto al animal en cuanto criatura de Dios y sometida a él. La explotación excesiva, la tortura, la eliminación metódica de especies animales no están ciertamente legitimadas por la Biblia, aunque este tema se trate expresamente en muy raras ocasiones.

Pero, sobre todo, lo que es característico del pensamiento bíblico es la tensión hacia una armonía total entre el hombre, los animales y el ambiente. Esta armonía, realizada ya en el momento de los orígenes y destruida luego por el pecado del hombre, es vista como el punto de llegada de toda la historia y encuentra sus premisas y una anticipación parcial en la salvación realizada por Cristo. En esta perspectiva surge para el hombre el deber de eliminar toda instrumentalización de los animales por fines egoístas y de darles la posibilidad de desarrollar su propia función en un ambiente nuevamente saneado.

BIBL.: AA.VV., *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Turín 1971[4], 68-71; AA.VV., *Sche-*

de bibliche pastorali: 16. *Animali:* 40. *Bestia/bestie,* EDB, Bolonia; BAUDER W., *Animale,* en *DCBNT,* 120-121; FOERSTER W., *Therion,* en *GLNT* IV, 501-508; MANY S., *Animaux,* en *DB* I, 603-624; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico,* Cittadella, Asís 1981[4]; OHLER A., *Elementi mitologici nell'AT,* Marietti, Turín 1970; RAD G. von, *El libro del Génesis. Texto y comentario,* Salamanca 1977; ID, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Salamanca 1978; WIKENHAUSER A., *El Apocalipsis de San Juan,* Barcelona 1969.

A. Sacchi

ANUNCIAR/PREDICAR

/ Apóstol/Discípulo I, 3-4 / Evangelio I, 2a; II, 2 / Iglesia II / Jesucristo II, 1 / Palabra II, 1; IV, 1; VI, 2

APOCALIPSIS (Libro del)

SUMARIO: I. *Ambientación histórica:* 1. La escuela apocalíptica; 2. El "círculo joaneo". II. *El Apocalipsis como hecho literario:* 1. La estructura literaria; 2. La lengua y el estilo; 3. El autor. III. *La teología:* 1. Dios; 2. Cristo; 3. El Espíritu; 4. La Iglesia; 5. La escatología; 6. Teología de la historia; 7. El tema teológico de fondo: la Iglesia, purificada, vislumbra su hora; 8. El Apocalipsis en la vida de la Iglesia: los diversos métodos de lectura.

I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA. El llamado Apocalipsis de Juan presenta su propia originalidad, tanto en el aspecto literario como en el teológico, hasta el punto de constituir una obra maestra en el género según la opinión común. Pero no es fruto de un genio solitario. Tanto por su forma literaria como por su mensaje, el Apocalipsis se sitúa en el ámbito de la escuela apocalíptica y, más específicamente, del "círculo joaneo", al que se atribuyen el cuarto evangelio y las cartas que figuran bajo el nombre de Juan [/ Juan, Evangelio; / Juan, Cartas].

1. LA ESCUELA APOCALÍPTICA. ¿Puede hablarse de una verdadera y propia escuela apocalíptica? La falta de una documentación histórica en este caso impide la identificación de un grupo apocalíptico, dentro del ámbito del AT y del NT, con la misma precisión con que podemos señalar, por ejemplo, el grupo fariseo, los saduceos, el grupo de los esenios de Qumrán. Resulta realmente difícil, en el estado actual de las investigaciones, decir si existía realmente un grupo apocalíptico, con una actividad específica, o al menos con una importancia histórico-sociológica apreciable. Sin embargo, la existencia de un material escrito típico, relativamente amplio y difundido —el "corpus apocalypticum" [/ Apocalíptica I]— ha hecho que se piense así con cierto fundamento. En efecto, a partir del siglo II a.C. hasta el siglo III d.C. por lo menos encontramos un verdadero florecimiento de este género literario, con unas características propias tanto en la forma literaria como en el contenido.

Estas formas características se pueden reducir a dos: la expresión simbólica, particularmente elaborada hasta el artificio, y, por lo que se refiere al contenido, una atención especial a los hechos concretos de la historia puestos en relación con las promesas de Dios. Cuando también en el ámbito del NT se hizo sentir la exigencia de una confrontación de los valores religiosos que aportaba la comunidad cristiana con el cuadro de la historia en que vivía, nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana. La confrontación con los hechos, aunque no representó respecto a la comunidad cristiana primitiva aquel papel decisivo y en sentido único que se le ha atribuido a veces a la apocalíptica (E. Käseman la ha denomina-

do la "madre de la teología cristiana"), no cabe duda de que dio un impulso decisivo a la toma de conciencia, siempre por parte de la comunidad, del contenido de la fe y de las implicaciones aplicativas a la historia que supone.

2. EL "CÍRCULO JOANEO". ¿Dónde nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana? No es posible dar una determinación geográfica concreta. Dada la presencia de escritos de estilo apocalíptico en el ámbito de textos diferentes por su índole y por su origen, se puede hablar de un conjunto de tendencias que cristalizaron en grupos existentes dentro de las diversas comunidades cristianas primitivas. La apocalíptica es casi una escuela dentro de otra escuela. Esto vale de manera especial para aquella gran escuela de cristianismo que floreció en Asia Menor en la segunda mitad del siglo I, y que ha sido denominada, con una terminología de O. Cullmann, como el "círculo joaneo". Son expresiones de esta escuela el cuarto evangelio, las tres cartas de Juan y el Apocalipsis. Aun dentro de la diversidad de su formulación literaria, tienen un trasfondo teológico común indudable; y, especialmente en lo que se refiere al cuarto evangelio y al Apocalipsis, pueden señalarse muchos puntos de contacto —relativos sobre todo a la cristología—, así como un movimiento evolutivo que parte del cuarto evangelio y desemboca en el Apocalipsis.

El Apocalipsis se habría formado gradualmente en el ámbito del círculo joaneo y habría sido redactado definitivamente, según el testimonio de Ireneo, del 90 al 95, "a finales del reinado de Domiciano" (asesinado en el año 96). Aunque Domiciano es conocido por su actitud hostil contra los cristianos, no parece que, a finales de su reinado, hubiera en Asia Menor una persecución en regla. La experiencia, a partir de Nerón, enseñaba a los cristianos que su confrontación con la historia originaba fácilmente tensiones y hasta persecuciones, que en cierto sentido eran de esperar.

II. EL APOCALIPSIS COMO HECHO LITERARIO. Los estudios relativos a los diversos y complejos aspectos literarios del Apocalipsis, desde la lengua que emplea hasta la estructura del libro, se han multiplicado y permiten determinar algunos puntos con un grado suficiente de aproximación.

1. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Ciertos elementos literarios típicos que se van encontrando a lo largo del libro —como frases que se repiten igual; frases que se repiten ampliadas progresivamente; concatenaciones típicas, como las series septenarias y los trípticos; las referencias al autor, las celebraciones doxológicas—, estudiados de cerca y sumando sus resultados, sugieren este cuadro de conjunto, que vale la pena examinar en detalle para una comprensión del Apocalipsis: 1,1-3 *nos presenta el título* ampliado del libro y nos permite vislumbrar en la relación típica entre "uno que lee" y muchos "que escuchan" (1,3) la asamblea litúrgica cristiana como protagonista activa del libro. Viene luego una primera parte (1,4-3,22), caracterizada por un mensaje a siete Iglesias del Asia Menor, que geográficamente giraban en torno a Éfeso. Esta primera parte se desarrolla en tres fases sucesivas: un diálogo litúrgico inicial entre el lector y la asamblea cristiana (1,4-8); un encuentro particularmente detallado, y enmarcado en el "día del Señor", con Cristo resucitado (1,9-20); un mensaje en siete misivas, que Cristo resucitado dirige a las siete Iglesias del Asia Menor (2,1-3,22).

La segunda parte es mucho más compleja (4,1-22,5). Los indicios lite-

rarios antes señalados permiten formular su articulación en cinco secciones: una sección introductoria (4,1-5,11); tres secciones centrales, a saber: la sección de los sellos (6,1-7,17), la sección de las trompetas (8,1-11,14) y la sección de las tres señales (11,15-16,16); viene, por último, la sección final o conclusión (16,17-22,5).

Estas cinco secciones están atravesadas por un eje de desarrollo hacia adelante, preparado por la sección introductoria, puntualizado en las tres secciones centrales, sintetizado y concluido en la sección final. En torno al eje principal giran diversos elementos literarios desvinculados, a través de un sutil pero evidente juego de tiempos verbales, del desarrollo hacia adelante. Hay que señalar además, para una primera aproximación a cada una de las secciones, sus características propias. La sección introductoria se desarrolla en tres fases: un redescubrimiento de Dios; la toma de conciencia de un plan de Dios relativo al hombre y a la historia, pero totalmente en manos de Dios y desesperadamente inaccesible, y, finalmente, la intervención de Cristo como cordero *(arníon),* que hace legible, a través de su pasión y de su revelación, el libro de los destinos humanos. En las tres secciones centrales se presentan, con repeticiones más o menos ligeramente variadas, ciertos paradigmas interpretativos, que podrán servir al grupo de oyentes para hacer una lectura sapiencial de su historia. La sección conclusiva, al presentar la destrucción de la gran prostituta y el triunfo de la ciudad esposa, ilumina con una luz retroactiva el camino actual del cristiano. Finalmente, en el diálogo litúrgico final, la explicitación de todos los protagonistas de la experiencia apocalíptica ya concluida —Juan, el ángel intérprete, Jesús, el Espíritu y la "esposa"— confirma al grupo de oyentes en la situación que se ha ido madurando.

2. LA LENGUA Y EL ESTILO. En una primera lectura del Apocalipsis surgen ya dos características de fondo: un sustrato semítico evidente y una serie de anomalías, gramaticales y sintácticas, que rozan el límite de lo inexpresable.

A este problema, tal como lo hemos planteado, se han dado respuestas diversas. Se ha dicho que el texto actual del Apocalipsis es una traducción desmañada del arameo (Torrey) o del hebreo (Schott), capaz de mostrar todavía ciertas huellas sin absorber del texto original; el autor piensa en hebreo y escribe en griego (Charles), hasta el punto de que muchas de sus anomalías se pueden explicar precisamente por la permanencia de estructuras gramaticales hebreas en un contexto griego (Lancellotti).

Pero estas soluciones no convencen si se aplican al conjunto. El autor del Apocalipsis tiene una personalidad desconcertante, incluso desde el punto de vista literario: fuerza deliberadamente la gramática, con la intención de chocar al lector y de provocar de este modo su reacción.

El estilo —Boismard lo define como "inimitable"— ejerce una seducción excepcional. Es difícil precisar sus características. Hay un ritmo particular que, aunque no obedece a las leyes fijas del carácter métrico, arrastra inmediatamente al lector en su marcha.

El autor tiene una notable capacidad evocativa. Sugiere ciertas ideas, que luego el lector desarrolla espontáneamente. Es típico en este sentido su modo de usar el AT: no tiene nunca una cita explícita, pero inserta, a menudo literalmente, con algún ligero retoque, expresiones enteras veterotestamentarias, haciendo revivir el contexto del AT con la perspectiva que le añadió el NT.

También el estilo del autor tiene su propio refinamiento; lo vemos en el uso insistente, pero nunca mecánico, de los esquemas (p.ej., los septenarios); en los elegantes juegos de palabras; en el recurso a los criptogramas (cf 13,18); en el uso del simbolismo, que aparece al mismo tiempo muy atrevido y muy mesurado.

3. EL AUTOR. Resulta problemática la atribución del Apocalipsis al apóstol Juan. La encontramos atestiguada en la antigüedad por Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano, los cuales, sin embargo, se limitan a dar las noticias que podemos sacar del propio Apocalipsis. Ya en la antigüedad la negaron algunos, por razones muy diversas; entre ellos están Gayo y Dionisio de Alejandría. Los puntos de contacto, evidentes y estimulantes, entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio permiten opinar actualmente que las dos obras han nacido del mismo ambiente teológico-cultural, el círculo joaneo. Las diferencias impresionantes de vocabulario y de estilo, y especialmente la diversa formulación y organización de los símbolos, hacen pensar, todo lo más, en dos autores distintos, en el ámbito de la misma escuela.

El uso de la pseudonimia, típico de la apocalíptica, confirma esta posición; precisamente porque se presenta en primera persona como Juan —y hay que pensar en Juan el apóstol—, el autor real no es él, sino un admirador, un discípulo, que, sintiéndose en sintonía con el apóstol Juan, pone sus palabras en su boca.

III. LA TEOLOGÍA. En el marco de la teología del Apocalipsis resaltan ante todo algunos temas generales. Son comunes a todos los escritos del NT. Por lo que concierne al Apocalipsis, constituyen como otros tantos puntos de cristalización característicos y especifican ya su mensaje: / Dios, / Jesús, el / Espíritu, la / Iglesia.

1. DIOS. El apelativo "Dios" *(ho Théos),* sin añadidos, es el título más frecuente (65 veces); evoca y actualiza la carga, incluso emotiva, que se tiene generalmente cuando en el AT se habla de Dios.

Entre los atributos que se le dan a Dios se impone particularmente a la atención el de *kathémenos,* "sentado en el trono": inculca la capacidad de dominio de Dios sobre la historia.

Alrededor de Dios sentado en el trono (cf 4,2ss) hay todo un contorno misterioso, pero significativo: encontramos a los "veinticuatro ancianos", que representan con toda probabilidad esquemas relativos a personajes del AT y del NT, los cuales, llegados ya personalmente a la meta escatológica, ayudan a la Iglesia todavía en camino. Son nuestros santos. Junto a los ancianos, siempre alrededor del trono de Dios, están los "cuatro vivientes": figuras simbólicas sumamente complejas, sacadas de Ezequiel, pero repensadas creativamente por el autor para expresar muy probablemente un movimiento ascendente y descendente de intercambio entre la trascendencia de Dios y la zona de los hombres. Y del trono sale continuamente un impulso por parte de Dios hacia la historia (cf 4,5).

Pero el Apocalipsis no nos presenta un Dios visto sólo en su funcionalidad: invita atrevidamente a realizar de él una experiencia en cierto sentido dirigida a contemplarlo (cf 4,3). Dios, sobre todo, es el "Padre de Cristo": este epíteto se encuentra bajo la forma de "mi Padre", y está en labios de Cristo (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1): Cristo es y se expresa como Hijo del Padre, en el sentido trascendente de la palabra. Pero Dios, Padre de Cristo, se sitúa también en relación con los cristianos: ellos son

"sacerdotes para su Dios y Padre" (1,6); Cristo reconocerá su nombre "delante de mi Padre" (3,5); los cristianos llevan escrito en su frente el nombre de Dios junto con el de Cristo (cf 14,1), grabados por el mismo Cristo (cf 3,12).

En una visión sintética: Dios es "el que es, el que era y el que viene" (1,8; 4,8; 11,17; 16,5 tiene sólo: "el que es, el que era"). Dominándolo todo con su poder, pone en movimiento todo su proyecto y lo hace desarrollar en el tiempo. Pero Dios actúa en la historia por medio de Cristo.

2. CRISTO. La cristología del Apocalipsis ha sido calificada como la más rica del NT (Bossuet). Esto aparece, sobre todo, en las denominaciones.

Empezando por el nombre, se observa cierta frecuencia en el uso de "Jesús", que aparece sin más aditamentos en siete ocasiones (1,9; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10; 20,4; 22,16). Es una frecuencia apreciable, que nos remite o al Jesús histórico (Charles, Comblin) o, preferiblemente, al Jesús de la liturgia de la comunidad cristiana primitiva. "Cristo", solo, aparece en cuatro ocasiones (11,15; 12,10; 20,4.6), y se refiere expresamente a la función mesiánica, con una relación especial al reino. En el título del libro y en el saludo final (1,1.2.5; 22,21) encontramos la combinación de los dos nombres.

Jesús es sentido y concebido en el nivel de Dios. Es el "Hijo de Dios" en el sentido más fuerte de la expresión (2,18). Pero se le ve especialmente en relación con los hombres y con su historia: actualiza en sí mismo las prerrogativas del "Hijo del hombre" de Daniel (cf Dan 7,13), incluida la de juzgar al final sobre el bien y el mal que se han realizado en la tierra (cf 1,12; 14,14). Es el "viviente" (1,18), el resucitado, pero después de haber compartido la suerte de los hombres, la muerte; siempre en relación con los hombres, es "el testigo fiel" (1,5; 3,14) de las promesas de Dios; es "el que dice la verdad" a su Iglesia. El desarrollo de la historia de la salvación está, como ejecución, en sus manos. Los atributos de Dios en el AT, especialmente los dinámicos, se le aplican también a él: él es "el primero y el último", "el alfa y la omega" (1,7; 2,8; 22,13); se encuentra al comienzo y al final de la serie homogénea de la historia de la salvación. Precisamente cuando realiza su conclusión es cuando se manifiesta en todo su alcance; su nombre es entonces "la palabra de Dios" *(ho Lógos toû Theoû)* (19,13), probablemente en el sentido de una actuación de todas las promesas de la palabra de Dios, que se realizan en él. Habiendo superado las fuerzas terrenales hostiles a Dios, Cristo es "rey de reyes": con esto se manifiesta como equivalente a Dios y le corresponde el título divino de "Señor de los señores" (17,14; 19,16).

En la segunda parte del Apocalipsis se impone a la atención el título de "cordero" *(arníon)*. Se trata de una construcción simbólica típica del autor. Según su estilo, la primera vez que habla de él (5,6) presenta un cuadro completo: el "cordero" es el Cristo preparado por el AT en la doble línea del Éxodo y del Segundo Isaías, juntamente muerto y resucitado, con todo el poder mesiánico que le corresponde, con la plenitud del Espíritu que ha de enviar sobre la tierra. Las otras 28 veces que encontramos el título de "cordero" habrá que recordar expresamente todo este cuadro teológico para comprender adecuadamente el sentido del contexto.

Podríamos continuar este análisis; la cristología del Apocalipsis es realmente inagotable. Cristo está presente en cada una de las páginas del libro bajo algún aspecto nuevo. Muerto y resucitado, dotado de todas las pre-

rrogativas de Dios, vivo en su Iglesia y para ella, Cristo la tiene sólidamente asida de su mano y la impulsa hacia adelante. La juzga con su palabra, purificándola desde dentro (cc. 1-3); la ayuda luego a discernir su hora, su relación con las fuerzas históricas hostiles. Las derrota junto a ella, convirtiéndola así por completo en su esposa. De esta manera Cristo sube al trono de Dios, prolongando en la realización histórica de la Iglesia la que había sido su victoria personal, obtenida con la muerte y la resurrección.

3. El Espíritu. La teología del Espíritu en el Apocalipsis se presenta con indicaciones sobrias, descarnadas a primera vista, pero que, agrupadas, constituyen un cuadro especialmente interesante.

El Espíritu, como suele suceder generalmente en el AT, pertenece a Dios, es una prerrogativa suya; el Espíritu de Dios está en su plenitud delante de él (los "siete Espíritus de Dios", según una interpretación probable de 1,4; 4,5). El Espíritu de Dios en la totalidad de sus manifestaciones concretas se convierte —como parece indicar además el complejo simbolismo de los "vivientes"— en una energía que parte de la trascendencia divina y actúa a nivel de la historia humana; es la energía que invade al autor del Apocalipsis (cf 1,10; 17,3; 21,10), que da la vida de la resurrección (11,11).

El Espíritu, totalidad de la energía divina trascendente, que entra en contacto con la historia humana, pertenece a Cristo, que "tiene los siete Espíritus de Dios" (3,1), el Espíritu en su totalidad, y lo envía a la tierra (cf 5,6).

Enviado a la tierra, el Espíritu se manifiesta y actúa como persona, convirtiéndose simplemente en "el Espíritu" *(tò pnêuma)*. Pero esto se verifica en contacto con la Iglesia: el Espíritu revela (14,13), "habla" continuamente "a las Iglesias" (2,7.11.17.29; 3,6.13.22), anima a la Iglesia en su amor de esposa y sostiene su esperanza escatológica (22,6).

4. La Iglesia. Dios se revela, se expresa en Cristo, testigo fiel; Cristo envía su Espíritu, que es recibido en la Iglesia; de este modo se pasa de Dios a Cristo, al Espíritu, a la Iglesia, sin solución de continuidad.

El autor conoce y usa el término *ekklēsía;* designa para él la Iglesia local, bien identificada en su circunscripción geográfica (2,1, etc.). Pero habla de "Iglesias", también en plural (cf 22,16), y entonces el discurso se hace más general. Incluso cuando insiste en las determinaciones locales expresa mediante el número 7 una totalidad generalizada: "las siete Iglesias de Asia" (1,4.11.20) constituyen el conjunto perenne de la Iglesia más allá de las concreciones espacio-temporales.

Son características del autor del Apocalipsis algunas imágenes que expresan o ilustran su concepto de Iglesia: la Iglesia es una totalidad litúrgica, en la que está presente Cristo (los siete candelabros de oro: 1,20; 2,1); la Iglesia terrestre tiene su propia dimensión trascendente (ángeles de las siete Iglesias: cf 1,20, etc.); la Iglesia celestial y terrestre al mismo tiempo tiene que expresar, en la tensión de las persecuciones, a su Cristo (la mujer vestida de sol: cf 12,1ss). La Iglesia es el conjunto del pueblo de Dios, con toda la carga que este concepto tiene en el AT, tanto en el estado de peregrinación por el desierto (12,6) como en la situación final: es la Jerusalén terrestre (cf c. 11) y la Jerusalén nueva (21,1-22,5), fundada sobre los apóstoles del Cordero (cf 21,14); está unida a Cristo con un vínculo indisoluble de amor; es la novia que se convierte en esposa (cf 21,2.9; 22,17).

En la unión de estas dos imágenes, ciudad y esposa, se realiza (21,2: "... como una esposa"; 22,9-10: la ciudad-esposa) la síntesis de la eclesiología del Apocalipsis: la Iglesia está unida a Cristo con un amor que no debe caer de nivel (cf 2,4), que debe ir creciendo hasta la intimidad familiar (3,20), venciendo todas las negatividades interiores: es el aspecto más personal, que interesa a cada uno de los individuos; pero la Iglesia es también ciudad: tiene un aspecto social que se desarrolla en su línea, venciendo las negatividades hostiles exteriores.

Cuando acabe este doble proceso, interno y externo, entonces y sólo entonces se alcanzará la síntesis perfecta entre las dos: la Iglesia "santa", "amada", esposa capaz de amar, será la ciudad en la que no podrá entrar nada contaminado. Estaremos en la fase escatológica final.

5. LA ESCATOLOGÍA. La eclesiología desemboca en la escatología. La escatología es, en opinión universal, uno de los temas teológicos más característicos del Apocalipsis: la insistencia en el tiempo que pasa y que ya no tiene dilación, las amenazas, el simbolismo de las convulsiones cósmicas, el desarrollo literario hacia adelante con vistas a una conclusión final, etc., todo esto nos está hablando de escatología.

No es fácil recoger estos elementos dispersos en una síntesis concreta. Pero podemos determinar al menos algunos rasgos fundamentales.

El arco de la historia de la salvación abarca expresamente, en el Apocalipsis, todos los tiempos: el presente, el pasado y el futuro. Esto es lo que se expresa, entre otras cosas, por la frase característica: "el que es, el que era y el que viene" (cf 1,4.8, etc.).

Existe en el Apocalipsis una tensión hacia una meta final; nos lo indica el análisis de la estructura literaria, que nos revela una sucesión creciente de las diversas secciones; nos lo dice igualmente el tiempo que, según la concepción del Apocalipsis, tiene un ritmo veloz de desarrollo: "el tiempo está cerca" (1,3). "El gran día" (16,14) nos presenta el punto de llegada de todo.

El mal, visto bajo las formas concretas que podrá asumir en el arco de la historia —la raíz demoníaca; el Estado que se hace adorar, simbolizado por el primer monstruo; la propaganda que le da vida, simbolizada por el segundo; los "reyes de la tierra", que corresponden a los centros de poder, y, finalmente, "Babilonia", la ciudad secular por excelencia, expresión de un sistema terrenal cerrado a la trascendencia de Dios—, quedará superado de forma irreversible. Vendrá luego la renovación general, con la convivencia, al nivel vertiginoso de un amor paritario, entre Dios, Cristo-Cordero y el Espíritu, por una parte, y, por otra, los hombres unidos entre sí. Así será la Jerusalén nueva (cf 21,1-22,5).

Respecto a esta fase cronológica final existe una anticipación de la salvación reservada a una parte del pueblo de Dios, pero funcional respecto al conjunto, que es expresada por los 144.000 salvados con el "Cordero" en el monte Sión (14,1-5), por los "dos testigos" (11,1-13) y por los que participan del reinado milenario de Cristo (20,1-6).

6. TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. La escatología del Apocalipsis, con esta riqueza y complejidad de elementos, no permite una huida hacia adelante respecto a la realidad en que vive la Iglesia. La escatología está anclada en la historia.

En efecto, el Apocalipsis tiene como su materia específica "lo que va a ocurrir", la historia, entendida precisamente en su contenido concreto. ¿Qué historia? La historia con-

temporánea del autor, dicen con diversos matices Giet (guerra de los judíos), Touilleux (culto a Cibeles, culto al emperador), Feuillet (conflicto con el judaísmo, con el paganismo, triunfo posterior), etc. El Apocalipsis expresa una interpretación religiosa de esa historia: la comunidad que escucha estará en disposición de comprenderla y apreciarla.

La historia futura, la historia universal de la Iglesia, nos dicen Joaquín de Fiore y Nicolás de Lira. El Apocalipsis es una profecía en el sentido habitual de la palabra: revela las grandes constantes históricas concretas, nos instruye sobre lo que ha de ser el desarrollo evolutivo de los grandes períodos. La comunidad eclesial de cada época podrá por tanto, escuchando, prever el desarrollo de hecho de la historia y sacar de este modo sus conclusiones.

Son innegables en el Apocalipsis algunas evocaciones y referencias concretas a hechos contemporáneos del autor, tanto en la primera como en la segunda parte. Pero no parece que el autor se detenga en ellos. El simbolismo arranca estos hechos de su concreción histórica aislada y les da al mismo tiempo una lectura teológica paradigmática. De aquí surgen ciertas "formas" de inteligibilidad teológica. Estas "formas" tienen como trasfondo genérico el eje del desarrollo lineal de la historia de la salvación, y en este sentido se refieren al futuro de todos los tiempos; pero, tomadas singularmente, pueden desplazarse hacia adelante y hacia atrás respecto al desarrollo cronológico; tomadas en su conjunto, constituyen como un gran paradigma de inteligibilidad teológica capaz de aplicarse de la realidad histórica concreta.

Por consiguiente, la historia concreta no es el contenido propio del Apocalipsis; por el contrario, se contienen en él ciertas formas de inteligibilidad, casi *a priori* respecto al hecho histórico; más tarde tendrán que llenarse con el contenido histórico concreto, iluminándolo, para volver a desvanecerse en seguida.

La comunidad eclesial que escucha sabrá aplicar esas formas de inteligibilidad a la materia de la historia.

7. EL TEMA TEOLÓGICO DE FONDO: LA IGLESIA, PURIFICADA, VISLUMBRA SU HORA. La comunidad eclesial, situada en el desarrollo lineal de la historia entre el "ya" y el "todavía no", se pone en primer lugar en un estado de purificación interior, sometiéndose al "juicio" de la palabra de Cristo. Se renueva, se tonifica interiormente, se va adaptando a la percepción ("El que tenga oídos...": 1,7...) de la voz del Espíritu.

En esta situación interior se siente invitada a subir al cielo (cf 4,1) y a considerar desde allí los hechos que la afectan desde fuera.

Aplicando a los hechos los esquemas de inteligibilidad correspondientes, la Iglesia estará en disposición de comprender, mediante un tipo de reflexión sapiencial, su propia hora en relación con las realidades históricas simultáneas.

Esta reflexión sapiencial y actualizante es el último paso en la hermenéutica del Apocalipsis (sigue al desciframiento del símbolo) y se realiza en el contexto litúrgico de la asamblea que escucha y discierne (cf 1,3; 13,18, etc.).

Es éste el punto focal, la clave de bóveda del edificio teológico del Apocalipsis.

El autor lo pone de relieve con el carácter marcadamente litúrgico que imprime a todo el libro: los elementos litúrgicos más externos ("día del Señor": 1,10) son llevados por el autor a una profundidad de experiencia litúrgica sin precedentes: la liturgia se desarrolla en la tierra, pero tiene una influencia decisiva en el cielo; cons-

tituye la expresión de la comunidad eclesial, consciente de la presencia de Cristo y del Espíritu (cf el "diálogo litúrgico" de 22,6-21).

En esta situación litúrgica, la Iglesia se purifica y discierne su hora. Esto significa la posibilidad y la capacidad de una lectura religiosa, en profundidad, de la historia simultánea. La historia simultánea, a su vez, se encuadra dentro del gran contexto de la escatología.

Más en general, en esta acción de purificación, primero, de discernimiento, después, la comunidad eclesial descubre su identidad con todas las implicaciones y toma conciencia de ella; comprende que está animada por el Espíritu; descubre entonces al Cristo del misterio pascual presente, que la purifica, la ilumina, lucha a su lado y vence con ella; reconoce, a través de Cristo y de su obra, la inmensidad inefable del Dios "santísimo", "que lo domina todo", pero que es al mismo tiempo Padre de Cristo y Padre nuestro.

8. EL APOCALIPSIS EN LA VIDA DE LA IGLESIA: LOS DIVERSOS MÉTODOS DE LECTURA. Aunque al principio surgieron algunas dificultades por parte de la Iglesia oriental para acoger el Apocalipsis dentro del canon de los libros inspirados, su presencia en el ámbito de la vida de la Iglesia ha sido siempre especialmente estimulante. Pero no siempre del mismo modo. Algunos estudios detallados sobre el desarrollo de la presencia del Apocalipsis en la vida de la Iglesia (Maier) han puesto de relieve dos aspectos que están en tensión entre sí: por un lado, la influencia profunda que ejerció siempre el libro del Apocalipsis; por otro, los diversos métodos de lectura a los que se le ha sometido.

No nos han llegado verdaderos y auténticos comentarios del Apocalipsis de los tres primeros siglos cristianos. Las muchas citas que encontramos de él en *Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría* y *Orígenes* permiten, sin embargo, señalar dos aspectos: les interesa de manera especial la perícopa 20,1-10, donde se habla de un reino de Cristo que durará mil años. Este reino es interpretado literalmente; tenemos entonces el llamado "quiliasmo" (de *chílioi,* mil) o milenarismo: se le atribuye al Apocalipsis la previsión de un reinado de Cristo sobre la tierra antes de la conclusión escatológica de la historia. Cada autor lo entiende de manera distinta como plazo y como duración. Esta perspectiva literal suponía una interpretación realista y de alcance inmediato, con una referencia prevalente al Imperio romano, de los símbolos más característicos, como la bestia del capítulo 13.

Esta perspectiva —es el segundo aspecto que hay que señalar— tiende a ser superada, en el ámbito de la escuela alejandrina, así como la interpretación literal del milenio. Orígenes ya no es milenarista.

Los primeros comentarios completos del Apocalipsis son los de *Victorino* y *Ticonio,* redactados en latín. Victorino es todavía milenarista, pero sienta expresamente un principio que llevará a la superación del milenarismo: la *recapitulación.* El Apocalipsis no se refiere a una serie continuada de acontecimientos futuros, sino que apela a los acontecimientos mismos bajo diversas formas. Ticonio formulará de manera más precisa —en siete reglas, comentadas por Agustín— la teoría exegética de la recapitulación, y con él puede decirse que se ha superado ya el milenarismo: el reinado de Cristo del capítulo 20 es la victoria de Cristo desde la encarnación en adelante.

Jerónimo y *Agustín,* aunque no comentan expresamente el Apocalipsis, demuestran que aprecian adecua-

damente su importancia. Su exégesis parece moverse en la línea de la recapitulación. Una vez rechazado radicalmente el milenarismo —definido como una "fábula"—, se afirma en ambos la tendencia a una interpretación amplia y polivalente. "Tiene tantos significados secretos como palabras", escribe Jerónimo a Paulino *(Carta* LIII, 8). La influencia de Jerónimo y de Agustín deja sentir sus efectos. Tenemos una serie de comentarios que siguen siempre sustancialmente la teoría de la recapitulación, profundizando atinadamente en el conjunto del libro y en sus detalles. Encontramos así el primer comentario griego que nos ha llegado: el de *Andrés de Cesarea,* que destaca el sentido espiritual, entendido como aplicación inmediata del texto a la experiencia de la vida de la Iglesia. En el mundo latino encontramos los comentarios de *Primasio, Beda el Venerable, Beato de Liébana, Ricardo de San Víctor* y *Alberto Magno.*

Este período tranquilo e intenso recibió una brusca sacudida en la segunda mitad del siglo XII con *Joaquín de Fiore.* Encuadrando el Apocalipsis en los tres períodos de la historia del mundo (AT de 42 generaciones; primera fase del NT, también de 42 generaciones; el reino milenario a partir del 1200: Cristo vuelve a aparecer en la tierra, vence al anticristo y conduce a los fieles a la vida contemplativa), lo refiere a la historia de los dos últimos períodos, distribuyéndolo en ocho visiones de acontecimientos sucesivos, desde la persecución de los apóstoles hasta el juicio universal y la visión de Dios. En esta estrecha concatenación con una interpretación histórica de los símbolos no queda ya lugar para la recapitulación: Joaquín, con un gran artificio, intenta buscar ese lugar: las cinco primeras visiones —la historia hasta los tiempos de Joaquín—, además de expresar su objeto principal, resumen cada una de ellas las fases anteriores.

En la misma línea, pero de una forma más en consonancia con los acontecimientos, se mueve *Nicolás de Lira* (primera mitad del s. XIV): se ve y se interpreta el Apocalipsis como una profecía continuada y sin repeticiones de la historia de la Iglesia, desde Juan hasta el fin del mundo.

Esta tendencia, seductora e insidiosa, a descubrir en el Apocalipsis acontecimientos históricos precisos, llevó a una proliferación de interpretaciones fantásticas, subjetivas y parciales; es típica la identificación, en los comentaristas protestantes, del papado con la bestia, identificación que parece dominar casi sin contraste alguno.

Se estaba gestando, sin embargo, una reacción, que confluyó en los grandes comentarios de *Ribeira* (1591), *Pereyra* (1606) y su escuela: el Apocalipsis se refiere a los acontecimientos del comienzo de la Iglesia y a los del final de la historia, no a los intermedios. Otra línea, igualmente en reacción contra las fantasmagorías precedentes, pero paralela a la anterior, considera que el Apocalipsis se refiere al conflicto sostenido por la Iglesia naciente, primero contra los judíos y luego contra los paganos. El representante más notable es el comentario de *Alcázar* (1614, 1619), que ejerció un influjo decisivo desde *Grocio* (1644) hasta *Bossuet* (1689). Hasta mediados del siglo XIX no hay novedades interesantes.

Los comentarios, que siguen apareciendo en buen número, se mueven sustancialmente en la línea de Ribeira o en la de Alcázar-Bossuet. No faltan algunos resabios milenaristas: el representante más original, *Bengel* (1741, 1834[2]), con su historia de los dos milenios —el de Satanás atado: 1836-2836; el de Cristo: 2836-3836; y luego el juicio— lleva la convicción

milenarista hasta sus últimas consecuencias. Es interesante la tendencia, presente en toda una serie de autores *(Abauzit, Harduin, Wettstein, J.G. Herder),* a referir todo el Apocalipsis a la descripción figurada de la suerte de Jerusalén y de los judíos.

Se lleva a cabo un giro auténtico en la segunda mitad del siglo XIX, determinado por el desarrollo de la crítica histórica y literaria. Apoyándose en la una y en la otra, se presenta una actitud nueva: se estudia y se pondera el texto, con una mentalidad típicamente racionalista, en su contenido y en su forma. Uno de los representantes más ilustres, siempre en lo referente al Apocalipsis, es *E. Renan* (publica en el 1873 su libro *Antéchrist),* seguido por *Holtzmann* (1891) y otros: el contenido del Apocalipsis se refiere constantemente o a fenómenos naturales o a hechos históricos de la época, que habrían sido recogidos por Juan para sensibilizar respecto a la venida de Cristo, que se consideraba inminente.

Al lado de esta actitud crítica de carácter histórico se desarrolla, quizá en dependencia de la misma, otra actitud paralela de tipo literario. La multiplicidad de los hechos históricos a los que alude, la heterogeneidad de estilo y las numerosas anomalías gramaticales llevan a formular varias hipótesis sobre la composición del libro: la hipótesis redaccional *(Völter, Erbes, J. Weis, Loisy)* piensa que al núcleo primitivo se fue añadiendo un material sucesivo, mediante un trabajo complejo de reelaboración; por el contrario, la hipótesis de las fuentes considera que el Apocalipsis es el resultado de un conjunto de escritos independientes *(Spitta, Briggs, Schmidt,* etc.), que es posible identificar todavía; la hipótesis de los fragmentos piensa que el Apocalipsis es obra de un solo autor, pero que habría incorporado a su escrito toda una multitud de fragmentos más antiguos *(Weizsäcker, Sabatier, Bruston,* etc.).

El desplazamiento de perspectiva característico de este método histórico-crítico no dejó de difundirse y fue madurando poco a poco. La expansión se produjo cuando se pasó de las referencias históricas judeo-cristianas a una atención a las aportaciones del ambiente cultural de la época en el Asia Menor (otras religiones, corrientes, prácticas o creencias astrológicas). Hubo además un desarrollo en profundidad: el desmembramiento del Apocalipsis de la primera crítica literaria apareció en contraste con la personalidad literaria del autor; las referencias a la historia contemporánea fueron valoradas con vistas a una comprensión más adecuada del mensaje. De esta forma fueron apareciendo algunos comentarios del Apocalipsis que siguen aún siendo clásicos: *Swete, Bousset, Charles, Allo, Lohmeyer.*

El desarrollo en extensión y en profundidad del método histórico-crítico, una vez superadas las asperezas ingenuas del racionalismo primitivo, sigue aún vigente. Es el método que prevalece en la exégesis actual. Cada vez se atiende más —es el desarrollo en extensión— a todos los elementos que pueden haber influido en el autor del Apocalipsis dentro de su ambiente cultural (elementos judíos, elementos del cristianismo primitivo, con especial referencia a la liturgia; aspectos sociológicos y políticos; comparación con otros escritos apocalípticos). Igualmente —es el desarrollo visto más desde dentro— se valoran cada vez más los aspectos literarios, desde la estructura hasta el estilo y el lenguaje simbólico. Todo esto ha llevado en el período de los últimos veinte años a una profundización notable del aspecto teológico-bíblico, como demuestran las monografías relativas a los temas más interesantes del libro (Dios, Cristo, el

Espíritu, la Iglesia, el sacerdocio, etcétera).

BIBL.: ALLO E.B., *L'Apocalypse*, París 1933[3]; CERFAUX L., *El apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*, FAX, Madrid 1968; CHARLES R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 vols., Edimburgo 1920; CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Turín 1980; EQUIPO "CAHIERS EVANGELI", *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1977; GONZÁLEZ RUIZ J.M., *Apocalipsis de Juan. El libro del testimonio cristiano*, Cristiandad, Madrid 1987; KRAFT H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tubinga 1974; LANCELLOTTI A., *Apocalisse*, Ed. Paoline, Roma 1981[5]; MAIER G., *Die Johanneso ffenbarung und die Kirche*, Tubinga 1981; PRÉVOST J.P., *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis*, Ed. Paulinas, Madrid 1987; PRIGENT P., *L'Apocalypse de St. Jean*, Lausana-París 1981; SWETE H.B., *Commentary on Revelation*, Grand Rapids 1977; VANNI U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1982; WIKENHAUSER A., *El Apocalipsis de Juan*, Barcelona 1969.

U. Vanni

APOCALÍPTICA

SUMARIO: I. *Los escritos apocalípticos*. II. *Génesis de la apocalíptica*. III. *La forma literaria*. IV. *La teología:* 1. La dialéctica de la historia; 2. Ángeles y demonios; 3. Escatología; 4. El mesías y el hijo del hombre; 5. Lo específico cristiano.

I. LOS ESCRITOS APOCALÍPTICOS. El primer paso que se impone para una comprensión de la apocalíptica es una verificación de los escritos que la expresan. Aun cuando la atribución de la mayor parte de los textos al género literario apocalíptico no presenta ninguna dificultad, sobre algunos de ellos los autores no están de acuerdo.

En realidad, no todos los escritos apocalípticos lo son en el mismo grado. Pero algunas características literarias típicas permiten trazar un cuadro bastante completo. El primer apocalíptico en orden cronológico que se señala como tal es el libro de Ezequiel, que, especialmente en los capítulos 38-39, parece expresar, junto con la conciencia aguda de la misión profética y la exuberancia de la forma literaria, un primer síntoma del paso de la profecía a la apocalíptica. También el libro de Isaías contiene algunas partes reconocidas como apocalípticas: el *gran apocalipsis de Isaías*, que comprende los capítulos 24-27, y que puede fecharse en el siglo V o más tarde, así como el *pequeño* apocalipsis de Isaías, que comprende los capítulos 34-35, de fecha más reciente. Encontramos luego, siguiendo siempre un probable orden cronológico, al Segundo Zacarías (Zac 9-14), que hay que situar después del destierro, y el libro de Daniel, que más que cualquier otro escrito del AT presenta las características literarias de la apocalíptica. Se compuso probablemente entre el 167 y el 163 a.C.

En torno a Daniel encontramos todo un florecimiento de literatura apocalíptica: el representante más completo es el *Libro de Henoc*. Escrito en arameo, sólo nos ha llegado entero en la versión etiópica (por eso se le llama también el *Libro etiópico de Henoc)*, que a su vez es traducción de una versión griega. El material es muy amplio: los 104 capítulos se dividen en secciones: libro de los Vigilantes (cc. 1-36), libro de las Parábolas (cc. 37-71), libro de la Astronomía (cc. 72-82), libro de los Sueños (cc. 83-90), epístola de Henoc (cc. 91-104). La fecha varía según las diversas partes; a excepción de algunos añadidos más tardíos, se piensa que el libro se formó entre el 170 y el 64 a.C. El *Libro de los Jubileos* (llamado también *Apocalipsis de Moisés* o *Pequeño Génesis)* se interesa especialmente por la historia: presenta su desarrollo en períodos "jubi-

lares" de cuarenta y nueve años; cada período se divide a su vez en siete semanas de años. Escrito en arameo, fue traducido al griego y del griego al etiópico; es ésta la traducción que tenemos. La fecha es discutida, pero ordinariamente se piensa que fue escrito en el siglo II a.C.

De menor importancia, pero también significativo, es el libro III de los *Oráculos sibilinos.* Pertenece a una serie de libros llamados precisamente *Oráculos sibilinos* (15 en total, pero de los que se han perdido el IX, el X y el XV), que, copiando el estilo hermético de las sibilas, se esforzaban en presentar el mensaje judío o cristiano en los ambientes paganos. De naturaleza muy bien cuidada, el libro III fue escrito en parte a mediados del siglo II y en parte en el siglo I a.C.; algunos capítulos pueden fecharse en el siglo I d.C. Se refiere eminentemente a la ley de Moisés (la Sibila que habla es la nuera de Moisés), que, una vez puesta en práctica, acabará trayendo la paz escatológica.

El *Testamento de los doce patriarcas,* escrito en hebreo, nos ha llegado entero sólo en la traducción griega. El libro se presenta como expresión de las últimas voluntades de los 12 hijos de Jacob y tiene un carácter predominantemente parenético. La parte más propiamente apocalíptica está contenida en el "Testamento de Leví".

Los *Salmos de Salomón* constituyen una colección de 18 salmos, escritos en hebreo, pero que se han conservado en griego y en una traducción siríaca dependiente del griego, completada hacia la segunda mitad del siglo I a.C. Los salmos de carácter apocalíptico son sobre todo el 17 y el 18.

La *Asunción de Moisés,* escrita probablemente en arameo, nos ha llegado en una versión latina. Más que de una asunción propia y verdadera (descrita en una parte que se ha perdido), se trata de una predicción interpretativa de la historia desde la entrada en Canaán hasta los días del autor (6 a.C.-30 d.C.); la perspectiva final se abre a la conclusión escatológica.

También en la literatura de Qumrán encontramos varios escritos reconocidos como apocalípticos, por ejemplo, el libro de las *Doctrinas misteriosas* (1Q Myst), la descripción de la *Nueva Jerusalén* (5Q JN), la *Oración de Nabónides* (4Q Pr N), el *Pseudo-Daniel* (4Q Ps Dan) y el *Rollo de Melquisedec* (11Q Melch).

También en el ámbito del NT encontramos algunos escritos apocalípticos. Antes del Apocalipsis de Juan se encuentran ya elementos claramente apocalípticos, pero que no pueden separarse del cuadro de conjunto en que están insertos. El más conocido es el *Apocalipsis sinóptico,* el discurso escatológico de Jesús (Mc 13,1-31; Mt 24,1-44; Lc 21,5-36): la narración de Marcos es reelaborada por Mateo y Lucas, pero siempre dentro de un estilo típicamente apocalíptico, que se aparta claramente del que es usual en los evangelios. También algunos trozos de Pablo presentan las características del estilo literario apocalíptico, como 1Tes 4,16-17; 2Tes 2,1-12; 1Cor 15,20-28. Esta misma observación vale para 2Pe 3,1-13 y, aunque en proporción menor, para la carta de Judas.

La apocalíptica, presente sin duda en el NT, no se detiene en él, sino que continúa desarrollándose posteriormente durante algunos siglos en dos filones distintos, aunque con influencias mutuas: el judío y el cristiano.

En el filón judío encontramos la *Ascensión de Isaías* (su primera parte se llama también *Martirio de Isaías).* El libro nos ha llegado en etiópico y, parcialmente, en latín. Con algunos elementos de clara tradición judía (como el martirio de Isaías partido en dos) se mezclan otros de origen

cristiano, hasta tal punto que es imposible establecer una distinción clara.

Todavía en la línea judía encontramos la *Vida de Adán y Eva,* escrita en arameo, reconstruida según las varias versiones, especialmente latinas y griegas (estas últimas llevan impropiamente el título de *Apocalipsis de Moisés).* Escrito probablemente en la primera mitad del siglo I d.C. (antes del año 70), el libro es un comentario midrásico a los datos bíblicos relativos a Adán y Eva. Mayor importancia tiene el *Apocalipsis de Abrahán:* poseemos el texto eslavo, traducido del griego. El griego parece haber sido escrito a finales del siglo I d.C. La parte propiamente apocalíptica (cc. 9-32) nos presenta una visión de Abrahán que, en contacto directo con Dios, ve el devenir de la historia en su sentido religioso: el hombre es responsable de ello y será castigado o premiado en el jucio que se avecina: las fuerzas paganas serán destruidas por el fuego, y Dios, al sonido de la trompeta, reunirá a sus elegidos. El *Testamento de Abrahán* constituye igualmente un apocalipsis judío cuyo texto griego actual es la traducción de un original semita escrito en el siglo I d.C. Presenta una acentuación marcadamente escatológica e individual; se aparecen en visión a Abrahán los tres tipos de juicio que se llevarán a cabo y en los que se decidirá el destino de cada alma.

El libro de los secretos de Henoc (llamado también *II Henoc* o *Henoc eslavo)* fue escrito en griego en los siglos I y II d.C.; pero sólo nos queda una versión eslava. Las interpolaciones cristianas, particularmente numerosas y evidentes, le dan al libro un aspecto arreglado y sincretista, haciendo dudar incluso de su origen judío. Henoc describe los siete cielos que va atravesando; después su atención se centra en la tierra: se le revela la historia hasta el diluvio, y luego una panorámica de la era presente, que después de siete períodos de mil años llegará a su conclusión final.

El libro IV de los *Oráculos sibilinos,* por su alusión a la erupción del Vesubio del 79 d.C., parece ser que se escribió a finales del siglo I. Presenta las características propias del grupo de libros sibilinos anteriormente recordados.

Tiene un relieve especial el *IV libro de Esdras* (llamado también *Apocalipsis de Esdras).* La versión latina (Vulgata) añadió a lo que era presumiblemente el original arameo algunos capítulos (1-2; 15-16) que no se encuentran en las otras traducciones que conocemos (siríaca, etiópica, árabe, aramea) y que representan otras tantas interpolaciones cristianas. Parece haber sido escrito a finales del siglo I d.C. El libro, sustancialmente unitario a pesar de su carácter un tanto farragoso, se divide en siete visiones sucesivas que, con diversas imágenes, expresan una renovación radical de la situación presente de pecaminosidad: intervendrá Dios y, después de un reinado mesiánico de cuatrocientos años, juzgará a los individuos, destruirá con el fuego a sus enemigos y sustituirá la Jerusalén actual por una Jerusalén nueva y definitiva.

El *II Libro de Baruc,* llamado también *Apocalipsis de Baruc,* fue compuesto a finales del siglo I o comienzos del II d.C. Se escribió en arameo, pero sólo tenemos su versión griega. Baruc se preocupa de la historia presente y futura: los justos serán oprimidos, pero resucitarán y tendrán cuerpos celestiales; las fuerzas hostiles, como las del imperio romano, serán derrotadas. Al final vendrá el mesías y establecerá su reino.

El *III Libro de Baruc,* llamado también *Apocalipsis griego de Baruc,* fue escrito en griego, en el siglo II d.C.; queda de él un resumen en griego y una traducción sintética en eslavo. El

libro tiene la forma literaria de un viaje a través de cinco de los siete cielos; el autor constata, entre otras cosas, la mediación de los ángeles y la función decisiva de las oraciones.

Con el libro IV de los *Oráculos sibilinos* cesa prácticamente la gran apocalíptica judía, al menos de las obras que han llegado hasta nosotros.

También en un filón específicamente cristiano se desarrolla la apocalíptica, a partir del Apocalipsis de Juan. Contemporáneo o algo posterior al Apocalipsis de Juan es el capítulo 16 de la *Didajé* (100-150), que recoge las ideas y las imágenes del apocalipsis sinóptico y de 2Tes 2.

La *Asunción de Isaías,* unida a la *Ascensión de Isaías* judía, se escribió en griego entre los años 100 a 150 d.C. El libro se divide en dos partes: el martirio de Isaías y su asunción al cielo, en donde se revelan las luchas que la Iglesia y los individuos tendrán que sostener antes de la conclusión positiva final.

Del *Apocalipsis de Pedro,* escrito en griego por el 135, nos quedan un largo fragmento (llamado "fragmento de Akmin", publicado en el 1887) y una traducción etiópica (publicada en el 1910). En el gran marco de la conclusión positiva de la lucha entre el bien y el mal, presentada con mentalidad sincretista, se dedica una atención especial al premio escatológico de los buenos y al castigo de los malvados.

El *Pastor* fue escrito por Hermas por el 150. Su plena pertenencia a la literatura apocalíptica es discutida por los autores. Su punto de contacto con la apocalíptica es la forma literaria de visiones.

El *IV Libro de Esdras* (cf *supra)* recoge, en las antiguas Biblias en latín, dos capítulos iniciales (1-2) y dos finales (15-16) que faltan en las versiones orientales y que constituyen una obra apocalíptica cristiana. Los dos primeros capítulos se suelen llamar *V Esdras* y los dos últimos *VI Esdras.* El texto original estaba en griego.

El *V Esdras* se compone de dos partes: 1,4-2,9: mensaje de maldición contra Israel por su infidelidad; 2,10-48: mensaje de exhortación y promesas (la nueva Jerusalén) al pueblo cristiano. Se escribió por el año 200.

El *VI Esdras* contiene varios "¡ay!" contra las potencias enemigas de Dios, expresadas en símbolos (Babilonia, Asia, Egipto). A los cristianos, perseguidos y oprimidos, se les hace vislumbrar la victoria final. La fecha de composición oscila entre el 250 y el 300.

En la colección de los *Oráculos sibilinos* (cf *supra)* figuran también partes cristianas, que se encuentran insertas en los oráculos sibilinos judíos o bien tienen un desarrollo autónomo. La fecha más probable de las partes cristianas es la mitad del siglo II. Las partes que se pueden identificar con mayor probabilidad como cristianas son las siguientes: libro I, versículos 323-400; libro II, versículos 34-56 y 150-347; libro VI, versículos 1-25; libro VII, entero; libro VIII entero (excepto algún que otro verso).

El *Apocalipsis de Pablo* se compuso en griego en la primera mitad del siglo III. De naturaleza ecléctica, la obra presenta dos visiones de Pablo, que ha subido hasta el tercer cielo. Pablo ve toda una serie de cuadros, que le va explicando un ángel: los justos son premiados, los malvados son castigados según diversas categorías, con interrupciones momentáneas (los domingos) de sus penas.

El juicio de san Agustín ("... personas frívolas, con una presunción loca, han inventado el *Apocalipsis de Pablo...,* lleno de no sé cuántas fábulas"), recogido por M. Erbetta (cf Bibliografía) es quizá demasiado severo. Pero estamos ya en el ocaso de la

verdadera apocalíptica —que apreciaba san Agustín— y se va cayendo en una pura y simple descripción imaginativa del más allá, del juicio, de las penas, de los premios. El estilo se va haciendo cada vez más artificioso.

Volvemos a encontrar estas características decadentes en la serie de "Apocalipsis" tardíos, que a veces se conservan tan sólo en fragmentos, como el *Apocalipsis de Tomás* (¿antes del siglo V?), el *Apocalipsis de Sofonías* (el texto copto fue escrito por el 400), el *Apocalipsis de Elías* (¿finales del siglo IV?), el *Apocalipsis de Zacarías,* tres *Apocalipsis de Juan* (ss. V, VI-VII, XI), dos *Apocalipsis de María* (ss. VII, IX), el *Apocalipsis de Esteban* (s. V, del que sólo hay noticias indirectas).

II. GÉNESIS DE LA APOCALÍPTICA. En el origen de la apocalíptica se impone un hecho: sucede cronológicamente a la gran profecía, aun cuando la presencia mutua de elementos característicos de una corriente en la otra impide pensar en una separación histórica violenta.

Partiendo de este dato de hecho, algunos autores consideran que la apocalíptica es, bajo otras formas, una continuación de la profecía: representaría la antítesis de tipo profético a la tendencia legalista, que encuentra en el movimiento farisaico su expresión más patente (Charles, Rowley, Frost, Russel, Eissfeldt).

Pero esta solución no convence del todo. La gran apocalíptica, especialmente en el libro de Daniel, presenta rasgos indudablemente sapienciales. El primero y más destacado es la existencia de una interpretación, de un desciframiento de enigmas, expresados en sueños, visiones o imágenes de otro tipo. Y a Daniel se le designa expresamente como un sabio (cf Dan 2,48). ¿Por qué, entonces, no ver la apocalíptica como un desarrollo de la literatura sapiencial? (G. von Rad). Sobre todo si se tiene en cuenta que el estilo profético en su sentido más pleno parece haber sido empleado, a partir del siglo V, sólo por Juan Bautista y por Jesús (J. Wellhausen, G. Duhm), mientras que la apocalíptica se ocupa del plan general de Dios sobre la historia (O. Plöger, D. Rössler).

¿Origen profético u origen sapiencial? Una mirada a la situación histórica judía sugiere una tercera solución. Las causas que llevan a un agotamiento de la gran profecía son múltiples. Una de las más evidentes hay que buscarla en el hecho de que, tras la vuelta del destierro, había desaparecido el elemento político oficial. Cesaba así aquella antítesis dialéctica entre el rey y el profeta que encontramos en tantas grandes figuras proféticas, desde Elías hasta Jeremías. Esta antítesis acaba con la destrucción de Jerusalén y con Ezequiel, que es un profeta típico del drama religioso de la destrucción y, a la vez, es también el primer apocalíptico. Una vez reconstruido el templo y reorganizado el culto, nace una religiosidad nueva, que se desarrolla casi durante dos siglos.

La situación socialmente aséptica y tranquila supone, por una parte, la posibilidad de una profundización y de un desarrollo sin perturbaciones; por otra, eliminando los diversos tipos de antítesis (religión-política, religiosidad-culto, disparidades sociales-religión, etc.), le quita a la profecía tradicional su espacio de supervivencia.

En el pueblo judío no existe ya libertad política. Se da, sin embargo, una notable libertad para la vida religiosa, que se desarrolla y se profundiza unidireccionalmente, casi por su propia cuenta, sin la confrontación obligada con la situación política y social. Una nueva prueba de esta profundización silenciosa que se ha lle-

vado a cabo se tiene cuando los dominadores políticos intentan entrar en el terreno religioso (Antíoco IV Epífanes); entonces la reacción es tan fuerte que se convierte en sublevación política.

En este punto nace la verdadera y auténtica apocalíptica. Es fruto, por una parte, de la profundización religiosa que fue madurando en el AT; y por otra, de la urgencia imprevista de interpretar religiosamente unos hechos nuevos y desconcertantes, como las persecuciones de Antíoco IV Epífanes. La apocalíptica intenta aplicar a la historia concreta la visión religiosa del AT. Para hacer posible el paso de las categorías religiosas abstractas a una interpretación válida de los hechos, interviene una forma nueva de discernimiento sapiencial. El sabio es aquel que, por un lado, sabe comprender el plan de Dios sobre la historia en sus dimensiones fundamentales y lo sabe explicar; por otro lado, sabe identificar y señalar las implicaciones concretas que atañen al comportamiento de los personajes contemporáneos. Los hechos históricos desconcertantes provocan una exigencia de lectura profética, que se realiza de una forma en la que ocupa un papel predominante el intérprete sabio. Vuelven a nacer la sabiduría y la profecía, pero constituyen ahora una nueva síntesis original: "La apocalíptica es una hija legítima de la profecía, aunque tardía y particular, la cual, aunque no sin haber sido instruida en sus años juveniles, se fue abriendo a la sabiduría con el correr de los años" (P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit,* München 1969, 63). Un desarrollo análogo se encuentra en la apocalíptica cristiana. Las expresiones más antiguas que tenemos —Pablo, apocalipsis sinóptico— muestran una clara dependencia de la apocalíptica judía en su contenido teológico y en su forma literaria. Pero en el ↗ Apocalipsis de Juan la apocalíptica cristiana encuentra su propia expresión original y autónoma, que la distingue también de la judía. El vacío en el tiempo que había habido en el área judía entre la profecía y la apocalíptica aquí simplemente no existe. El Apocalipsis de Juan se presenta expresamente como "profecía" (Ap 1,3); la función del sabio la ejerce aquí la comunidad que escucha (cf Ap 1,3), la cual tiene que utilizar "la mente que tiene sabiduría"(cf Ap 13,18) tanto en la interpretación del mensaje del Espíritu como en el desciframiento y en la aplicación del símbolo a la realidad histórica.

Nacido en tiempo de "tribulación" (Ap 1,9), como el libro de Daniel, el Apocalipsis de Juan, lo mismo y más aún que el de Daniel, presenta ciertas categorías teológicas que habrá que aplicar en todos los tiempos. La Iglesia podrá siempre, descifrando el mensaje y aplicándolo a su simultaneidad histórica, interpretar su propia hora, con la misma validez y eficacia incisiva de la gran profecía del AT.

Efectivamente, el Apocalipsis de Juan, más que de la apocalíptica judía precedente, depende en gran parte del AT; la experiencia profunda, quizá litúrgica, del mensaje del NT le lleva a una reelaboración original del AT, al que nunca se cita expresamente. Se tiene así una síntesis nueva del contenido religioso tanto del AT como del NT, que habrá de aplicarse en la interpretación histórica.

Los apocalipsis cristianos sucesivos ofrecerán muchos elementos útiles de clarificación, pero raras veces añadirán otros nuevos. El nivel, aunque notablemente rebajado en comparación con el del Apocalipsis de Juan, se mantendrá durante algún tiempo, para degenerar luego, con el correr del tiempo, en simples fantasías.

III. LA FORMA LITERARIA. Nacida a impulsos del afán de contactar con la revelación divina anterior, que fue madurando y que se profundizó en el trato con el campo fluido de la historia, la apocalíptica tenía que recurrir al símbolo. Una exposición sin símbolos se habría resuelto fácilmente o en una repetición del mensaje teológico anteriormente madurado, pero sin ninguna vinculación con las realidades históricas concretas, o bien en una exposición de los hechos con una interpretación religiosa inevitablemente circunscrita.

Para la apocalíptica el simbolismo es una exigencia endógena [/ Símbolo].

El punto de partida del simbolismo apocalíptico es el *sueño;* el sueño constituía en la mentalidad antigua, incluso en la bíblica, un modo de entrar en contacto con Dios, una forma de revelación de Dios al hombre (cf Gén 37,5.10; Sab 18,17; Job 4,12-21; Dan 7,1; Jl 3,1; etc.), pero que luego tiene necesidad en concreto de la interpretación de un sabio iluminado y ayudado por Dios (cf Gén 41,8.38; Dan 4,5s.15; 5,11.14).

Al evolucionar, el sueño se convierte en *visión:* un cuadro simbólico, a veces límpido y preciso, pero de ordinario sobrecargado de imágenes. Tal es la forma habitual de expresarse de la apocalíptica: la función del sabio que interpreta la desarrolla en parte un ángel, llamado precisamente *ángel intérprete,* que es una figura constante en la apocalíptica, y en parte el mismo que lee o que escucha el mensaje: la comunidad, los discípulos, los "hijos" del apocalíptico que han sido invitados a escuchar, a convertirse, pero sobre todo a comprender.

El contenido de las visiones se expresa a través de diversas cifras simbólicas que, por repetirse con una cierta constancia, constituyen una de las características literarias más típicas de la apocalíptica. El símbolo más llamativo suelen ser las *convulsiones cósmicas:* el sol, la luna, las estrellas cambian de naturaleza; la tierra tiembla y sobre ella se ciernen fenómenos particulares, totalmente fuera del curso ordinario de las cosas. De este modo se señala una presencia muy especial de Dios en el desarrollo de la historia que, presente en la evolución de los hechos, los orienta hacia una consumación positiva que supere el mal o potencie infinitamente el bien. Bajo el impulso de Dios, el mundo actual tendrá que cambiar.

Es típico de la apocalíptica el *simbolismo teriomórfico.* Intervienen a menudo seres fuera de lo normal e incluso monstruosos, que desempeñan a veces el papel de protagonistas. De este modo se refieren a una esfera de realidad y de acciones que está por encima del simple nivel humano, pero por debajo del nivel propio de Dios.

El *simbolismo aritmético,* quizá de origen persa, atribuye generalmente a los números un valor cualitativo, más allá del valor cuantitativo que tiene en el lenguaje normal. Este valor a veces sigue siendo genérico, pero a veces se determina y se hace específico; así, por ejemplo, el número 7 y sus múltiplos indican la totalidad; la mitad de 7 y las fracciones indican la parcialidad; 1000 es el número de Dios, etc.

En dependencia del AT, la apocalíptica recoge y reelabora muchos de sus elementos simbólicos: el cielo es la zona propia de Dios, y señala la trascendencia; la tierra es la zona propia de los hombres, en donde se desarrollan los hechos de su historia; el abismo (el mar) es el depósito del mal, etc.

Una forma literaria típica de la apocalíptica, que aparece también en los escritos sapienciales, es la pseudonimia. El autor se expresa en primera

persona, pero sin decir su verdadero nombre; se presenta como un personaje conocido del pasado remoto o reciente, con el que siente cierta afinidad y al que considera particularmente adecuado para pronunciar su mensaje. De este modo vamos escuchando a Henoc, a Moisés, a Elías, a Isaías, a Baruc, a Esdras, a Juan, a Pedro, a Pablo, etc. Esta evocación de los personajes del pasado nace de la exigencia de la apocalíptica de unir el pasado con el presente. No se trata de una falsedad literaria —eso sería increíble—, sino de un recurso literario de eficacia particular.

IV. LA TEOLOGÍA. La apocalíptica se propone una meta atrevida, que no siempre logra alcanzar plenamente: la lectura de la historia concreta a la luz de un mensaje religioso anterior.

Es posible trazar un cuadro a grandes rasgos de los elementos que están implicados en esta función.

La apocalíptica tiene como materia específica los hechos de la historia. Pero los hechos no se ven ni se prevén en los detalles de su crónica. Tienen una lógica superior, un hilo que los liga por encima de cada episodio; existe un plan que los encierra y los engloba a todos ellos; es el plan de Dios, creador y artífice trascendente de la historia. Los hechos "tienen que acaecer"; están unidos entre sí en un proyecto de Dios, proyecto que no se le revela al hombre en su totalidad, sino sólo en aquellos puntos de referencia orientativos que le permiten captar el sentido religioso de su situación.

1. LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA. Dado que la apocalíptica se ocupa de la aplicación interpretativa de un mensaje religioso a los hechos que "han de acaecer", adquiere un relieve especial en el cuadro de su teología la concepción dualista de la historia.

La historia se desarrolla linealmente hacia una conclusión, pero su desarrollo es de tipo dialéctico: se realiza a través de un choque entre el bien y el mal, concretamente entre los justos y los malvados, identificados estos últimos normalmente con los paganos. Este choque se desplaza del plano individual al colectivo, y afecta a grupos sociales de diversa extensión: categorías, centros de poder, estados, etc. No es un dualismo de tipo maniqueo. Por encima de las vicisitudes humanas y, en cierto modo, envuelto en ellas, está Dios, dueño absoluto de la historia y de su desarrollo.

2. ÁNGELES Y DEMONIOS. Es típica de toda la apocalíptica una presencia acentuada de los / ángeles y de los demonios. Siempre se les ve a los unos y a los otros por debajo de Dios y por encima del puro nivel humano. Normalmente no se hace ninguna lucubración sobre su identidad, pero se acentúa su función dialéctica: participan en el choque entre el bien y el mal que se desarrolla en la historia, hasta llegar a convertirse en sus protagonistas especiales. Pero el choque no suele ser directo; tanto los unos como los otros tienden a insinuarse en el mundo de los hombres y a obrar con los hombres y por medio de ellos.

3. ESCATOLOGÍA. El contraste se desarrolla en una serie de episodios dramáticos. Cabe la posibilidad de una victoria de las fuerzas hostiles a Dios; esto significará, por otra parte, persecuciones, sufrimientos, tribulaciones, muerte... Habrá también períodos de victoria de las fuerzas positivas; pero esto no tiene que engañarnos, ya que las potencias del mal siguen estando activas. Al final llegará la conclusión: las fuerzas positivas vencerán definitivamente, y las negativas no sólo quedarán derrotadas,

sino que desaparecerán por completo, aniquiladas por una intervención de Dios que se indica con imágenes múltiples y diversas (juicio, derrota campal, fuego que baja del cielo, etcétera).

La situación definitiva que se constituye de este modo traerá consigo la resurrección, una renovación radical del ambiente en el que se desarrollará la vida, que ya no se verá acechada por las dificultades y limitaciones de ahora (muerte, enfermedad, cansancio).

En este marco se le atribuye una importancia destacada a la situación de los justos que desaparecieron de la escena de este mundo. Aguardan la conclusión final, están seguros; los malos ya no pueden hacer daño ni librarse del juicio de Dios; los buenos están ya parcialmente recompensados y colaboran con sus oraciones al desarrollo positivo de la historia.

4. EL MESÍAS Y EL HIJO DEL HOMBRE. El gran protagonista que impulsa hacia su conclusión positiva el choque entre las fuerzas positivas y las negativas es el "mesías". Se recogen y condensan los datos que se encuentran sobre él en el AT; en la apocalíptica judía surge ya con claridad la figura del mesías elegido por Dios: hijo de Dios, resume en sí toda la fuerza que Dios manifiesta en la "guerra santa" del AT. Sabrá derrotar a todos los enemigos del pueblo de Dios, realizando de este modo el reino definitivo, que coincide con la situación escatológica final. El reino de Dios realizado por el mesías no será una situación soñada, sino que tendrá su concreción. Ésta llega a veces hasta el punto de que se afirma la existencia de un reino del mesías, previo al reinado final, de duración limitada. La concepción de un reino mesiánico preescatológico ronda por toda la apocalíptica, asumiendo duraciones, tonos y contenidos diversos: situación de premio, participación funcional en el reino definitivo en devenir, expresión puramente simbólica de la presencia activa del mesías en la historia. Relacionada más o menos estrechamente con el mesías, identificada a veces con ella, está la figura enigmática del "hijo del hombre". Expresión inicial probablemente de una personalidad corporativa y casi identificado con el pueblo, el hijo del hombre adquiere poco a poco un relieve más marcadamente personal. En unión con el mesías, subraya su vinculación con la historia propia de los hombres [/ Jesucristo III; / Mesianismo].

5. LO ESPECÍFICO CRISTIANO. Las persecuciones de Antíoco IV Epífanes habían hecho tomar bruscamente conciencia de que en el AT el material religioso que había madurado estaba dispuesto para ser aplicado a la historia. Un fenómeno análogo se verifica para la apocalíptica del NT. El cristianismo había tenido contactos interesantes, pero esporádicos, con la sociedad civil no cristiana. Con las persecuciones llega una sacudida que obliga a mirar cara a cara una realidad social compleja y ordinariamente hostil; resulta irremediable una confrontación teológica global. Obligada a enfrentarse con los hechos, la apocalíptica cristiana consigue expresar su mejor mensaje, que encontramos especialmente en el Apocalipsis de Juan. Los temas teológicos que habían aparecido en la apocalíptica judía encuentran así una profundización característica. Dios, señor de la historia, es trascendente y nunca se le describe en sus rasgos, pero está presente y envuelto en la historia, que es a la vez salvación y creación. Y sobre todo, incluso teniendo en cuenta la historia tal como se desarrolla, Dios es Padre de Jesucristo (cf Ap 1,6; 3,21).

La figura central del mesías y la

otra más fluida del hijo del hombre de la apocalíptica judía confluyen en Cristo y encuentran en él una expresión nueva, inconcebible a nivel del AT: en Cristo, mesías (cf Ap 12,10) e hijo del hombre (cf Ap 1,13; 14,14), aparecen los atributos operativos de Dios mismo. Se da una cierta intercambiabilidad entre ellos: son Padre e Hijo, y esto lleva su acción en la historia a un nivel vertiginoso de paridad recíproca: Dios "vendrá" en Cristo y Cristo será llamado alfa y omega, no menos que Dios (cf Ap 1,4 y 1,7; 1,8 y 22,13). Se da un desplazamiento de perspectiva también en lo que se refiere a las fuerzas intermedias, entre el cielo y la tierra, que colaboran en el desarrollo de la historia de los hombres. Lo demoníaco se hace más histórico; la conexión entre las fuerzas del abismo y la historia humana se hace más estrecha y más completa: afecta al Estado, a los centros de poder negativos, a "Babilonia", a la concreción consumista de la ciudad secular (cf Ap 17,1-18).

Las fuerzas positivas reciben mayor claridad e importancia: los ángeles colaboran con el hijo del hombre (14,14-20); el hijo del hombre asocia a su acción activa al pueblo que le sigue (cf Ap 1,5 y 19,14). Y el mesías hijo del hombre es presentado audazmente como una fuerza positiva inmersa en la historia al lado y en contraste con las fuerzas hostiles (cf 6,1-2).

En síntesis: aunque no podamos compartir la afirmación de E. Käsemann, según el cual la apocalíptica es la madre de toda la teología cristiana, no podemos desconocer el papel que ha representado la apocalíptica en el paso de los hechos brutos de la historia de la salvación a su comprensión teológica. Precisamente porque su especificidad está en la interpretación sapiencial de la realidad dialéctica y fluida de los hechos, la apocalíptica estimula la formulación de todos aquellos elementos del mensaje religioso que necesita en su interpretación. Al mismo tiempo, la constante apelación a la realidad en que se vive ahora y al futuro que se prepara impide a la teología propiamente apocalíptica degenerar en fantasía o girar ociosamente en torno a sí misma.

BIBL.: CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, en English. Pseudepigrapha* II, Oxford 1969; DELCOR M., *Mito y tradición en la literatura apocalíptica,* Cristiandad, Madrid 1977; ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* III. *Lettere e Apocalissi,* Turín 1969; HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II. *Apostolisches Apokalipses und Verwandtes,* Tubinga 1964 (3.ª ed., publicada por W. KAISER-O. PLÖGER); PAUL A., *Intertestamento,* Verbo Divino, Estella 1979; RAVASI G., *Apocalittica,* en *Nuovo Dizionario di Teologia,* Ed. Paoline, Roma 1985⁴, 1945-1956; ROWLEY H.H., *The Revelance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation,* Londres-Nueva York 1964; RUSSEL D.S.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* Londres-Filadelfia 1964; SCHMITHALS W., *L'apocalittica,* Queriniana, Brescia 1976; SCHREINER J., *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Einer Einführung,* Münster 1969; ID, *Jüdische Schriften aus hellenistischer Zeit* V. *Apokalypsen,* Gütersloh 1974.

U. Vanni

APÓSTOL/DISCÍPULO

SUMARIO: I. *Apóstol:* 1. Problemática actual y situación neotestamentaria; 2. Apóstol y misión en el mundo judío y en la literatura ambiental; 3. El apóstol en las primeras comunidades cristianas: *a)* En el lenguaje tradicional prepaulino y de la primera actividad paulina, *b)* En la polémica paulina contra los judeo-cristianos "judaizantes", *c)* En la aclaración restrictiva de Lucas (Evangelio y Hechos), *d)* En los otros evangelios, *e)* En las relaciones con los "doce"; 4. La misión apostólico-profética de Jesús y de sus discípulos: *a)* En los evangelios sinópticos, *b)* En el cuarto evangelio, *c)* ¿La primera misión se deriva del Jesús terreno? 5. Conclusión: apostolicidad de la Iglesia. II. *Discípulo:* 1. Interpreta-

ciones y problemas; 2. Discípulo y seguimiento en el mundo judío y en la literatura ambiental: *a)* En el mundo griego, *b)* En la Biblia hebrea, *c)* En las escuelas rabínicas; 3. Los discípulos de Jesús y su seguimiento: *a)* Según los evangelios sinópticos, *b)* Según el cuarto evangelio; 4. Relación entre los discípulos y los "doce": *a)* En Marcos, *b)* En Mateo, *c)* En Lucas, *d)* En el cuarto evangelio; 5. Los destinatarios de la radicalidad evangélica.

I. APÓSTOL. 1. PROBLEMÁTICA ACTUAL Y SITUACIÓN NEOTESTAMENTARIA. En la cultura profana de nuestros días la palabra "apóstol" no es muy significativa; indica genéricamente al propagandista fervoroso de una idea. En el lenguaje eclesial y en las relaciones ecuménicas con las otras confesiones cristianas tiene, por el contrario, una importancia destacada.

En el uso de la Iglesia católica, el término "apóstol" presenta un significado general o más restringido, según los contextos. A veces comprende a todos los cristianos, y por eso se les inculca a todos el deber de ser apóstoles y de ejercitar el apostolado; más frecuentemente se reserva para designar el ministerio directivo de los obispos y del papa, como sucesores de forma ininterrumpida de los doce primeros apóstoles de Jesús y de su cabeza, Pedro, y por consiguiente guardianes e intérpretes autorizados de la primera tradición apostólica. Prueba de ello es el mismo Vaticano II, que utiliza este término con el primer significado en LG 17 y 33, desarrollando sus aspectos en todo el decreto *Apostolicam actuositatem,* sobre el apostolado de los laicos; pero lo utiliza con el segundo significado en LG 19-20, donde intenta aclarar las diferencias y las relaciones entre el apostolado de los obispos y el de los fieles, no sólo para determinar los derechos y deberes respectivos dentro de la Iglesia, sino también para estimular su colaboración mutua en la evangelización del mundo y en la animación cristiana del orden temporal. En estos documentos conciliares no todo resulta debidamente aclarado, hasta el punto de que la misma "Comisión teológica internacional" creyó oportuno intervenir en el 1975 a fin de favorecer el recto diálogo ecuménico con un documento titulado *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (EV, V, 434-478); también aquí se insiste por un lado en la estrecha relación que existe entre la apostolicidad de la Iglesia y el sacerdocio común de los fieles, y por otro lado en el aspecto histórico y espiritual de la sucesión apostólica desde los apóstoles a los obispos a través de la continuidad sacramental de la imposición de manos y de la invocación del Espíritu Santo.

En las mismas relaciones ecuménicas entre las diversas Iglesias, el tema de su apostolicidad se muestra hoy de importancia primordial, hasta el punto de que la "Comisión Fe y Constitución", en el documento de Lima de 1982 titulado *Bautismo, Eucaristía, Ministerio,* al tratar en el capítulo II de "La Iglesia y el ministerio ordenado", apela ampliamente a los apóstoles y a los doce en el NT (nn. 9-11), dedicando luego todo el capítulo IV (nn. 34-38) a "La sucesión de la tradición apostólica", con frecuentes referencias a los textos del NT. Afirma que la Iglesia confiesa en el *Credo* que es apostólica, en cuanto que "vive en continuidad con los apóstoles y con su predicación"; pero especificando que "dentro de esta tradición apostólica hay una sucesión apostólica del ministerio, que está al servicio de la continuidad de la Iglesia en su vida en Cristo y de su fidelidad a las palabras y a los gestos de Jesús transmitidos por los apóstoles. Los ministros encargados por los apóstoles, y a continuación los *epískopoi,* fueron los primeros guardianes de esta transmisión de la tradición apostólica" (n. 34). Por eso,

"donde las Iglesias dan poca importancia a la transmisión regular (del ministerio ordenado), deberían preguntarse si su concepción de la continuidad de la tradición apostólica no tendrá que modificarse. Por otra parte, donde el ministerio ordenado no sirve adecuadamente a la proclamación de la fe apostólica, las Iglesias tienen que preguntarse si sus estructuras ministeriales no necesitarán una reforma" (n. 35).

Estas indicaciones no son más que una pequeña muestra de la importancia y complejidad del tema bíblico del "apóstol" que nos proponemos ilustrar interpelando a la palabra de Dios codificada en la Biblia, y especialmente en los evangelios, sin dejarnos condicionar por prejuicios u opciones confesionales posteriores.

El término "apóstol" ("enviado", adjetivo verbal con sentido pasivo del verbo *apostéllō)* es frecuente en el NT (80 veces), y en muchas ocasiones con un sentido ya técnico.

Una estadística de la distribución según la cual aparece este término en los diversos libros sagrados resulta sumamente aleccionadora. Los encontramos 35 veces —con una distribución bastante uniforme— en las diversas cartas paulinas, incluidas las pastorales y la carta a los Hebreos. Aparece otras 34 veces en Lucas, discípulo y colaborador de Pablo: seis veces en el evangelio y 28 veces en los Hechos; en Marcos sólo figura dos veces (3,14; 6,30), una sola vez en Mateo (10,2), también una vez sola y con sentido bastante vago en Juan (13,16) y tres veces en el Apocalipsis (2,2; 18,20; 21,14).

Añadamos que, por el contrario, sólo aparece en pocas ocasiones en el NT —cuatro veces— el sustantivo abstracto "apostolado" *(apostolḗ'):* Rom 1,5 y 1Cor 9,2 (referido a Pablo); Gál 2,8 (referido al "apostolado entre los circuncisos" de Pedro); He 1,25 (referido a los "doce").

Así pues, además del sentido de la palabra "apóstol", queda por aclarar el motivo de esta diversa aparición dentro de las primeras comunidades cristianas, y en especial si se le entiende del mismo modo en los diversos filones del NT.

2. APÓSTOL Y MISIÓN EN EL MUNDO JUDÍO Y EN LA LITERATURA AMBIENTAL. En el mundo griego el verbo *apostéllō* era de uso común en el sentido de "enviar". Se distinguía del sinónimo *pémpō* en que el primero establecía una relación entre el mandante y el mandado y lo constituía en representante o encargado suyo, mientras que el segundo ponía más de relieve el acto de enviar en cuanto tal.

El adjetivo verbal *apóstolos* era más bien raro y se le usaba ya en forma sustantivada; se utilizaba preferentemente en el lenguaje marinero griego para indicar la nave de carga o la flota enviada o a su comandante y a los mismos colonizadores; en los papiros indicaba también la carta de presentación o la factura comercial. Pero ya en Herodoto (I, 21; V, 38) lo encontramos dos veces para indicar al enviado como persona particular, unido además la primera vez al sustantivo "heraldo" *(kêryx).*

En Flavio Josefo *apóstolos* aparece con seguridad tan sólo una vez *(Ant.* 17,300) para indicar el grupo o delegación de judíos enviados por Jerusalén a Roma al morir Herodes el Grande a fin de defender la libertad de vivir según sus leyes.

Los Setenta tradujeron ordinariamente (unas 700 veces) con el verbo *apostéllō* (o con el compuesto *exapostéllō)* el verbo hebreo *šalah:* lo prefirieron claramente a *pémpō* (sólo cinco veces como traducción suya), precisamente porque comprendieron que el original hebreo no indicaba puramente el envío en sí, sino que subrayaba el encargo o investidura

del enviado, que adquiría para aquella tarea concreta y determinada la misma autoridad que la persona mandante (cf Jos 1,16; 1Re 20,8; 21,10; 2Re 19,4); especialmente los Setenta indican con este verbo la misión de los profetas de Israel para hablar en nombre de Dios (cf Éx 3,10; Jue 6,8.14; Is 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3; Ag 1,12; Zac 2,15; 4,9; Mal 3,23).

El correspondiente adjetivo verbal sustantivado *apóstolos* se encuentra, por el contrario, en los Setenta (seguidos también aquí por Áquila) en una sola ocasión, concretamente en 1Re 14,6, como traducción del participio pasivo *šaluaḥ* del correspondiente verbo hebreo; se refiere al *profeta* Ajías, que por encargo divino se presenta a la mujer de Jeroboán como "apóstol duro" *(apóstolos sklērós)* para anunciar la ruina de la nueva dinastía.

El correspondiente arameo del *šaluaḥ* hebreo era *šaliaḥ* (pl., *šeluḥin).* En estos últimos decenios se ha intentado ver en el *šaliaḥ* del judaísmo rabínico el precedente del "apóstol" cristiano.

Pero los *šeluḥin* hebreos en la literatura rabínica están documentados con este nombre tan sólo a partir del 140 d.C. —como recientemente han demostrado G. Klein y W. Schmithals—, y quizá precisamente en polémica con los "apóstoles" cristianos. Indican personas que han recibido para una tarea muy determinada —como una boda, un divorcio, una compra— un encargo jurídico de la competente autoridad judía, y actúan entonces en su nombre y con su autoridad. De aquí la máxima tantas veces repetida: "El enviado de un hombre es como él mismo" *(Ber.* 5,5; cf otros pasajes en Strack-Bill., III, 2). Se procedía así según el derecho semítico tradicional, seguido ya por los antiguos hebreos (cf 1Sam 25, 40s; 2Sam 10,1ss), según el cual el mensajero representaba por completo en su persona al mandatario (generalmente el rey). De todo este conjunto parece evidente que los *šeluḥin* judíos tan sólo tenían funciones jurídicas o doctrinales dentro de las comunidades judías. Había ciertamente en la época de Jesús (cf Mt 23,15) misioneros judíos que hacían prosélitos entre los paganos; pero lo hacían por propia iniciativa, sin estar *mandados* por la autoridad, ya que la autoridad judía ni antes ni después del año 70 autorizó con finalidad religiosa la propaganda misionera entre los paganos, por la conciencia de ser un pueblo elegido y orgullosa de que otros desearan lo que ellos poseían.

3. EL APÓSTOL EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS. Examinemos ante todo el término "apóstol", para remontarnos luego a su radical *apostéllō.*

Para poder establecer el sentido —único y múltiple— del término "apóstol" en el NT, veamos ante todo la situación partiendo de los escritos considerados como más antiguos y teniendo en cuenta las diversas comunidades en que se redactaron.

a) *En el lenguaje tradicional prepaulino y de la primera actividad paulina.* Partamos de las primeras cartas paulinas, escritas entre los años 47 y 63, y sobre las cuales no hay serios problemas de autenticidad.

En la 1Tes (anterior a las polémicas de Pablo con los judeo-cristianos judaizantes) los tres fundadores de la comunidad —Pablo, Silvano y Timoteo (cf 1,1 y 2Tes 1,1; 2Cor 1,19)— se designan en plural "apóstoles de Cristo" (1Tes 2,7), porque, como se deduce del contexto próximo, habían llevado allá el "evangelio de Dios" (1,5; 2,2.4.8). Por eso aquí el objeto del apostolado es sólo la predicación del evangelio a los paga-

nos —como se deduce del contexto—, sin que tales apóstoles hubieran recibido un encargo directo del resucitado; de lo contrario, el término no se le podría aplicar a Silvano (o Silas), que, según He 15,22, parece haber sido mandado de Jerusalén a Antioquía de parte de los "apóstoles y presbíteros", y en especial al "hijo" Timoteo, convertido por Pablo en Iconio (1Cor 4,17; cf He 16,1).

Por eso al principio eran llamados apóstoles aquellos que, en número de dos o tres por lo menos (cf Mc 6,7 y Lc 10,1), habían sido mandados por Cristo o por las comunidades apostólicas (cf He 13,1-3; 14,4.14) a fundar nuevas comunidades entre judíos, y especialmente entre paganos. En este sentido son llamados apóstoles, además de Pablo, tanto Bernabé (1Cor 9,5-6; cf Gál 2,1.8-10) como Apolo (1Cor 4,9; cf 4,6), Andrónico y Junias, "que se han distinguido en el apostolado, y que fueron creyentes en Cristo antes que yo" (Rom 16,7). De forma semejante, a Pedro o Cefas se le confió "el apostolado de los circuncisos" (Gál 2,8; cf 2,11-15), es decir, de los judíos; y entre los apóstoles que actuaban entre los judíos, Pablo parece incluir también a Santiago, hermano de Jesús (Gál 1,19). En este sentido amplio no sorprende que fueran también llamados apóstoles los mandados o designados por las comunidades para recoger la colecta para los pobres de Jerusalén (2Cor 8,23; cf 8,19; Flp 2,25).

b) *En la polémica paulina contra los judeo-cristianos "judaizantes".* En un determinado momento nace, sin embargo, una polémica precisamente sobre este título de apóstol; encontramos varias huellas de ella en la 2Cor, particularmente en los capítulos 10-13 (que parecen constituir la "carta con lágrimas": cf 2Cor 2,4, puesta como apéndice). Mientras estaba Pablo en Éfeso (por los años 54-56), algunos judeo-cristianos judaizantes llegaron a las Iglesias paulinas de Corinto y de Galacia procedentes de Jerusalén y de Antioquía. Se oponían a la línea de Pablo de admitir a los paganos en la Iglesia sin pasar antes por el judaísmo. Por eso empezaron a discutirle a Pablo precisamente el título de apóstol, a fin de desacreditar su autoridad; él no era un apóstol como "los que eran apóstoles antes que yo" *(toùs prò emoû apostólous)* en Jerusalén (Gál 1,17). Pablo, a su vez, denuncia a estos calumniadores, que se llaman incluso "super-apóstoles" *(hyperlían apóstoloi:* 2Cor 11,15; 12,11), como "falsos apóstoles *(pseudapóstoloi),* obreros fraudulentos, que se disfrazan de "apóstoles de Cristo" (11,13).

Parece evidente (teniendo presente además la posición de Lucas [↗ *infra, c*], que le discutían este título por varias razones): 1) Pablo no había tenido contacto con el Jesús terreno; 2) no había sido testigo con los doce de las apariciones pospascuales del resucitado; 3) por eso no había sido enviado como apóstol ni por Cristo ni por los doce apóstoles de Jerusalén.

Precisamente desde este momento Pablo empieza a reivindicar para sí el título de "apóstol de Jesús" con energía, sin atribuírselo ya a los colaboradores del mismo rango, como Silvano o Apolo; se lo suele atribuir sobre todo al comienzo de sus cartas (1Cor 1,1; 4,9; 9,12; 15,9 bis; 2Cor 1,1; 11,5; cf 11,13; 12,12; Gál 1,1; Rom 1,1; 11,13; Col 1,1; Ef 1,1). En este contexto polémico afirma que su apostolado no le viene de los hombres (Gál 1,1.12), sino de la voluntad eterna de Dios (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Col 1,1; Ef 1,1.5); es obra de "Jesucristo y de Dios Padre" (Gál 1,1); constituye "la gracia y la misión apostólica" recibida por medio de Jesucristo para "que obedezcan a la fe todos los pueblos" (Rom 1,5).

Con estas afirmaciones Pablo no se pone entre los doce, de los que se distingue con claridad (cf Gál 1,17-19; 2,2-10; 1Cor 15,5); tampoco afirma que haya visto o que haya sido enviado por el Jesús terreno. Declara, por el contrario, que ha visto a Jesús resucitado en el camino de Damasco, lo mismo que "los doce" y que "todos los demás apóstoles", aunque sólo sea como último (1Cor 15,5.7-9; cf 9,1; Flp 3,8.10.12; Gál 12,16). Pablo afirma, por consiguiente, que ha sido mandado también él por Cristo resucitado en misión apostólica, al igual que "todos los otros apóstoles" a los que se apareció Cristo, y que ha sido enviado con el carisma específico de ser el apóstol evangelizador de los paganos (Gál 2,8-10; cf 1,18).

Con esta finalidad Dios lo había "llamado desde el seno de su madre", como a Jeremías y al siervo de Yhwh; y en el camino de Damasco le había "revelado" a Jesús como su Hijo, para confiarle la misión profética de anunciarlo a los paganos (Gál 1,12.15-16; cf Jer 1,5; Is 49,1), con la posibilidad para ellos de acceder inmediatamente a la filiación divina, sin estar ya obligados a las prácticas cultuales y nacionales judías (cf en especial Gál 3,26-29). Pablo no pretende, sin embargo, afirmar que ha recibido por revelación de Jesús todo el "evangelio", como se deduce del hecho de que él "transmite" el *kērygma* tradicional sobre la institución de la eucaristía y sobre los hechos pascuales, que a su vez declara haber recibido del Señor a través de la tradición anterior *(paralambánō,* verbo característico, como el anterior, de la tradición oral rabínica: 1Cor 11,23; 15,1-13). Se trata de fórmulas estereotipadas precedentes; el mismo Pablo declara que están en conformidad con las que predican los doce y los demás apóstoles (1Cor 15,11).

Para verificar el contenido del mismo carisma profético recibido por revelación de Cristo en el camino de Damasco, Pablo se siente en la obligación de "consultar" a Pedro, subiendo tres años más tarde a Jerusalén (Gál 1,18); y catorce años más tarde vuelve allá desde Antioquía con Bernabé y Tito, después de una "revelación", para exponer "a los dirigentes el evangelio que predico a los paganos, para saber si estaba o no trabajando inútilmente" (Gál 2,2). Y afirma con satisfacción, frente a sus calumniadores, que precisamente estos "dirigentes" —que son en este contexto por lo menos "Santiago y Cefas y Juan"— reconocieron la "gracia" o / carisma que había recibido, es decir, que él había recibido de Cristo el "evangelio" de los no judíos, del mismo modo que Pedro con los demás de Jerusalén habían recibido el "evangelio" y el "apostolado" de los judíos; por eso aprobaron su línea de actuación y la de Bernabé, dándoles la mano en señal de comunión (2,6-9).

Pablo, para demostrar el origen divino de su apostolado, apela además a la prueba de los hechos: el vigor de sus comunidades paganocristianas (1Cor 15,10; cf 2Cor 3,1-3) demuestra que han surgido en virtud del poder de Dios (1Tes 1,5; 2Cor 6,7; 12,12; Rom 15,19). "Si para otros no soy apóstol, para vosotros ciertamente lo soy; pues vosotros sois, en el Señor, el sello de mi apostolado *(apostolês)"* (1Cor 9,2).

Pero, a mi juicio (a diferencia de D. Müller, *a.c.,* 130-131), en todos estos textos Pablo parece aplicar el título de apóstoles también al grupo de los doce que él conoce (1Cor 15,5) y a cada uno de sus miembros; en efecto, dice que Jesús se apareció "a *todos* los apóstoles" (15,7), después de haberse aparecido a los "doce" y "a más de 500 hermanos" (15,5-6); y en la carta a los Gálatas dice que después de la aparición de Jesús en el

camino de Damasco no partió para Jerusalén, "a ver a los que eran apóstoles antes que yo" (1,17); tres años después, en Jerusalén, durante su permanencia de quince días con Pedro, dice que allí "no vi a ningún otro apóstol fuera de Santiago, el hermano del Señor" (1,19); habla además del apostolado de Pedro entre los judíos (2,8).

c) *En la aclaración restrictiva de Lucas (Evangelio y Hechos).* Lucas distingue con claridad —casi como si quisiera superar la controversia paulina anterior— entre discípulos y apóstoles, ya a nivel del Jesús terreno.

En efecto, presenta a Jesús que, entre el círculo más amplio de los *discípulos* que le seguían, "eligió *doce* de entre ellos, a los que llamó también *apóstoles"* (6,13; cf He 1,2), a los que luego envió *(apostéllō:* 9,1-2) a proseguir su misma misión entre el pueblo de Judea (cf 4,44). Las expresiones están sacadas de la misión análoga contada ya por Marcos (6,5-7).

Luego, a lo largo de su vida, Jesús fue dando algunas normas radicales sobre el discípulo auténtico, e inmediatamente después designó y mandó *(apostéllō)* "a otros setenta y dos discípulos" con una misión casi idéntica (10,1-12 y que Lucas parece tomar de la fuente Q, dado que es utilizada también por Mateo en su misión análoga de los doce). La lección "70" o "72" en los códices tiene el mismo valor; por eso está claro el significado genérico: según Lucas, Jesús escogió un "gran número" de otros colaboradores, además de los doce. Más específicamente, el número 70/72 les parece a algunos exegetas que fue escogido para indicar la misión universalista (estamos en Samaría y en Lucas) entre todos los pueblos de la tierra, catalogados en número de 72 en la carta genealógico-geográfica de los judíos (cf Gén 10 y *Henoc* etiópico 89,59); según otros, habría aquí más bien una referencia a los 70/72 jueces (Éx 18,13-27) y/o presbíteros (Núm 11,24-30), elegidos por Moisés y dotados como él de Espíritu divino para ayudarle en la dirección del pueblo de Israel.

A continuación Lucas reserva el título de "los apóstoles", con el artículo determinado, tan sólo a los doce: tanto en el Evangelio (9,10; 17,5; 22,14; 24,10) como en los Hechos (1,2.26; 2,37.42.43; 4,33.35.36. 37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Pero los presenta la misma tarde de pascua rodeados de otros discípulos (24,33), que en los días anteriores a pentecostés forman ya con ellos un grupo numeroso de "unos 120 hermanos" (He 1,15-16). Las únicas excepciones se dan en el texto de 11,49 del Evangelio y el texto de 14,4.14 de los Hechos. Aquí, en dos ocasiones, se les da a Pablo y a Bernabé el título de apóstoles, cuando van a fundar comunidades pagano-cristianas por misión recibida de la comunidad de Antioquía (13,1-3). Muchos opinan que el término se le "escapó" a Lucas, que lo encontró en la fuente antioquena de donde sacó este material; estos dos, por lo menos, no responden a los requisitos postulados por Lucas para los doce apóstoles. Lo mismo parece que hay que decir de los "apóstoles" que él menciona en el Evangelio (Lc 11,49), en donde depende, con Mateo, de la fuente Q; allí —como veremos— el término tendría el sentido más amplio prepaulino del que antes hablábamos.

Los doce o los apóstoles tienen realmente para Lucas la función de "dar testimonio" (He 1,8) —pero quedándose en Jerusalén (1,4; cf 8, 1.14) y en Judea (11,1), es decir, entre las "doce" tribus de Israel— de todo el mensaje de Jesús, del que habían sido testigos oculares desde el bautismo de Juan hasta su ascensión, y

especialmente de su resurrección (He 1,21-22; cf Lc 1,2). Por consiguiente, su predicación es la continuación de la causa de Jesús en la historia posterior.

En He 1-5 Lucas presenta al grupo de los doce apóstoles también como dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Desde el capítulo 6 este grupo recibe la ayuda, para la atención a las obras caritativas en la sección de lengua griega, del grupo de los "siete" con Esteban (pero también con huellas de otras funciones originales más amplias, como la predicación y la fundación de nuevas comunidades). En la sección de lengua hebreo-aramea que se quedó en Jerusalén reciben también la ayuda de un grupo de presbíteros (11,30) que, con su portavoz Santiago, hermano del Señor, participan y deciden en el concilio de Jerusalén junto con los doce apóstoles, presididos por Pedro (15,2.4.6.22.23; 16,4).

Después del concilio de Jerusalén, Lucas ya no menciona a "los apóstoles", ni tampoco a Pedro; en cambio, presenta a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén dirigida por el grupo de los presbíteros (21,18), y a Pablo y Bernabé, que desde su primer viaje apostólico "constituyeron" *(cheirotonéō* = lit. "elegir alzando la mano") un grupo de "presbíteros" para la dirección de cada una de las comunidades pagano-cristianas (14,23). Hay que observar que en el segundo viaje apostólico Pablo, junto con Silas, transmitirá a esas comunidades los decretos sancionados por el concilio de "apóstoles y presbíteros" de Jerusalén (16,4).

Parece evidente: Lucas intenta hacer resaltar que la función de los "doce apóstoles" en Jerusalén, y la de los "apóstoles" Pablo y Bernabé en las comunidades pagano-cristianas, ha pasado ya al grupo de presbíteros de las diversas comunidades. A éstos —según el testamento espiritual de Pablo (20,17-38)— les corresponde ahora la función de velar por toda la grey como "inspectores" *(episkopoûntes)* y pastores para mantener la fidelidad al evangelio de Jesús (20,28) contra los perseguidores externos y también contra aquellos que en el interior de la comunidad "enseñen doctrinas perversas con el fin de arrastrar a los discípulos *(toùs mathētás)* en pos de sí" (20,30).

d) *En los otros evangelios.* Por eso mismo resulta extraño que un término tan importante para Pablo y para Lucas aparezca en los otros evangelios tan sólo una vez: en Marcos (6,30) y en Mateo (10,2) para indicar a los "doce" en el contexto preciso de su misión temporal a Galilea; en Juan, después del lavatorio de los pies, en la admonición al servicio, dirigida por Jesús a los "discípulos": "Os aseguro que el criado no es más que su amo, ni el enviado *(apóstolos)* más que el que lo envía" (13,16). Intentaremos dar respuesta a esta rara circunstancia [/ *infra,* 4].

e) *En las relaciones con los "doce".* Hablando de apóstoles nos hemos encontrado ya varias veces con el número doce. Este número tenía en la antigüedad de Oriente medio un simbolismo astral, vinculado a las doce constelaciones del zodíaco y a los doce meses del año (cf *Henoc* etiópico 82,11). Pero en la Biblia el número doce aparece siempre en relación con las "doce tribus de Israel" (cf ya la antigua lista de Núm 26,4-56), por tener su origen tradicional en los doce hijos de Jacob. El mismo Pablo, ante Agripa II, designa a su pueblo con la simple expresión *tò dōdekáphylon hēmôn* (He 26,7; cf Flp 3,5), es decir, "nuestro (pueblo) el de las doce tribus". Los primeros cristianos son conscientes de ser la continuación de este pue-

blo (cf Sant 1,1; 1Pe 1,1; Ap 7,4-8; 21,12).

Estas referencias tan estimadas por los primeros cristianos nos llevan a comprender mejor por qué el mismo Jesús eligió un grupo de doce apóstoles para formarlos (Mc 3,14-16 par) y enviarlos luego como apóstoles suyos, ya durante su vida terrena, a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mc 6,7-13 par; cf Mt 10,5-6). En contra de una posición que a veces ha surgido en estos últimos decenios, y recogida recientemente por H.O. Günter *(o.c.)*, que querría atribuir la institución del grupo de los doce a la Iglesia pospascual, nosotros pensamos que debe remontarse al mismo Jesús, puesto que está ya presente en la profesión de fe prepaulina (1Cor 15,5) y en una frase de la fuente Q (Lc 6,13/Mt 10,2), con la promesa de que "en la nueva creación, cuando el hijo del hombre se siente en el trono de su gloria, os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mt 19,28; cf Lc 22,30). Así pues, Jesús los escogió como asociados a su tarea de juez escatológico en la reconstrucción mesiánica del Israel ideal; en ello va implícita su función de cofundadores y corresponsables con Jesús en la dirección del Israel mesiánico.

4. LA MISIÓN APOSTÓLICO-PROFÉTICA DE JESÚS Y DE SUS DISCÍPULOS. Para completar el cuadro semántico creemos necesario examinar también el uso del verbo *apostéllō* (de donde se deriva "apóstol"), sobre todo teniendo en cuenta que es frecuente y que se distribuye de manera bastante uniforme en los cuatro evangelios, mientras que es más bien raro en el epistolario del NT (fenómeno inverso al de "apóstol").

Este verbo aparece 135 veces, de ellas 22 en Mateo; 20 en Marcos; 51 en Lucas (25 en Lucas y 26 en Hechos), 27 en Juan; sólo cinco veces en el epistolario paulino; una vez en 1Pe, tres veces en 1Jn y tres veces en el Apocalipsis.

a) *En los evangelios sinópticos.* Del conjunto se deduce que el verbo *apostéllō,* como ya en los Setenta y en Flavio Josefo [↗ *supra,* I, 2], pone de relieve el encargo relacionado con la misión, mientras que el sinónimo *pémpō* (frecuente en Lucas: 22 veces) pone el acento en el envío en cuanto tal. Además, los sinópticos, al hablar de Dios, utilizan siempre el verbo *apostéllō.*

Tomando en consideración solamente los textos en donde el verbo tiene una importancia doctrinal, observamos:

— Ya la fuente de los *lóghia* (fuente Q) presentaba a Jesús clasificándolo entre los profetas mandados por Dios a Jerusalén y rechazados por ella (Mc 23,37/Lc 13,34), en un contexto en que Jesús, incluso con otra terminología, es presentado repetidas veces como modelo de profeta, superior a los profetas antiguos; la misma fuente Q describía a Jesús como el mandado por Dios; el que lo escucha o lo desprecia, escucha o desprecia al mandatario divino (Mt 10,40/Lc 10,16); en la parábola de los invitados se narraba cómo mandó Dios a sus criados a invitar al banquete, con una evidente alusión a los profetas de Israel, incluidos Jesús y los primeros profetas cristianos (Mt 22,3-4/Lc 14,17).

— En los sinópticos, el mismo Jesús se presenta como el mandado de Dios; acogiéndolo en los niños, se acoge al mandatario divino (Mc 9,37; Lc 9 48; cf Mt 18,5); en la parábola de la viña afirma que Dios mandó repetidamente a sus criados (los profetas) y finalmente a su Hijo predilecto a la viña de Israel (Mc 12,2.4.5.6/Mt 21,34.36.37; Lc 20,10).

— En varios textos, referidos por cada uno de los sinópticos, Jesús afir-

ma que ha sido mandado (por Dios: pasivo hebreo) tan sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24); explica por qué ha llamado a su mensaje "evangelio" (cf ya Mc 1,15) y por qué se identifica con el profeta vaticinado por Is 61,1: "... Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres" (Lc 4,18), y va a evangelizar por todas partes, con las palabras y con los hechos, ese reino de Dios precisamente porque ha sido mandado por Dios para esto (4,43).

— Ya, según la misma fuente Q, Jesús, como sabiduría de Dios (según se le llamaba a Jesús en la comunidad de esa fuente: cf Lc 7,35/Mt 11,19; cf también 1Cor 1,24.30), había dicho refiriéndose a sus misioneros: "Les enviaré profetas y apóstoles" (Lc 11,49), en donde la expresión parece una endíadis, a no ser que Lucas haya intentado aclarar con el correspondiente griego de "apóstoles" el hebreo/arameo "profetas". Realmente Mt 23,34 dice: "Por eso yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley".

En los mismos sinópticos se narra que Jesús escogió a los doce para "mandarlos" (Mc 3,14; cf Lc 6,13; Mt 10,2), a su vez, a continuar su obra profético-escatológica como anunciadores de la próxima llegada del reino de Dios, como exorcistas contra Satanás y como curadores de enfermedades; y que luego de hecho los mandó con semejantes funciones (Mc 6,7; cf Mt 10,5.16; Lc 9,2; cf 10,1.3).

b) *En el cuarto evangelio.* También en Juan el verbo *apostéllō* (que aparece 27 veces) lo utiliza Jesús para indicar su mandato divino frente a los judíos (5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36) y los discípulos (3,17; 20,21); por eso es el profeta por excelencia (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17). Jesús a su vez mandó a los discípulos: "Como el Padre me mandó a mí, así os envío *(pémpō)* yo a vosotros" (20,21; cf 4,38), infundiendo en ellos la tarde de pascua su mismo Espíritu y capacitándolos para santificar a los hombres mediante el perdón de los pecados (20,22-23).

El tema de la misión está en el centro de la estructura literaria y teológica de la oración de Jesús al Padre después de los discursos de despedida (cf G. Segalla, *o.c.),* hasta el punto de que podría verse en esa oración una cristología del mandato y definir su vida de Hijo que ha entrado en el mundo desde la gloria del Padre (17,5.24), como "una vida en misión". En efecto, el verbo *apostéllō* aparece hasta siete veces en la oración, y el tema de la misión está presente en seis de las siete unidades literarias en que se estructura dicha oración (17,3.8.18.21.23.25), teniendo su centro en las frases: "Conságralos en la verdad: tu palabra es la verdad. Como tú me enviaste al mundo, así también los envío yo al mundo. Por ellos yo me consagro a ti, para que también ellos sean consagrados en la verdad" (17,17-19).

c) *¿La primera misión se deriva del Jesús terreno?* Así pues, creemos que puede afirmarse con seguridad, tomando como base todos estos múltiples y unánimes testimonios, que ya el Jesús terreno se había presentado como profeta mandado *(šalaḥ)* por Dios, en la línea de los antiguos profetas, pero con la tarea única y escatológica de anunciar e iniciar el reino esperado de Dios; este verbo, con el contenido relativo de misión profética, fue traducido por el verbo griego *apostéllō* muy pronto después de pentecostés (si no ya en vida del Jesús terreno y por el propio Jesús en la tierra de Israel, en donde el griego era comúnmente conocido como segunda lengua). Los mismos pasivos hebreos que aparecen frecuentemente en estos textos atestiguan su origen

antiguo en el ambiente judío. Ya Pablo lo usa en este sentido en Gál 4,4.6.

Por tanto, parece evidente que ya Jesús utilizó la raíz *šalaḥ-apostéllō* para indicar, además de su misión, la de sus misioneros; no está documentado —aunque tampoco excluido, y por tanto es posible, a mi juicio— que el mismo Jesús haya usado el participio sustantivado *šaluaḥ-šaliaḥ-apóstolos* (al menos en la forma hebreo-aramea, si no ya en griego), que encontramos luego tan frecuentemente en las comunidades paulinas y lucanas.

5. CONCLUSIÓN: APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA. Por tanto, la sustancia de la misión (expresada con el verbo característico hebreo-arameo *šalaḥ)* tiene que remontarse al mismo Jesús, que se presentó como profeta enviado de Dios Padre, al modo de los profetas del AT (cf Is 6,8; 61,1; Jer 1,7); Jesús, a su vez, envió "apóstoles y profetas" (Lc 11,49; cf Mt 23,34). También en Pablo están estrechamente asociados los apóstoles y los profetas (1Cor 12,28; Ef 2,20; 4,11), y los profetas se encuentran en segundo lugar; así también en la *Didajé* (cc. XI; XIII; XV, 1).

Por eso creo que se puede formular como más satisfactoria esta solución, siguiendo a D. Müller y a E. Testa (y apartándome algo de las precedentes posiciones de R. Regentorf, J. Dupont, G. Klein y W. Schmithals): no está excluido que el mismo término *apóstolos,* o al menos el correspondiente hebreo-arameo *šaluaḥ-šaliaḥ,* pueda remontarse al mismo Jesús. Por lo menos debería remontarse al mismo Jesús el contenido del vocablo expresado por el verbo *šalaḥ,* y traducido muy pronto al griego por el correspondiente *apostéllō.* Este verbo se utilizaba ya en el AT para describir la misión de los profetas por parte de Yhwh, misión que ya en el AT tenía también como destinatarios a los paganos. De todas las tradiciones evangélicas se deduce realmente que el mismo Jesús describió su misión en la línea de la de los profetas del AT, que reunió a su alrededor a unos discípulos [↗ II] y que los mandó a continuar su misión profética.

Con este sentido más profundo, siguiendo a los Setenta [↗ I, 2.4a), se empleó en el ambiente cristiano griego la raíz griega *apostéllō,* y en especial el adjetivo verbal sustantivado *apóstolos,* anteriormente poco usado en el mundo griego y con un sentido no teológico. Este término se convirtió muy pronto en el terreno cristiano en un término técnico para indicar a todos los enviados, primero por el Jesús terreno y resucitado, y luego por sus primeras comunidades, a fin de continuar su obra profética: tanto para los doce enviados por Jesús a evangelizar a las comunidades judías de Jerusalén y de Judea (cf para Pedro Gál 2,8) como para los otros enviados a las comunidades judías de la diáspora y a las paganas; entre estos últimos estaba también Pablo y su equipo.

La polémica de los judaizantes contra Pablo los movió a restringir el título a los enviados directamente por el Jesús terreno y resucitado, y especialmente a los doce; por eso Pablo tuvo que defender el título de haber sido también él "enviado" por Cristo resucitado.

Más tarde Lucas concilia estas dos posiciones, restringiendo el título de apóstol a los doce. De este modo responde también a la necesidad cada vez más sentida —frente al retraso de la parusía y las herejías nacientes— de tener un criterio seguro de garantía a la fidelidad a Cristo y a su mensaje. Para ello subraya el papel de los doce apóstoles como garantes autorizados y completos de la tradición evangélica, a la que se habría referido también Pablo y él mismo

para su evangelio escrito (Lc 1,1-4). Esta función de garantes de la tradición apostólica y de guías de la comunidad fue transmitida por los doce a los presbíteros-obispos, sus sucesores, con el rito de la / imposición de las manos (13,13; cf He 6,6) y de la "elección a mano alzada" *(cheirotonéō:* 14,23), pero con la participación, en la elección de los candidatos, de la misma comunidad (1,23; 6,1-6) y de sus profetas (13,1-3; cf 20,28).

Ya la carta a los / Efesios (obra quizá de un discípulo de Pablo) enumera a los apóstoles y a los profetas cristianos del pasado —entre ellos Pablo— como el fundamento de la / Iglesia (de la que Cristo sigue siendo de todas formas la piedra angular y de bóveda), en cuanto que son los que han recibido la revelación del misterio de Dios manifestado en Cristo y que hay que leer también en los escritos del apóstol Pablo (2,20; cf 3,2-6); su función la continúan ahora los actuales "evangelistas, pastores y maestros" (4,11) de la Iglesia.

También en las cartas pastorales a / Timoteo y a / Tito, Pablo "apóstol" (1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tit 1,1) representa la tradición apostólica sobre el depósito *(parathékē:* 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) o evangelio de Jesús, al que hay que mantenerse fiel a la luz también de la doctrina *(didaskalía:* 1Tim 1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2Tim 3,10.16; 4,3; Tit 1,9; 2,17.10), o sea de su autorizada enseñanza interpretativa.

II. DISCÍPULO. 1. INTERPRETACIONES Y PROBLEMAS. El tema del "discípulo" está unido en parte con el del "apóstol". Suscita menos tensiones, pero no carece de actualidad ni de interés; exige una aclaración en sus relaciones con el apóstol y en su misma definición. En efecto, muchos consideran que equivale a "cristiano"; por eso aplican a todos los creyentes lo que en los evangelios se dice de los discípulos. Otros lo refieren, en todo o en parte, solamente a los actuales "religiosos", que han asumido como propias las exigencias radicales de Jesús en relación con los discípulos; pero éstas no serían más que "consejos evangélicos", que sólo son practicables para unos sujetos destinatarios de una "especial" / vocación y consagración.

Una simple mirada a una concordancia del NT suscita también algunas preguntas: el término "discípulo" *(mathētḗs)* aparece con frecuencia en todos los evangelios: 45 veces en Marcos; 71 en Mateo; 38 en Lucas; 78 en Juan. También aparece con cierta frecuencia en Hechos (28 veces, entre ellas una también en femenino: discípula, *mathḗtria:* 9,36). En los evangelios indica casi siempre a los seguidores de Jesús, y en los Hechos siempre a los miembros de las primeras comunidades cristianas. Luego, con gran sorpresa de nuestra parte, el término desaparece por completo de los escritos del NT.

Por eso nos proponemos profundizar en la relación de los discípulos con Jesús y entre ellos y en su continuación o no dentro de las comunidades cristianas.

2. DISCÍPULO Y SEGUIMIENTO EN EL MUNDO JUDÍO Y EN LA LITERATURA AMBIENTAL. a) *En el mundo griego.* En la lengua griega extrabíblica el verbo *manthánō,* de donde se deriva *mathētḗs,* tenía ya en Herodoto (VII, 208) el sentido ordinario de "aprender", es decir, de asimilar mediante el aprendizaje o la experiencia.

El sustantivo correspondiente *mathētḗs* indicaba a un hombre que se vinculaba a un maestro *(didáskalos),* al cual pagaba unos honorarios: o para aprender un oficio, y entonces correspondería a nuestro "aprendiz", o bien una filosofía y una ciencia, y entonces correspondería a nuestro "alumno".

b) *En la Biblia hebrea.* También en la traducción griega de los Setenta se utiliza el verbo *manthánō* (que corresponde al hebreo *lamad)* en el sentido ordinario de "aprender".

Por el contrario, el sustantivo derivado "discípulo" *(mathētḗs)* no aparece nunca; por lo demás, el mismo correspondiente hebreo *talmîd* sólo aparece en 1Crón 25,8 para indicar a los "discípulos" de los "maestros cantores" del templo. Esto parece ser que se debe a la antigua conciencia de Israel de que sólo Dios es el maestro, cuya palabra hay que seguir. Por eso los seguidores de los mismos profetas se designan como servidores *(mešaret),* y no como discípulos suyos: así Josué de Moisés (Éx 24,13; Núm 11,25), Eliseo de Elías (1Re 19,29ss), Guejazí de Eliseo (2Re 4,12) y Baruc de Jeremías (Jer 32,12s).

c) *En las escuelas rabínicas.* Precisamente en relación con las escuelas filosóficas griegas que se intentó erigir en la misma Jerusalén (cf 1Mac 1,14; 2Mac 4,9) se desarrolló en el judaísmo la institución del *rabbi* (lit. = "grande mío" o "eminencia"); este término fue traducido en las comunidades judeo-helenistas por el sinónimo *didáskalos* ("maestro").

El discípulo del *rabbi* era llamado *talmîd* (de *lamad,* "aprender"). Había así entre los judíos varias escuelas de *rabbi* y de discípulos, llamadas "casas" ("casa de Hillel", "casa de Šammai"), a veces en contraste entre sí en algunos puntos discutidos, como aparece en la literatura rabínica. Por su sabiduría, los *rabbi* tuvieron también el antiguo título tradicional de "sabio" *(ḥakam),* mientras que "por su madurez de juicio, por su prudencia y experiencia, independientemente de su edad, fueron llamados 'presbíteros'" (E. Testa, *o.c.,* 347). Frecuentemente se les dio también el título de "padre", de modo que las sentencias de los *rabbi* se llamaban "perícopas de los padres" *(pirqê 'Ābôt),* así como el título de *mari* ("señor mío": ib; cf Mt 23,8-10).

El *talmîd,* en su trato con el *rabbi,* aprendía con él no sólo la ley escrita mosaica, sino también la oral, llamada esta última "la tradición de los presbíteros" *(parádosis tôn presbytérōn:* cf Mc 7,3-13/Mt 15,2-9). Así pues, el *talmîd* tenía que estudiar durante largas horas todo el saber del maestro. No se podían escuchar las Escrituras sin la introducción del maestro *(Ber.* 476); sólo así el discípulo podía esperar convertirse también él en "sabio" y recibir del maestro una especie de ordenación que lo declaraba a su vez *rabbi* y le daba la facultad de enseñar, de abrir una escuela y de imponer su propia tradición doctrinal.

Por lo que se refiere a la metodología didáctica, como ha observado G. Gerhardsson en sus estudios, el discípulo aprendía escuchando y viendo: *escuchaba* y recogía religiosamente todas las palabras del maestro y de sus alumnos más influyentes, hacía preguntas y al final de su aprendizaje podía ofrecer él también su aportación; pero además *veía* y seguía atentamente todas las actividades del maestro y lo imitaba. Los informes de estas escuelas rabínicas, recogidos más tarde en el *Talmud,* refieren no sólo las palabras, sino también los ejemplos de los rabinos.

Los rabinos enseñaban *de memoria,* repitiendo varias veces el texto de la ley mosaica; enseñaban además de memoria sus interpretaciones y sus máximas; pero las condensaban en fórmulas sintéticas, lo más brevemente posible. Es famosa su norma: "Mejor un grano de pimienta picante que una cesta llena de pepinos". Para facilitar el aprendizaje mnemónico recitaban el texto en voz alta y con una melodía de recitación; y aunque oficialmente esta tradición oral no se escribía en tiempos de Jesús para

mantenerla secreta a los paganos, los discípulos tomaban apuntes o notas escritas; por eso hoy se va afirmando la opinión de que entre los mismos rabinos no existió nunca una tradición puramente oral.

El mismo Pablo se formó con estas técnicas en la escuela de Gamaliel (He 22,3; cf Gál 1,14) [↗ Lectura judía de la Biblia].

3. DISCÍPULOS DE JESÚS Y SU SEGUIMIENTO. El sustantivo "discípulo" *(mathētḗs)* es empleado por los cuatro evangelios para indicar a veces a los discípulos del Bautista (Mc 2,18 y 6,29 par; Lc 7,18-19/Mt 11,2; Lc 11,1; Jn 3,25), pero prefieren usarlo para señalar a los seguidores de Jesús. Dada la convergencia de los textos, es innegable que el Jesús terreno fue considerado como un *rabbi* y se vio rodeado de discípulos, como ellos.

a) *Según los evangelios sinópticos.* Aunque no había sido más que un simple carpintero (Mc 6,3), Jesús enseñó y discutió en las sinagogas (Mc 1,21-28 par; 6,2-6 par; Mt 4,23; 9,35; 12,9-14) y en la misma Jerusalén al estilo de los *rabbi* (Mc 12,1-37 par), y se le plantearon preguntas de tipo jurídico (Lc 12,13-15). Llama en su seguimiento a un grupo de discípulos: primero a cuatro, las dos parejas de hermanos Simón y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20 par); luego a un quinto, Leví, y con él a otros muchos (Mc 2,13-17; cf v. 15 par). Más adelante escoge a doce, entre ellos a los cuatro primeros y a un tal "Mateo", identificado por el primer evangelio con el "Leví" anterior; hace vida común con ellos (Mc 3,13-19 par), para mandarlos luego a continuar su misión (6,7-13 par). Estos discípulos lo llaman su "maestro": a veces en la forma hebreo-aramea *rabbi* (Mc 9,5; 11,21; 14,45) y más ordinariamente en el equivalente griego *didáskalos* (10 veces en Marcos; seis en Mateo; 12 en Lucas).

Pero aparecen notables diferencias entre el *talmîd* hebreo y el discípulo de Jesús. En las escuelas filosóficas griegas y en las rabínicas era el discípulo el que escogía la escuela y el maestro; en los evangelios, por el contrario, es Jesús el que con autoridad divina llama a los discípulos, del mismo modo que Dios llamaba a los profetas del AT, y les fija las condiciones para su seguimiento (Mc 1,17 par; Lc 9,57-62, etc.). Parece ser precisamente éste el motivo de que el verbo *mathēteúō,* derivado de *mathētḗs* (y que de suyo, en griego, tiene un significado estático o activo, es decir, sirve para indicar lo mismo "ser discípulo" que "hacer discípulos"), se emplee en el NT cuatro veces, y siempre en el sentido activo de "hacer discípulos": o por parte de Jesús (Mt 13,52; 27,57) o por parte de los enviados por Jesús (Mt 28,19; He 14,21). Por el mismo motivo el verbo "aprender" *(manthánō)* es raro y se le sustituye por el correlativo enseñar *(didáskō),* referido eminentemente a Jesús.

En las escuelas filosóficas griegas y en las rabínicas el discípulo buscaba en el maestro una doctrina y una metodología para convertirse a su vez en maestro: en los evangelios los discípulos siguen a Jesús como el único maestro *(didáskalos)* y preceptor *(kathēgētēs),* de modo que no pueden llamarse a su vez *rabbi,* preceptores, ni tampoco padres, sino hermanos, ya que tienen todos un solo Padre celestial (Mt 23,8-10). Deben aspirar más bien a hacerse en todo semejantes, en su misma suerte, al único maestro y Señor *(didáskalos* y *Kýrios),* Jesús (Lc 6,40/Mt 10,24-25). Ellos tendrán a su vez la tarea de hacer discípulos *(mathetēúō),* pero consagrándolos con el bautismo al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo y haciéndolos obedientes a los mandamientos

de Jesús (Mt 28,19; cf He 14,21). Por eso siguen a Jesús como una persona a la que hay que entregar sin reservas toda la vida, por encima de todos los bienes y de los mismos afectos a los hermanos, a los padres, a los hijos y a la esposa (Mc 10,17-30 par; Lc 14,26-27/Mt 10,37-38; Mc 3,31-35 par), sin poder ya mirar para atrás ni retirarse (Lc 9,57-62/Mt 8,19-22).

Para ser discípulo de Jesús hay que seguirlo. El seguimiento de Jesús se expresa en los sinópticos bien con el verbo "seguir" *(akolouthéō),* bien con la expresión "ir detrás de" *(érjomai deûte* u *opisō).*

El verbo *akolouthéō* significaba ya en Tucídides "hacer el camino con alguien", "seguir", en un sentido favorable o también hostil. En el NT encontramos este verbo casi exclusivamente en los evangelios (59 veces en los sinópticos y 18 en Juan); en otros lugares raramente y sin relieve teológico.

En los sinópticos el verbo se aplica a veces a la muchedumbre que sigue a Jesús con cierta simpatía, aunque todavía de forma superficial (Mc 3,7/Mt 4,25; Mt 12,15; Mc 5,24; Mt 8,1.10/Lc 7,9; Mt 14,13/Lc 9,11; Mt 19,2; 20,29); a los muchos pecadores que después de la llamada de Leví siguen a Jesús (¿o a Leví?) en el banquete que da en su casa (Mc 2,15 par); a las mujeres que habían seguido a Jesús para servirle *(diakonéō).* Lucas había narrado anteriormente que en Galilea habían acompañado ya ellas a Jesús (8,2-3) y a los doce en la obra de evangelización y que algunas de buena posición le habían "servido" con sus bienes, ya que era una obligación de los discípulos de los rabinos proveer a la manutención del maestro y del grupo. Por eso se comportan —¡novedad sin paralelos entre los rabinos judíos!— como verdaderas discípulas.

Pero en todos estos casos el seguimiento no va precedido de una llamada del maestro (aunque no se la excluye). Otras veces se trata de un seguimiento que es la respuesta a la llamada inicial y definitiva dirigida por Jesús (de ordinario con el imperativo "sígueme") a individuos concretos o a grupos, que precisamente desde aquel momento son llamados expresamente discípulos, y cuya vocación se describe al modo de la llamada del profeta Eliseo por parte del profeta Elías (1Re 19,19-21): el seguimiento de las dos parejas de hermanos Pedro y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20 par); el seguimiento desechado del rico (Mc 10,21.18 par.). Este seguimiento "detrás" *(opísō)* de Jesús supone renegar de la propia mentalidad de pecado, para uniformarla a la de Dios, hasta llevar la propia cruz juntamente con Jesús (Mc 8,34 par). Jesús da la orden de seguirle también al que se le ha ofrecido espontáneamente; pero antes le dicta las condiciones exigidas (Mt 8,19.22/Lc 9,57.59.61).

Jesús llama a este discipulado a cualquiera, sin barrera alguna: a personas puras, pero también a pecadores y publicanos (como Leví: Mc 2,14 par), a zelotes (como Simón "el zelote": Lc 6,15; He 1,13) y a hombres de toda condición: cuatro pescadores (Mc 1,16-20 par), un cobrador de tributos (2,14 par), una persona casada (Pedro: Mc 1,30 par; pero, al parecer, también a otras: cf 10,29).

Todos ellos son llamados por Jesús de su profesión a otra análoga y de otro orden: "Os haré pescadores de hombres" (Mc 1,17). La referencia a Jer 16,16 especifica que la finalidad de esta nueva profesión será la de reunir a los miembros del pueblo de Dios para el juicio definitivo.

Esta nueva profesión asimilará al discípulo con el maestro en las contradicciones y persecuciones (Mt 10,24-25/Lc 6,40) y le obligará a confesarlo públicamente sin renegar jamás de él (Mt 10,32-33/Lc 12,8-9).

Una actitud equivalente a la del seguimiento es la que se contiene en la expresión "ir detrás" *(erjomai* o *deûte opísō,* con genitivo); la encontramos para indicar el seguimiento de Jesús en todos los sinópticos (Mc 1,17.20/Mt 4,19; Mc 8,33/Mt 16, 23.24; Lc 9,23; 14,27). En especial, según Lc 9,62, no es idóneo para el reino de Dios aquel que pone la mano en el arado y mira hacia atrás *(eis tà opísō);* no hay que ir detrás de aquellos que se presentan en el nombre de Jesús para anunciar la proximidad de la parusía (21,8; cf He 20,30).

Para Lucas, después de pentecostés, el término "discípulo" se convierte en sinónimo de "creyentes en Cristo", es decir, de los que se comprometen a su imitación: o el individuo concreto, cuando se usa en singular (He 9,10.26; 16,1; 21,16), o la comunidad entera, cuando se usa en plural (6,1.2.7; 9,1.19.25.26.38; 11,29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 18,23.27; 19,9.30; 20,1.30; 21,4.16). Es decir, pasa a indicar a todos los cristianos (11,26), de origen tanto judío como pagano. Es evidente que todos estos discípulos pospascuales llevaban un sistema de vida adaptado a la nueva situación, muy distinto del comunitario físico-corporal con el *rabbi* Jesús, y que iban organizándose según una nueva estructura.

Ya hemos observado en este sentido que en todo el epistolario del NT, incluido el Apocalipsis, no vuelve a aparecer el término "discípulo": los cristianos son llamados con otros nombres, quizá precisamente para indicar la diferencia del sistema de vida de los primeros discípulos del *rabbi* Jesús. Esta misma desaparición vale para el verbo "seguir" en el sentido de seguimiento; evidentemente, se recurre a otros verbos para expresar la relación del cristiano con el resucitado. Pablo utiliza la expresión "ser en Cristo", o bien tener sus mismos sentimientos de humildad y de servicio (Flp 2,5-11); llega también a exhortar a que le imiten a él mismo como modelo, pero en su conducta orientada a la imitación del único modelo incomparable que es Cristo, de manera que los cristianos sean a su vez *týpos,* es decir, modelo, para los demás (1Tes 1,6-7; 1Cor 11,1).

b) *Según el cuarto evangelio.* También según Juan, Jesús, a pesar de que no asistió a las escuelas de los rabinos, demuestra en los patios del templo que posee su cultura y sus técnicas de enseñanza (7,14-15). Además, aparece rodeado y en diálogo con un grupo de discípulos (56 veces) que lo llaman *rabbi* (1,38.49; 11,8).

De los relatos de Juan se deduce que el proceso histórico de formación de los discípulos fue probablemente más lento y complejo que el que presentan las vocaciones sinópticas ideales y estilizadas descritas anteriormente; en efecto, Jesús tuvo ya un primer contacto con algunos futuros discípulos en el ambiente de los discípulos del Bautista (1,35-42), y el seguimiento adquirió su forma definitiva sólo con la experiencia pascual (cf Jn 21,1-19).

En un evangelio en que falta el término *ekklēsía* (iglesia), la expresión "los discípulos" indica prácticamente el grupo o la comunidad de Jesús, es decir, con terminología joanea, a aquellos que, creyendo en él, han pasado de las tinieblas a la luz (3,13-17.21); son distintos de los "discípulos de Moisés" (9,28) y de los mismos "discípulos" del Bautista (4,1). Se identifican con los que Jesús gana para sí con su palabra y con sus signos milagrosos (1,35-2,22) y que han creído en su palabra (8,31); ésos son sus "amigos", a quienes ha revelado los secretos del Padre (15,15-17). Jesús les promete que después de su partida se verán animados por su Espíritu paráclito (14,16-17; 15,26-

27; 16,7-15), que los guiará en la comprensión de toda la verdad y que les anunciará además las cosas futuras (16,13). Según el modelo del *Kýrios* y maestro Jesús, tienen que servirse mutuamente, incluso en los servicios más humildes (como el lavatorio de los pies: 13,13-17). Tendrán como distintivo de discípulos "suyos" el *mandamiento nuevo* (correspondiente a la nueva alianza) del amor mutuo, según el modelo de Jesús (13,34-35), que llegó a dar su vida por sus amigos (15,12-13). También ellos han de estar dispuestos a morir por él (11,7.16).

Estos discípulos representan además a la comunidad futura en contraste con el judaísmo incrédulo (y excomulgada por él hacia el año 100); así, el ciego de nacimiento, curado por Jesús, aparece como modelo del "discípulo de Jesús", en contraste con los fariseos, que se declaran tan sólo "discípulos de Moisés" (9,27s). Los discípulos representan a los futuros creyentes incluso en su temerosa adhesión a Cristo. El término *mathētḗs* es utilizado para José de Arimatea, pero con cierto tono de reproche, por ser "discípulo" secreto por temor a los judíos (19,38; cf también las alusiones a Nicodemo: 3,1-2; 19,39).

En el cuarto evangelio aparece también la figura misteriosa de un discípulo amado de manera especial por Jesús (1,35-40; 18,15-16; 19,26-27; 20,2-8; 21,2.7.20-24) y que durante la última cena estaba recostado en su pecho (13,23-26). Comúnmente se le identifica con el autor del cuarto evangelio. En la redacción última del mismo parece personificar al discípulo intuitivo, previsor y carismático frente al institucional de Pedro. Los dos viven en comunión dentro de la comunidad, aunque con momentos dialécticos de tensión. Este discípulo corre por delante, avanza más pero sabe asimismo aguardar a Pedro (20,2-10; 21,7).

4. RELACIÓN ENTRE LOS DISCÍPULOS Y LOS "DOCE". Sobre la relación entre los discípulos y los doce en vida del Jesús terreno, parece ser que hay acentuaciones o perspectivas diversas entre los mismos cuatro evangelistas. Dentro de una visual común, según la cual los doce fueron los primeros discípulos históricos de Jesús, la *expresión "los discípulos" no se limita* a ellos, sino que se refiere a todos los seguidores de Jesús, y a continuación a todos los cristianos.

a) *En Marcos.* Algunos exegetas, apoyados en ciertas equivalencias (p.ej., 11,11.14; 14,14.17), sostienen que Marcos identifica a los discípulos con los doce. La mayor parte, por el contrario, ve en él una diferencia, expresada de este modo recientemente por K. Stock *(o.c.,* 198-203): los discípulos son los seguidores normales de Jesús. Aunque Marcos no expone nunca temáticamente las funciones de los discípulos y su relación con los doce, los distingue con claridad en cuanto que cita expresamente la llamada especial y las funciones que determinó Jesús para el círculo limitado de los doce (3,14-15). "En algunos lugares hay puntos de contacto entre los doce y los discípulos, o expresamente (4,10.34; 11,11.14; 14,14.17; también 14,28 y 16,7), o sobre la base del contexto (6,30-32; 6,35-44). Pero al lado de esto hay otros lugares en los que Jesús dirige la palabra a los discípulos (8,27; 10,24) y donde Pedro, uno de los doce, responde a Jesús (8,29; 10,28). Tampoco puede olvidarse que en las perícopas 3,13-19; 6,1-6a; 9,30-32, que preceden a las otras tan importantes sobre los doce (3,13-19; 6,6b-13; 9,35-50) y que están íntimamente unidas a ellas, se designa con mucha atención a los discípulos como acompañantes y oyentes de Jesús" (p. 200). Por eso los discípulos designan a un grupo mayor; consiguiente-

mente, el grupo de los discípulos y de los doce no es idéntico (cf 4,10.34; 8,27.29; 10,24.28), pero el segundo está siempre incluido en el primero. En algunos casos se entiende por "discípulos" sólo a los doce (11,14; 14,14), e incluso a un grupo más pequeño (14,32). "Sin embargo, es probable que los doce, en donde son designados como discípulos, no se mencionen en su función de doce. Inversamente, se sigue que son mencionados siempre en su función de doce, en donde son indicados como "los doce" (p. 201). Se plantea el problema de si la llamada de Leví (2,14) no representará el prototipo de la de todos los otros discípulos, dado que él no recibe ningún mandato apostólico (como ocurre, por el contrario, con los otros cuatro: Andrés, Pedro, Santiago y Juan [1,17], que encontramos luego en la lista de los doce) y dado que se habla también del seguimiento de otros muchos "discípulos" (2,15), nombrados aquí por primera vez.

Por eso los doce son ya el grupo central de los discípulos (cf 4,10), y "solamente los doce fueron encargados de presentarse a los hombres como representantes de Jesús, de multiplicar su propia actividad, de soportar en su persona la acogida o el rechazo. Para ello tienen que estar estrechísimamente unidos a la persona de Jesús (estar-con-él hasta la pasión y la muerte) y a su modalidad (servicio)" (p. 203).

Me parece que puede compaginarse con esta posición la de W. Bracht *(o.c.);* sostiene este autor que en el material premarciano habría habido una identificación entre los discípulos y los doce y que su no-identificación habría sido introducida por Marcos en su redacción con la finalidad de actualizar el mensaje: "La diferencia entre el concepto de 'discípulos' y el de los 'doce' en Marcos no es histórica o de rango, sino funcional. Los dos términos sirven para la actualización del anuncio de Jesús; pero mientras que el concepto de *discípulo* se refiere con claridad a la *comunidad presente* —puesto que "Marcos presenta literariamente a su comunidad bajo la imagen de los discípulos" (H. Thyen)—, sobre todo en la actitud de la incomprensión de los discípulos, en cambio la mirada del evangelista con el uso del número *doce* es *retrospectiva,* sirve para la legitimación del anuncio presente de la *continuidad con la historia de Jesús"* (p. 156).

De todas formas, dentro de esta comunidad de discípulos se contemplan con claridad algunos responsables, cuya autoridad tiene que ejercerse como un servicio a la comunidad (10,43-44). Destaca especialmente Pedro: es el primero llamado por Jesús, el primer nombrado en la lista de los doce con la mención de que el mismo Jesús le dio el sobrenombre de Pedro ("Roca": 3,16); es el que habla con mayor frecuencia, a menudo en nombre del grupo; sobre todo, es el primero en confesar, como portavoz de los discípulos, la mesianidad de Jesús (8,29).

b) *En Mateo.* Los exegetas piensan comúnmente que Mateo, para actualizar el mensaje, identifica el grupo de los discípulos con el de los doce *(cf J. Ernst, o.c., 926; W. Bracht, o.c.,* 153; K. Stock, *o.c.,* 199); en efecto, tiene la formulación "los doce discípulos" (10,1; 11,1; 20,17 [?]; 26,20 [?]), y una vez, en el contexto de su misión, "los doce apóstoles" (10,2); llama a Judas "uno de los doce" (26,14.47: cf 10,4). Por eso, según L. Sabourin (*Matteo, Il vangelo di Matteo,* en "Rassegna di Teologia" 17 [1976] 5,470-471), "para Mateo ser cristiano equivale a ser discípulo. En efecto, aunque en algunos textos el término *mathētai* designa al círculo estrecho de los discípulos (10,1; 11,1;

20,17; 26,20), sin embargo para él el discípulo es el tipo y paradigma del verdadero cristiano (5,1; 9,37; 12,49; 231,1; cf 28,19), hasta el punto de que, en el primer evangelio, la expresión "los doce" va pasando poco a poco a la sombra, dejando en primer plano la de "discípulos..., en cuanto prototipos de la primera comunidad cristiana".

c) *En Lucas.* Si Lucas —como hemos visto [/ I, 3c)]— restringe el concepto de apóstoles a los doce, no así el de discípulos (cf G. Schneider, *o.c.,* 233-234; J. Ernst, *o.c.,* 327). Él, que en los Hechos identifica a los discípulos con los que creen en Cristo, ve esbozada en los discípulos del Jesús terreno a la comunidad pospascual. Por eso ellos son los destinatarios del discurso de la llanura (6,17.20); en las frases introductorias a las diversas etapas del gran viaje son los acompañantes y los receptores del mensaje de Jesús (11,1a; 12,1.22; 16,1; 17,1.22; 18,15). Si los doce se distinguen del grupo más amplio de discípulos, ya que se reserva para ellos el testimonio autorizado de toda la vida de Jesús y especialmente de su resurrección (He 1,22), también los simples discípulos (es decir, los cristianos) tienen la tarea de anunciar el mensaje. Lo demuestra no sólo la misión de los 72 discípulos (10,1-12) inmediatamente después de haber expuesto Jesús las condiciones del seguimiento (9,57-62), sino que es evidente también en los versículos 9,60b.62b, en donde se prescribe a cada discípulo que ponga en primer lugar el anuncio del reino de Dios.

d) *En el cuarto evangelio.* Juan presupone que los lectores conocen el grupo tradicional de los doce, que se presentan como los elegidos por el mismo Jesús y de los cuales hay uno que lo traicionará (6,70-71). Conoce de nombre a ocho por lo menos de sus componentes: Simón, Andrés, Natanael, Tomás, Santiago, Judas de Santiago y Judas Iscariote (1,35-51; 6,5; 12,21-22; 14,22; 21,1-2), "el discípulo amado" [/ II, 3b: ¿Juan de Zebedeo?].

Pero el evangelista sabe que Jesús tenía un número más amplio de discípulos: un número superior al del mismo Bautista (4,1), de forma que los mismos fariseos se lamentan de que "todo el mundo se va tras *(opísō)* él" (12,19). Jn 6, al final del discurso sobre el pan de vida, narra que después de las objeciones de los "judíos", también "muchos de sus discípulos se volvieron atrás *(eis tà opísō)* y no andaban con él" (6,66). Estos "muchos" discípulos parecen distintos de la "gente" (6,2), pero también de los "doce", que inmediatamente después, por boca de Pedro declaran que quieren perseverar en su fe del "Santo de Dios" (6,67-69; cf la confesión paralela de Mc 8,27-29).

De hecho se ve que Jesús tiene también "discípulos" en Jerusalén, como José de Arimatea y Nicodemo (19,38-39); y en Betania, cerca de Jerusalén, tiene al "amigo" Lázaro (11,3.11) y a las dos hermanas Marta y María.

Efectivamente, también en Juan la idea del seguimiento y del discipulado se extiende a todos los creyentes (cf 8,12.31; 15,8); por eso el grupo de los discípulos sigue siendo indefinido e impreciso también en el cuarto evangelio: "Discípulos son ante todo los compañeros más allegados de Jesús, después también sus seguidores leales y finalmente todos los que después han creído en él... Aunque se conoce bien a los discípulos elegidos por Jesús, los creyentes posteriores quedan insertos en el discipulado. Es un importante proceso eclesial" (R. Schnackenburg, *o.c.,* 258). R. Brown *(El evangelio según Juan* I, Cristiandad, Madrid 1979, 126-127) añade que "en otros pasajes en que Jesús habla del

futuro, los discípulos asumen los rasgos de dirigentes eclesiales. En Jn 21,15-17 se confía a Pedro el cuidado pastoral del rebaño. En 4,35-38 y 13,20 se da por supuesto que los discípulos tienen cierto cometido en la misión cristiana, mientras que 20,23 les otorga el poder de perdonar o retener los pecados de los hombres".

5. LOS DESTINATARIOS DE LA RADICALIDAD EVANGÉLICA. Con esta expresión hace ya varios decenios que se indican aquellas enseñanzas duras y exigentes de Jesús que imponen actos o actitudes de ruptura respecto a las formas habituales, humanas o religiosas, de obrar, y que se presentan a su vez con rasgos paradójicos o absolutos.

Hemos visto que Jesús impone a los discípulos, y especialmente a los doce, un seguimiento que supone el abandono de la profesión y de la familia; Jesús impone a los apóstoles o misioneros que partan sin equipaje y que para la comida y el alojamiento confíen en la acogida de los evangelizados.

Están además las exigencias generales o imperativas morales de llevar la propia cruz por causa de Jesús, hasta la renuncia de la propia vida (Mc 8,34-38 par), de preferirlo hasta llegar a odiar por él al propio padre y a la propia madre (Lc 14,26.27/Mt 10,37-39) y de renunciar a las propias riquezas para dárselas a los pobres (Mc 10,17-31 par, etc.). ¿Quiénes son sus destinatarios? ¿Sólo los primeros discípulos históricos de Jesús o todos los cristianos de todos los tiempos? ¿O bien esas exigencias son sólo "consejos evangélicos", destinados a la vida "religiosa" en el sentido que alcanzará este término en los siglos posteriores?

Remitiendo a la obra citada de T. Matura para un análisis detallado de los diversos textos, creemos que se puede concluir con él que lo único que puede llamarse "consejo", al no ser una prescripción dirigida a todos los creyentes, es la / virginidad por el reino de Dios (Mt 19,11-12; cf 1Cor 7,7). Todas las demás exigencias van dirigidas a todos los discípulos, y por tanto a todos los cristianos; obviamente, a los responsables de la comunidad y a los misioneros de forma especial, puesto que han de ser los primeros en dar ejemplo. Se duda, en cambio, en deducir si Jesús exigió a todos los cristianos abandonar sus bienes o mejor ponerlos en común para atender a los pobres y a los necesitados de la comunidad; sin embargo, éste es el sentido que aparece del conjunto de todos los textos evangélicos, y especialmente de la correlación que establece Lucas entre la llamada del rico (18,22.28) y el sistema de vida de los primeros cristianos (He 2,45; 4,32.35). Por eso las dudas parecen nacer, más que de los textos, de las consecuencias que se derivan. En efecto, "no hay nada en los textos examinados que permita reservar las exigencias radicales a un grupo restringido, sea cual sea... Los sinópticos extienden estas exigencias —incluso la puesta en común de los bienes— a todos los creyentes... El contenido de estas exigencias es muchas veces claro y duro; la forma de vivirlas en concreto se deja a la invención creadora de cada uno, como una interpelación inquietante" (p. 232). Pero, a mi juicio, los ejemplos de Ananías y Safira por una parte y de Bernabé por otra (He 4,36-5,11) invitan a no establecer un nivel igual de exigencia radical para todos; por eso queda espacio dentro de las comunidades cristianas para vocaciones "religiosas" más radicales que las otras, pero que deberían manifestarse como "signo" y estímulo a todos los cristianos en la actuación misma de la exigencia evangélica de compartir fraternalmente los bienes.

También J. Eckert concluye que

tanto la radicalidad en el seguimiento como los respectivos imperativos morales prescriben una orientación total al reino de Dios: "Se parecen a llamadas que quieren hacer del hombre un 'claro-oyente' (el momento lingüístico) y un 'clari-vidente' (el momento de contenido), para que él reelabore de vez en cuando en su propia situación y con imaginación los principios fundamentales del reino de Dios presentados ejemplarmente... Los radicalismos son la sal del anuncio de Jesús" (p. 325).

BIBL.: I. AGNEW F.A., *On the Origin of the Term "Apostolos"*, en "CBQ" 38 (1976) 103-113; AMMASSARI A., *I Dodici. Note esegetiche sulla vocazione dei Dodici*, Città Nuova, Roma 1982; AA.VV., *El Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; DUPONT J., *Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Abbaye de Saint-André, Brujas 1956; FREYNE S., *The twelve Disciples and Apostles*, Londres-Sydney 1968; FRIZZI G., *Carattere originale e rilevanza degli "apostoli-inviati" in Q/Lc 11,49-51; 13,34-35/Mt 23,34-36.37-39*, en "RBit" 21 (1937) 401-412; ID, *L'"apóstolos" delle tradizioni sinottiche*, en "RBit" 22 (1974) 3-37; GATTI G., *Temi biblici sulla missione*, EMI, Bolonia 1980; GUENTHER H.O., *The Footprints of Jesus. Twelve in Early Christian Traditions*, P. Lang, Nueva York 1985; KIRK J.A., *Aposteship since Rengstorf: towards a Synthesis*, en "NTS" 21 (1974-75) 249-264; KLEIN G., *Die zwölf Apostel*, Gotinga 1961; LEONARDI G., *Varietà di ministeri nelle comunità cristiane del primo secolo*, en L. SARTORI (ed.), *I ministeri ecclesiali oggi*, Borla, Roma 1977, 52-138; ID, *L'ecclesiologia e i ministeri nelle comunità paoline*, en "Parole di Vita" 16 (1981) 50-73 (en ambos estudios se tratan desde distintas perspectivas los temas "apóstoles" y "discípulos"); MÜLLER D., *Apostolo*, en *DCBNT* 127-136; RENGSTORF K.H., *Apostéllō*, en *GLNT* I, 1063-1195; RIGAUX B., *Los doce apóstoles*, en "Con" 34 (1968) 7-18; SCHMITHALS W., *Das kirchliche Apostelamt*, Gotinga 1961; SCHNEIDER G., *Die zwölf Apostel als "Zeugen"*, en *Apostelgeschichte* I, Teil, Herder 1980, 221-232; SEGALLA G., *La teologia missionaria della preghiera sacerdotale*, en *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, Paideia, Brescia 1983, 193-207; TESTA E., *La missione e la catechesi nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1981; VÖGTLE A., *Exegetische Reflexionen zur Apostolat des Amtes un der Amtssukzession*, en *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Leipzig 1977, 529-582; WALF K., *Das jüdische Schaliach-Institut. Rechtsinstitut und Vorbild des Apostelamtes?*, en "Cristianesimo nella storia" 1 (1980) 391-399.

II. ADINOLFI M., *Le discepole di Gesù*, en *Il femminismo della Bibbia*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1981, 173-192; BLENDINGER CH., MÜLLER D., BAUDER W., HAHN H.Ch., *Seguire, Discepolo*, en *DCBNT* 1717-1732; BRACHT W., *Jüngerschaft und Nachfolge zur Gemeindesituation in Markus-evangelium*, en *Kirche und Werden...*, Schöning Verlag, Munich 1976, 143-165; COULOT C., *Matériaux pour une étude de la relation "maître et disciple" dans l'A et le NT*, 2 vols., Estrasburgo (distribución privada); ID, *Recherches sur les récits bibliques de vocation*, en "Sémiotique et Bible" 24 (1981) 37-41; ECKERT J., *Wesen und Funktion der Radikalismen in Botschaft Jesu*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 24 (1973) 301-325; FABRIS R., *Jesús y los discípulos*, en *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985, 128-135; GREGANTI G., *La vocazione individuale nel NT*, Pont. Univ. Lat., Roma 1969; KOCH O., *Uno il vostro maestro. Discepoli e seguaci nel NT*, Città Nuova, Roma 1968; MATURA Th., *Il radicalismo evangelico. Alle origini della vita cristiana*, Borla, Roma 1981; MOLONEY F.I., *The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark*, en "Salesianum" 43 (1981) 487-516; MOLTMANN J., *Nachfolge und Bergpredigt*, Ch. Kaiser, Munich 1981 (las cuatro aportaciones se refieren a la radicalidad del sermón de la montaña y sus destinatarios); RENGSTORFT K.H., *Manthánō*, en *GLNT* VI, 1053-1237; SCHELKLE K.H., *Discepoli e apostolato*, Ed. Paoline, Roma 1966; SCHNACKENBURG R., *Discípulos, comunidad e Iglesia en el Evangelio de Juan*, en *El Evangelio según San Juan* III, Herder, Barcelona 1980, 251-267; SCHÜRMANN H., *Il gruppo dei discepoli di Gesù prototipo della vita monastica*, en "Servitium" 26-27 (1978) 115-134; SHERIDAN H., *Disciples and Discipleship in Matthew and Luke*, en "Biblical Theology Bulletin" 3 (1973) 235-255; STOCK K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältniss zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Biblical Institute Press, Roma 1975; ID, *Vangelo e discepolato in Marco*, en "Rassegna di Teologia" 19 (1978) 1-7.

G. Leonardi

ATEO

SUMARIO: I. *¿De qué ateísmo habla la Biblia?*: 1. El ateísmo "ético" de la Biblia; 2. Páginas bíblicas. II. *El hombre sin el Dios vivo y verda-*

dero: 1. El ateísmo como soberbia: *a)* La tentación del "bienestar", *b)* Las expresiones negativas del ateísmo que nace de la soberbia; 2. El ateísmo como necedad; 3. El ateísmo como impiedad. III. *El Dios a medida del hombre ateo:* 1. Dios ausente de la historia; 2. El ídolo: *a)* Los ídolos de los gentiles; *b)* El ídolo como tentación de Israel, *c)* Conclusión.

I. ¿DE QUÉ ATEÍSMO HABLA LA BIBLIA? En una sola ocasión (cf Ef 2,12) aparece en la Biblia la palabra "ateo", pero con un significado que hay que precisar respecto a la resonancia actual de este término. Sólo algunos textos del AT recogen la declaración expresa de los impíos o necios: "Dios no existe" (cf Sal 14,1; 53,1). Sin embargo, hay que reconocer en seguida que estas afirmaciones no son teóricas ni se refieren directamente a la "existencia" de Dios, sino "éticas" y en conexión con la vida del hombre y con sus obras, valoradas en dependencia o no de un Dios legislador y juez de todos.

Estas distinciones hoy son admitidas y compartidas por todos los que estudian exegética y teológicamente la revelación bíblica sobre Dios y sobre el hombre en relación con él.

1. EL ATEÍSMO "ÉTICO" DE LA BIBLIA. Un examen atento y a la escucha del mensaje bíblico parece invitar a preguntarse si está bien planteada hoy la alternativa entre el ateísmo de tipo bíblico y el de tipo teórico actualmente corriente. En efecto, ¿cuándo se hace una opción decisiva en la vida —y en la fe— de una criatura? ¿Cuando se niega la existencia de Dios (en sí) o cuando no se le reconoce ni se le admite involucrado en la existencia del propio hombre y del cosmos?

La respuesta que se deduce de toda la Biblia está en la línea de la segunda parte del dilema: ateísmo humano es ya el "ético". Por lo demás, el anuncio fundamental de la revelación judía y cristiana no es tanto sobre la existencia de Dios (Dios existe), sino sobre su presencia como Dios vivo al lado y dentro de la historia humana [/ Dios].

2. PÁGINAS BÍBLICAS. Aunque limitamos nuestro estudio a los textos principales, son numerosos los capítulos de la revelación bíblica relativos a la figura del ateo y a las "opciones ateas" que pueden hacer los hombres.

— Los escritos proféticos hablan de la presencia de impíos que oprimen a los inocentes en la misma comunidad israelita. Ellos legitiman su comportamiento afirmando que Dios no ve, y que por tanto no se preocupa ni hace justicia en favor de los oprimidos. Así en Is 5,18-20; 29,15; 66,5; Jer 5,11-13; 14,12-18; Ez 8,7-12; 9,9; Sof 1,12.

— En los textos sapienciales se desenmascara la figura del impío en comparación con la del hombre sabio, que cree en Dios. Es particularmente eficaz la contraposición entre las dos categorías de personas en Sab 2 (y en toda la sección de Sab 2-5). Es célebre la consideración (en la cual se inspiró luego Rom 1,18-32) de Sab 13 sobre la necedad de la idolatría: ¡detenerse en las criaturas mientras se busca a Dios creador! En el libro de Job se juzga como camino recorrido por hombres perversos aquel que lleva a decir, dirigiéndose a Dios: "¡Está lejos de nosotros! ¿Qué puede hacernos el todopoderoso?" (Job 22,12-20).

— Algunos salmos traducen en una reflexión orante el juicio de condenación sobre los necios: los que, negando una presencia divina en la historia, se permiten oprimir a los pobres y jactarse orgullosamente de su poder y de su ateísmo moral. Son de especial eficacia los textos íntegros de algunas composiciones salmódicas: Sal 10; 14; 53; 94. Pero véanse también Sal 36,2-3; 59,8; 73,11; etc.

— San Pablo alude a un trasfondo de ateísmo moral —o de idolatría, marcada por el rechazo del Dios vivo y verdadero— cuando quiere afirmar la presencia del pecado y de sus consecuencias en el mundo: Rom 1,18-32. Y en la carta a los Efesios, comparando la situación religiosa de los cristianos procedentes del judaísmo con la de los cristianos procedentes del paganismo, afirma que estos últimos carecían de las múltiples experiencias del Dios vivo y verdadero de Israel: "Estabais en otros tiempos sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a las alianzas, sin esperanza de la promesa y sin Dios (a-teos) en el mundo" (Ef 2,12). Como puede deducirse del examen de este texto, se trata de cinco exclusiones no tanto absolutas, sino más bien en relación con el antiguo pueblo de Israel. Estaban "lejos" (cf Ef 2,17) respecto a los israelitas "cercanos" a Dios"; la suya era una situación antes y más que un rechazo formal de Cristo y del mismo Dios de las esperanzas judías.

II. EL HOMBRE SIN EL DIOS VIVO Y VERDADERO. A diferencia de los textos del NT —que por lo demás no consideran propiamente la figura del impío-ateo, ni siquiera entre los no-judíos—, los que hablan de la negación de Dios en el AT tienen muchas veces como referencia al israelita: su ateísmo práctico (ético) es una desviación y un alejamiento de Dios, debido a las sugestiones y tentaciones derivadas del bienestar, de situaciones de poder, del contacto con la idolatría. ¿Quién es, por tanto, el hombre que niega a Dios, según la Biblia?

1. EL ATEÍSMO COMO SOBERBIA. Una primera nota fundamental de la impiedad humana, la que lleva a la negación al menos práctica de Dios, se deriva de la renuncia a la propia condición creatural. Las diferencias "teológicas" bíblicas desarrollan múltiples acentos en el juicio sobre las causas y manifestaciones del ateísmo que nace de la soberbia humana.

a) *La tentación del "bienestar".* No pocas veces la lectura de los textos del AT lleva a la consideración sobre al ateísmo ético —es decir, al rechazo concreto de Dios— debido a condiciones de seguridad y de bienestar, como si la gestión personal de la propia existencia presente y futura llevase a olvidar y a negar a Dios;

— una valoración de este tipo está ya presente en algunas páginas de tipo profético: por ejemplo, las de Oseas (Os 2,7.10-11.14; 10,1-4); las frecuentes páginas del predicador deuteronómico (cf Dt 6,10-13; 31,20; 32,15-20); las de Jeremías (cf Jer 2, 7-13);

— es particularmente enérgico el juicio de Isaías contra la soberbia del pueblo de Dios, que se ha dejado embriagar por sus medios de subsistencia y de autodefensa, y por consiguiente se olvida de Yhwh o no lo incluye en su existencia: Is 5,11-17; 18,1-6; 2,6-22 (cf Jer 17,5-8);

— la reflexión sobre la tentación del ateísmo que proviene de las condiciones de bienestar aparece con frecuencia en los escritos sapienciales: aun cuando no se rechace expresamente a Dios, de hecho algunos se inclinan insensiblemente a prescindir de él. Véase Si 5,1-8; 11,12-28; Job 27,13-23; Sal 49; 73 (cf Lc 12,16-21).

b) *Las expresiones negativas del ateísmo que nace de la soberbia.* La presunta autonomía respecto a Dios, engendrada por la posesión de bienes materiales, no lleva necesariamente a declaraciones expresas de rechazo de Dios (como en el caso más típico del "necio"); sin embargo, el hombre se inclina a olvidarse de Dios, a organizarse por sí solo, a ser soberbio

y arrogante frente a los demás hombres.

Éstas son las constataciones más frecuentes en la Biblia, según los textos ya recordados. El hombre deja de adorar a Dios; se olvida de estarle agradecido, como si todo dependiera tan sólo de él (véanse en particular los textos sapienciales).

2. EL ATEÍSMO COMO NECEDAD. Dos figuras típicas (aunque marginales) del AT sirven para caracterizar la actitud atea de los que, aun sin manifestarse soberbios y presuntuosos, se sitúan, sin embargo, fuera de una relación con Dios: el marido de Abigaíl, al que la Biblia recuerda con el nombre de Nabal (que significa "necio"), y la mujer de Job, a la que su marido —después de pronunciar ella frases ofensivas contra la fe en Dios— le dijo en plan de reproche: "Hablas como una necia" (como una *nabala)*.

Ambos textos (1Sam 25,2-42; Job 2,7-10; véase también el episodio de Tobías con su mujer: Tob 2,11-14) proponen la "etimología teológica" de la necedad humana, la que lleva a negar a Dios, o incluso solamente a ignorarlo en la vida: Nabal y la mujer de Job (así como la de Tobías) se muestran autosuficientes y orgullosos de las cosas que tienen o que hacen; no manifiestan ningún interés por Dios. Además, en relación con los que son creyentes y temerosos de Dios, semejantes individuos se muestran insolentes y ofensivos;

— la necedad se convierte en irreligiosidad, pero también en tendencia a "hacer el mal y no el bien" en perjuicio de los hombres sencillos e indefensos; así en el Sal 14 y 53;

— según los escritos sapienciales, la presencia del necio es motivo de aflicción y de deshonor en una familia: Prov 10,1; 17,21; Si 22,3-6.

Pueblo necio y estúpido fue Israel cuando pecó contra Dios, que le había engendrado, sostenido y protegido. Expresión de su necedad es su ingratitud y su desobediencia al Señor: Dt 32,5-6 (cf Is 1,2-4; Os 11,1-4).

Pero también es una necedad el insulto contra Yhwh por parte de los pueblos que oprimen a Israel; en efecto, mientras que no son más que el instrumento divino para castigar la infidelidad de Israel, se empeñan en asumir el tono arbitrario de ofensa contra Dios mismo: Sal 74,18-23 (cf Is 10,5-19; 36-37).

Finalmente es singular el juicio de necedad que reserva el libro de Job a los amigos, que —en su defensa de la justicia de Dios frente a los lamentos de Job— no hablan según la fe: "No habéis hablado de mí como mi siervo Job" (cf Job 42,7-9).

3. EL ATEÍSMO COMO IMPIEDAD. El hombre impío *(raša')* en su comportamiento es objeto de interés para la Biblia. La figura que ésta nos presenta de él parece acercarse a veces a las dimensiones titánicas de quien resiste a Dios (véanse ciertos textos de tono apocalíptico: cf Ez 38-39; 1Tes 2,6-12; Ap 13,11-18). Es muy frecuente la caracterización de la impiedad como negación concreta de Dios y como agresión efectiva contra los que son piadosos y humildes.

El AT utiliza unas 343 veces la raíz verbal que expresa impiedad y culpa. Su uso es especialmente frecuente en los salmos y en los escritos sapienciales.

— Los malvados no temen a Yhwh, y por eso insultan y oprimen impunemente a los justos. Lo observan con frecuencia los profetas y los sabios en el AT. Más aún: es típico del malvado conculcar la justicia y el derecho de los que temen a Dios: cf Sal 10; 17; 37; 94.

— Por consiguiente, es espontáneo recurrir a Dios, especialmente a través de la súplica, para que ponga

fin al orgullo de los impíos: con su conducta son una ofensa contra Dios omnipotente y providencial: cf Sal 139,19; 140,5; Jer 12,1-4.

— La confianza en Dios por parte de los oprimidos no se verá defraudada: ¡quedará vencida la necedad de los hombres! Ciertamente intervendrá Dios; aunque no se vea cuándo ni cómo este orden divino sustituirá al mundo trastornado por los malvados: cf Is 13,11; Mal 3,18; Qo 8,13; Job 15,20; Hab 1,12-2,4.

III. EL DIOS A MEDIDA DEL HOMBRE ATEO. ¿Quién es entonces el Dios negado u olvidado por el hombre soberbio, necio e impío? Respecto a Yhwh —el Dios que se reveló a Israel como vivo y elocuente—, el ateo bíblico piensa en una divinidad genérica, que no habla, que no juzga y que por eso no inspira temor.

1. DIOS AUSENTE DE LA HISTORIA. Fundamentalmente, el hombre que se percibe en los textos bíblicos que hablan del rechazo de Dios es un ser emancipado de la tutela y de la presencia de Dios mismo.

No se teoriza sobre la emancipación espiritual que se ha alcanzado, sino que se la vive y se la proclama de forma descarada.

— Respecto al oprimido y el "pobre", o bien en circunstancias que requerirían actitudes de fe profunda, el ateo lanza su desafío: ¿Dónde está Dios? ¿Qué puede hacer en esta situación? ¡Que muestre lo que es capaz de hacer respecto a los proyectos humanos! Y estas posiciones agudizan la prueba de fe de los que temen a Dios. Véanse Sal 10,4.6.11.13; 42,4.11; 79,10; Miq 7,10; Jl 2,17; Mal 2,17.

— Estos interrogantes en torno a la presencia efectiva de Dios dentro de las peripecias de los hombres tienen un significado radicalmente distinto en labios del impío y del soberbio —que ha alejado a Dios de su horizonte— y en labios del que está pasando una época de "desierto" espiritual. En este segundo caso es Dios mismo el que tienta al hombre para purificar su fe —aun dándole la impresión de que se ha alejado de la historia— para hacerse buscar e invocar de hecho, como si estuviera a un paso del que está en la prueba. El impío y el probado por Dios hacen casi las mismas afirmaciones sobre la presencia y la providencia divinas, pero el ánimo del primero lanza un reto, mientras que el segundo vive un drama: éste sabe que Dios está cerca y que puede, mientras que aquél piensa que Dios está lejos y, en todo caso, no le interesa que intervenga. Es significativo el hecho (ya señalado) de que tengan que buscar el perdón divino los amigos de Job, que habían hablado en defensa —según creían— de Dios y de su justicia (cf Job 42,7-9), mientras que Job es elogiado por su fe, a pesar de haber escandalizado a los amigos con las expresiones de su ánimo sacudido por la prueba-desierto, debido a la aparente ausencia de Dios en su vida (cf Job 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21, etc.). También expresan muy bien esta experiencia dramática de prueba de la fe los salmos de los enfermos y oprimidos (cf Sal 22; 38; 69; 71; 88; etc.).

2. EL ÍDOLO. El ídolo es una divinidad reducida a las medidas del hombe. La actitud religiosa que lleva a esta relación con lo divino difiere de la del impío o de la del soberbio, que considera a Dios ausente de la historia humana. En nuestro caso, no se aleja uno de Dios, sino que se acerca a él de forma indebida: el hombre no accede creaturalmente a Dios y a su misteriosa presencia y omnipotencia, sino que atrae a sí mismo a la divinidad y la reduce a sus exigencias religiosas.

El tema de la idolatría está presente —como denuncia de un riesgo (cf 1Cor 10,14; 1Jn 5,21)— también en el NT. Pero este tema caracteriza sobre todo a la experiencia y al mensaje del AT, y aparece en él según las tres grandes modalidades de la palabra de Dios, que en él está presente y se escucha: como *tôrah* (en el Pentateuco), como "profecía" (en los libros históricos y propiamente proféticos) y como "sabiduría" (en los escritos relacionados con este género literario). Aunque limitemos nuestra presentación a unas cuantas indicaciones orientativas, vendrá bien para la claridad del tema distinguir dos puntos fundamentales.

a) *Los ídolos de los gentiles.* Cuando habla no tanto de las representaciones sensibles de la divinidad, sino del hecho de la referencia a Dios por parte de los otros pueblos, el AT no niega generalmente la verdad de este hecho. La religiosidad es un hecho humano universal, cuya realidad puede ciertamente sufrir crisis y deformaciones —según se ve cuando se la examina a la luz de la propia experiencia religiosa (tal es el caso de los textos "apologéticos" del Segundo Isaías, de Daniel y de Baruc: cf Is 40,18-19; 44,9-20; Bar 6; Dan 14)—; pero el hombre de la Biblia no la niega como posible y auténtica (puede verse en este sentido, como resumen de toda una tradición anterior, el discurso de Pablo en Atenas: cf He 17,22-31).

¡Los no judíos no son ateos! Su religiosidad queda empobrecida debido a su referencia a los ídolos (extraños y múltiples) y al recurso a prácticas muy poco respetuosas de lo absoluto de Dios. Pero inconscientemente buscan y dan culto al único Dios verdadero, al que Israel (y el cristianismo) adora, el que de hecho salva a todos; así lo profesan el AT y el NT (cf Is 40,21-24; Dan 3,28-30; Is 2,2-5; 19,16-25; He 10,34-35; Rom 2,12-16) en muchas de sus páginas.

b) *El ídolo como tentación de Israel.* La enseñanza insistente de los profetas, especialmente de los del segundo período monárquico —desde los tiempos de Elías (mitad del siglo IX) hasta los de Jeremías y Ezequiel (mitad del siglo V)— afirma la trascendencia y el carácter misterioso del Dios vivo y verdadero, con el que se ha encontrado Israel y a quien ha conocido en las sucesivas revelaciones de sí mismo que él ha hecho.

En conjunto, los guías espirituales de Israel no denuncian como grave y difundido el ateísmo, sino más bien una religiosidad menor y reductiva en la relación con Yhwh. Ésta se manifiesta (desde los tiempos más remotos) en el intento de representar *concretamente al Dios vivo del Sinaí* (cf la prohibición de las imágenes de Dios: Éx 34,17; 20,4; Dt 4,9-20; etc.). Más tarde crece el riesgo de desviación y de infidelidad en las mismas manifestaciones cultuales suntuosas, pero formalistas y alejadas del compromiso de la vida (cf Am 4,4-5; Is 1,10-20, 29,13-14; Sal 50; etc.).

En estas intervenciones de los profetas surge continuamente una intuición: de un Yhwh rodeado de este modo de signos de religiosidad —y quizá representado sensiblemente en una estatua (como en Betel)— Israel siente la tentación de hacerse un Dios a su medida y según sus necesidades; un Dios con quien de hecho habla (con expresiones cultuales), pero que ha dejado ya de hablar a su pueblo, ya que éste no espera sus intervenciones; un Dios que ya no está vivo, es decir, que no es imprevisible y sorprendente. Su presencia en la historia queda reducida a los momentos en que Israel lo requiere y según la medida y las modalidades que le asigna.

Una página distinta sobre la tentación idolátrica del pueblo de Dios

—en tiempos de los profetas preexílicos sobre todo— es la que se refiere a las sugestiones religiosas por parte de los pueblos cananeos, con los que Israel se encontró (y no destruyó) en tierras de Palestina. Su "baalismo" (un dios de la naturaleza y no de la historia) y sus diversas expresiones menores de religiosidad (la magia, la adivinación, etc.) tentaron a menudo al pueblo de Dios. En el contacto con los pueblos vecinos, sobre todo los fenicios y los egipcios, el pueblo hebreo encuentra nuevas provocaciones a la infidelidad con Yhwh en extraños "sincretismos" religiosos y como alternativas más fáciles y cómodas a su fe (cf Dt 6,14-19; 13,2-18; Jer 7; Ez 8; etc.).

c) *Conclusión.* El ateísmo del que habla la Biblia resulta bastante más concreto y complejo que el que se limita a negar simplemente la existencia de Dios. Sus diversas expresiones manifiestan una única actitud original probable: el no reconocer a un Dios vivo y presente en la historia, tal como él se reveló. Y en esta tentación se cae siempre que se afirma uno a sí mismo en alternativa frente a Dios (como si uno temiera por sí, al acogerlo a él presente y "providente"). Pero en el riesgo de un Dios disminuido —y por tanto a medida del ídolo— se cae igualmente cuando uno tiene una "confianza" errónea en sí mismo: la que se manifiesta en un culto formalista (véase la predicación profética) o quizá en una "competencia" sobre él, que cierra el camino a sus sorpresas y a su misterio (véase el objetivo de los libros de / Job y del / Qohélet).

BIBL.: DION P.E., *Dieu universel et peuple élu,* Cerf, París 1975; LEEUVEN C. Van, *raša',* en *DTMAT* II, 1021-1029; RAVASI G., *Il libro dei Salmi,* Dehoniane, Bolonia 1981, I, 261-270 (= Sal 14); 1983, II, 79-86 (= Sal 53); SAEBO M., *nabal,* en *DTMAT* II, 46-53; SEYBOLD K., *terāphīm,* en *DTMAT* II, 1324-1328; STAEHLI H.P., *ga'ah,* en *DTMAT* II, 545-549; STAUFFER E., *átheos,* en GLNT IV, 1968, 464-470.

A. Marangon

B

BARUC

SUMARIO: I. *Una antología tardía.* II. *Las cuatro páginas del libro.* III. *La carta de Jeremías.*

I. UNA ANTOLOGÍA TARDÍA. Esta obra deuterocanónica, según la técnica de la pseudonimia bastante frecuente en la literatura bíblica y apócrifa de la época helenista, se coloca bajo el patronazgo de Baruc ("Bendito"), el fiel secretario de Jeremías (cf Jer 32; 36; 43; 45); así se explica su posición en la Biblia católica, detrás de Jeremías y de las Lamentaciones. En realidad, se trata de una antología de diversos trozos de redacción tardía (probablemente del siglo II a.C.), que han llegado a nosotros solamente en griego. Quizá el salmo penitencial inicial (1,13-3,8) fuera compuesto en hebreo; algunos exegetas piensan que puede suponerse una matriz hebrea o aramea para todas las perícopas que componen la antología. De cualquier forma, se trata de una cuestión de difícil solución.

II. LAS CUATRO PÁGINAS DEL LIBRO. Idealmente podemos pensar que el libro de Baruc puede copiarse en cuatro grandes folios; cada uno de ellos recoge una sección de esta antología de géneros literarios diferentes. La primera página comprendería 1,1-14, y es una especie de *prólogo histórico.* Se trata de una perícopa bastante compleja y artificiosa, redactada en un lenguaje cargado de datos históricos. Parece servir de introducción al texto penitencial que viene a continuación. Por primera vez aparece también la idea de una peregrinación anual de la "diáspora" a Jerusalén.

La segunda página de la antología es, por el contrario, una *liturgia penitencial* (1,15-3,8), un género de enorme éxito en el posexilio, cuando se intentaba interpretar la tragedia del destierro como la consecuencia de la aplicación por parte de Dios de la teoría de la retribución "pecado-castigo". El sufrimiento presente se ve como consecuencia de la participación *in solidum* en el pecado de los padres (cf Esd 9,6-16; Neh 9,6-37; 1,5-11; Is 63,7-64,11; Si 36,1-19; Dan 3,26-45; 9,4-19). Las relaciones bastante claras que nuestro texto presenta con Dan 9,4-19 pueden ser útiles para señalar su fecha de composición. Pero la perícopa resulta muy cargada, construida en una andadura *in crescendo* marcada por repeticiones enfáticas y barrocas. El movimiento estructural de la composición es doble, y comprende una confesión de los pecados (1,15-2,10) y una súplica (2,11-3,8). Los temas son los tradicionales: evocación de los pecados pasados, reconocimiento repetido de la propia culpabilidad, recuerdo de los castigos infligidos por la justicia de Dios, súplica y confianza en las promesas divinas.

La tercera página de la antología contiene más bien un *himno sapiencial* (3,9-4,4). Como Si 24, este himno tiende a identificar la ↗ sabiduría divina con la *tôrah,* "el libro de los mandamientos de Dios, la ley que permanece eternamente" (4,1). Este poema se hizo popular gracias a su uso en la liturgia judía del *Kippur* y en el leccionario cristiano de la vigilia pascual.

La cuarta y última página es una *homilía profética,* inspirada sobre todo en el Segundo Isaías (Is 40,4; 41,19; 42,15-16; 49,11) y relacionada también con los apócrifos *Salmos de Salomón* (siglo II a.C.). En contra de la infidelidad de Israel que conduce a la catástrofe, surge el Señor fiel, llamado con un título bastante extraño en la Biblia: "Eterno" (4,10.14.22.35; 5,2). El horizonte hacia el que se proyecta la homilía es el de Jerusalén inmersa en la "magnificencia de la gloria que te viene de Dios" (5,1), en la alegría, en la paz, en la justicia.

III. LA CARTA DE JEREMÍAS. La Vulgata añade a esta antología una quinta página, que suele titularse la *Carta de Jeremías.* Se trata de una requisitoria antiidolátrica, cuya atribución a Jeremías es fruto de la acostumbrada praxis de la pseudonimia (la referencia a la "carta a los desterrados" de Jer 29). Este escrito parece que ha de colocarse entre el 250 y el 120 a.C. Lejos de la finura del pequeño tratado sobre la idolatría de Sab 13-15 o de la ironía de Is 44,9-20 y de la pasión polémica de Jer 10,3-13, el texto es un escrito apologético bastante sobrecargado, marcado por una especie de estribillo antifonal que, a pesar de sufrir ligeras variantes, se mantiene en este módulo constante: "Por donde se pueden ver que no son dioses. Por tanto, no les tengáis miedo" (vv.14.22.28.39.44. 51.56.64.68).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1309-1340; AUGUSTIN F., *Baruch und das Buch Jeremia,* en "ZAW" 67 (1955) 50-56; LOMBARDI L., *Geremia-Baruc,* Ed. Paoline, Roma 1983[2]; PENNA A., *Baruc,* Marietti, Turín 1953; WAMBACQ B.N., *Les prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19),* en "Bib" 40 (1959) 463-475; ID, *L'unité littéraire de Bar I-III, 8,* en *Sacra Pagina* I, Gembloux 1959, 455-460.

G. Ravasi

BAUTISMO

El bautismo es el acto del nacimiento del cristiano, y tiene, por tanto, una importancia fundamental. Pero uno es cristiano en la medida en que se adhiere por la fe a Cristo y por medio de él comulga con todos los hermanos en la fe. De aquí la importancia que asume en el bautismo la ↗ fe, así como su dimensión eclesial. Todos estos problemas se advierten hoy con agudeza y afectan a no pocos aspectos pastorales; pensemos, por ejemplo, en el bautismo de los niños. Ese bautismo, ¿tiene sentido realmente donde no está suficientemente garantizada una educación en la fe dentro de la familia o en otro ambiente? Y para un adulto, que quiera quizá vivir en la fe, pero la vive aisladamente, ¿no es quizá el bautis-

mo un estímulo a trascenderse y a unirse a la comunidad?

Aunque se trate de problemas típicamente modernos, la Biblia está llena de indicaciones histórico-teológicas, que de alguna forma pueden ayudarnos a resolverlos.

I. LA PRAXIS BAUTISMAL EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA. Ante todo hay que advertir que la praxis del bautismo no sólo está atestiguada desde la época apostólica, sino que es incluso el sacramento del que se habla más en todo el NT. Es esto una señal evidente de su originalidad, precisamente porque habría faltado tiempo para tomarlo prestado de otros ambientes, aunque no pueden negarse ciertas analogías con ritos similares de ablución, usados sobre todo en el mundo judío. Pensemos, por ejemplo, en las diversas abluciones de Qumrán y en el mismo bautismo de Juan, que sólo vagamente recuerda al bautismo cristiano, aunque pudo haber influido en él de alguna manera.

1. TESTIMONIO DE LOS HECHOS. Los Hechos de los Apóstoles demuestran constantemente que el primer paso que hay que dar para ser cristiano es hacerse bautizar, aceptando la fe proclamada por los apóstoles. Así, por ejemplo, después del discurso de Pedro para comentar el suceso de pentecostés, cuando la gente le pregunta qué ha de hacer para salvarse, Pedro responde: "Arrepentíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para el perdón de vuestros pecados; entonces recibiréis el don del Espíritu Santo" (He 2,37-38).

El bautismo está aquí claramente unido a la fe, que exige la conversión de los pecados y produce como fruto una presencia particular del Espíritu. Como se ve, el bautismo no es un gesto aislado, que valga en sí y por sí mismo, sino que está vinculado a todo un conjunto de actitudes espirituales, producidas en parte por él y presupuestas en parte. En cierto sentido es como la síntesis de todos los elementos que constituyen la "novedad" cristiana; sobre todo es fundamental la relación bautismo-fe, que se expresa de nuevo inmediatamente después en el texto recordado, cuando se dice que "los que acogieron su palabra se bautizaron; y aquel día se agregaron unas tres mil personas" (2,41).

También de los primeros creyentes de Samaría se dice que, después de haber escuchado el anuncio de Felipe, "hombres y mujeres creyeron en él y se bautizaron" (8,12). Tras el encuentro del diácono Felipe con el eunuco de la reina Candaces, al que había explicado la profecía de Is 53,7-8, al llegar junto a un manantial, el eunuco le dice: "Mira, aquí hay agua, ¿qué impide que me bautice?... Bajaron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó" (8,36-38). Ni siquiera Saulo se libra de la ley del bautismo (9,19). Pedro bautiza a los de la casa de Cornelio después de haber visto que los signos del Espíritu empezaban ya a manifestarse en aquellos primeros creyentes paganos (10,47-48).

También Pablo, que será el gran teólogo del bautismo, lo practica continuamente en su múltiple actividad misionera. Así, en Filipos bautiza a Lidia, después de que el Señor hubiera abierto "su corazón para que aceptase las cosas que Pablo decía" (16,14-15). Igualmente, en Filipos bautizó al carcelero después de la prodigiosa liberación de la cárcel por obra de un imprevisto terremoto: "Y le anunciaron la palabra del Señor a él y a todos los que había en su casa. A aquellas horas de la noche el carcelero les lavó las heridas, y seguidamente se bautizó él con todos los suyos" (16,32-33).

Aquí, como en el caso anterior, se habla del bautismo conferido a toda la familia; pero siempre está vinculado a la fe, como se deduce del diálogo del carcelero con Pablo y con Silas (16,30-31). La referencia a la familia, que incluye normalmente también a los pequeños, según algunos (J. Jeremias, O. Cullmann, etc.) es un buen indicio del bautismo concedido a los niños, que muy pronto se hará práctica común en la Iglesia (siglo II).

También en Corinto, después de la predicación de Pablo, "Crispo, el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su familia; y muchos de los corintios que habían oído a Pablo creyeron y se bautizaron" (18,8). En Éfeso, habiéndose encontrado con algunos discípulos que habían sido bautizados sólo en "el bautismo de Juan", les invitó a hacerse bautizar "en nombre" de Cristo: "Al oírlo, se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo les impuso las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar" (19,4-6).

2. BAUTISMO Y PROFESIÓN DE FE. De todo lo dicho resulta evidente que el bautismo es el rito que presupone e inicia, al mismo tiempo, en la fe cristiana, de la que es la proclamación pública, y constituye además un compromiso a vivirla delante de los demás. La predicación del evangelio incluye también el anuncio del bautismo como sacramento para significar y producir la novedad cristiana.

A la luz de cuanto venimos diciendo se puede comprender lo que Pablo escribe a los corintios —indignado al ver que estaban divididos entre sí y que algunos declaraban que pertenecían a él— y que parece disminuir la importancia del bautismo: "Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, excepto a Crispo y a Gayo. Así nadie puede decir que fuisteis bautizados en mi nombre... Pues Cristo no me mandó a bautizar, sino a evangelizar..." (1Cor 1,14-17).

Se trata indudablemente de una afirmación hiperbólica, que quiere resaltar la primacía de la evangelización, de la que el bautismo es, sin embargo, la coronación. Por otra parte, hay en ese texto una frase que puede ayudarnos a comprender por qué se expresó Pablo de esta manera: "Nadie puede decir que fuisteis bautizados en mi nombre" (v. 15).

Más de una vez, en el libro de los Hechos, se dice que el bautismo se administraba "en el nombre de Jesucristo" (2,38; etc.); es una frase más bien genérica y sobre la cual disputan los exegetas. Algunos la han interpretado como si se tratara de la fórmula con que se administraba el bautismo; otros como si quisiera decir: "por la autoridad que viene de Cristo". En relación con el texto de Pablo ("nadie puede decir que fuisteis *bautizados en mi nombre"),* esta fórmula parece significar más bien casi una especie de apropiación espiritual, que el apóstol niega, ya que él es sólo un administrador del sacramento, mientras que para Cristo la cosa es verdadera en el sentido de que el bautismo consagra efectivamente a él, convirtiendo al cristiano en una especie de propiedad suya.

La única diferencia es que en 1Cor 1,15 se dice "*en* mi nombre" (EIS *tò emòn ónoma),* mientras que en He 2,38 se dice "*sobre* el nombre (EPÌ *tō̂ onómati)* de Jesucristo", y en He 10,48 "*en* el nombre (EN *tō̂ onómati)* de Jesucristo".

Pero por todo el conjunto parece que las tres preposiciones no cambian el sentido de las cosas; no son más que variantes para decir que el bautismo une a Cristo y "consagra" misteriosamente a él y no a un hombre, aunque sea tan grande como Pablo.

3. JESÚS EN EL ORIGEN DEL BAUTISMO CRISTIANO. Precisamente porque el bautismo guarda una relación muy particular con Cristo y porque se practicó desde el comienzo de la experiencia cristiana, estamos obligados a pensar que se deriva directamente de Cristo. Es posible encontrar huellas de ello en varios pasajes de los evangelios, aun admitiendo que sufrieron algunos retoques a la luz tanto de la fe pospascual como de la praxis litúrgica posterior.

En este sentido son significativas las conclusiones de los dos primeros sinópticos, donde el bautismo forma parte esencial del mandato universal confiado por Jesús a sus apóstoles: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado se salvará, pero el que no crea se condenará. A los que crean les acompañarán estos prodigios: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas" (Mc 16,15-18).

El mandato misionero en Mateo, aunque es sustancialmente igual, tiene también notables diferencias: "Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,18-20).

Me parece que en estos dos textos es fundamental tanto la "predicación" de la fe, sin limitación geográfica y mucho menos de raza ("Id por todo el mundo y *predicad el evangelio a toda criatura"),* como su aceptación. Pero junto a la fe se exige el bautismo, que no puede ser solamente una ratificación externa de la fe, sino algo más profundo, que realiza lo que significa en su rito externo.

Y eso "más profundo" debería estar precisamente en la palabra que sólo nos refiere san Mateo, recogiéndola probablemente de la praxis litúrgica de su tiempo: "Bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"; allí "en el nombre" no significa simplemente "con la autoridad", sino más bien consagrándolos y casi insertándolos en el seno del misterio trinitario, como parece señalar también la preposición de movimiento (EIS *tò ónoma).* Si la fe es la aceptación del misterio, el sacramento es la introducción total en el misterio trinitario, en donde todo es asombro y maravilla.

En este sentido, como indicación de esta novedad de relaciones con el Dios-Trinidad, no tiene por qué sorprender el conjunto de "signos" que menciona Marcos y que acompañarán "a los que crean": hablar lenguas nuevas, echar a los demonios, etc. ¿No pueden significar, a modo de ejemplo, la "novedad" que surge en la historia mediante la fe y el sacramento? Y la promesa de Cristo de "estar" con los "suyos" todos los días hasta el fin del mundo, ¿no podría aludir al hecho de que, sobre todo mediante el bautismo "en el nombre" de la Trinidad, él está presente y operante en el corazón de sus fieles?

II. EL BAUTISMO DE JUAN Y EL BAUTISMO CRISTIANO. En este punto también es posible ver la diferencia que hay entre el bautismo cristiano y el de Juan, que era un simple rito externo, aunque con un simbolismo purificatorio que podía captar fácilmente la gente como una invitación a una renovación interior. Es lo que nos indica expresamente el evangelio de Marcos: "Juan Bautista se presentó en el desierto bautizando y predicando un bautismo *para la conversión* y el perdón de los pecados" (Mc 1,4).

Pero la suya era sólo una fase transitoria, en espera de la definitiva, en la que habría de darse el don del Espíritu: "Detrás de mí viene el que

es más fuerte que yo... Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará en el Espíritu Santo" (vv. 7-8). En Mateo se añade "y fuego" (3,11), acentuando la dimensión escatológica del bautismo, pero también la transformación interior que éste realiza, purificadora como el fuego, a lo que se añade la fuerza del Espíritu que Cristo dará a los suyos en plenitud.

Y el / Espíritu es el don del Padre y del Hijo; por eso el bautismo cristiano se convierte no sólo en comunión con el misterio trinitario, sino también en expresión del dinamismo de la gracia que dimana de él.

III. LA DOCTRINA DEL BAUTISMO EN EL EVANGELIO DE JUAN. También la tradición joanea, aunque recogiendo diversos materiales, confirma la presencia particular del Espíritu en el bautismo cristiano. Esto es lo que declara el Bautista al ver a Jesús que acude a hacerse bautizar: "Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Sobre el que veas descender y posarse el Espíritu, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Yo le he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios" (Jn 1,33-34). El agua seguirá siendo indispensable por su carácter significativo de purificación y de fecundación vital, pero lo determinante será el Espíritu. Y es precisamente en fuerza del Espíritu, que es don de Cristo, como los futuros bautizados participarán de lo que es típico de Cristo, esto es, de su filiación divina. Es lo que nos dirá más ampliamente san Pablo.

Pero, por lo demás, es lo que nos enseña también san Juan en el diálogo de Jesús con Nicodemo, en donde el maestro divino hace por lo menos cuatro afirmaciones, bastante importantes, ligadas todas ellas entre sí.

1. EL BAUTISMO COMO RENACER DE LO ALTO. La primera es que para entrar en el reino de Dios, hay que "nacer" de nuevo: "Te aseguro que el que no nace de lo alto *(ánōthen,* que puede significar también "de nuevo") no puede ver el reino de Dios" (Jn 3,3). La idea fundamental es la de un nuevo "nacimiento", que deriva su fuerza sólo del poder de Dios ("de lo alto"). No tiene nada en común con el nacimiento natural, sino que produce también, en cierto sentido, una nueva vida, como se dice (en el prólogo) de los que han "acogido" en la fe al Hijo de Dios hecho carne (1,13).

A continuación, ante la dificultad de Nicodemo de aceptar esto, como si se tratase de volver al seno maternal, Jesús especifica cuáles son los elementos que entran en juego en este proceso de regeneración: "Te aseguro que el que no nace *(ghennēthê)* del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (3,5). Lo decisivo es el Espíritu, como se deduce también de los versículos siguientes, pero ligado al elemento material del agua con toda su fuerza evocativa de purificación, de frescor, de vitalidad.

Puede ser, como sostienen algunos autores (p.ej., I. de la Potterie), que el término "agua" haya sido añadido posteriormente para indicar dónde y cómo se verifica en concreto el nuevo nacimiento, es decir, en el bautismo. De todas formas queda en pie el hecho de que, por la fuerza del Espíritu que actúa en el signo del agua, el cristiano renace a una vida nueva, la cual tiene incluso moralmente unas exigencias nuevas, como sigue declarando Jesús: "Lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del Espíritu es espíritu" (v. 6).

La tercera afirmación de este párrafo es que únicamente la fe permite no solamente captar estas realidades, sino apropiárselas. Es lo que Jesús declara a Nicodemo, que le pregunta sobre "cómo" puede suceder esto: "Te aseguro que hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que he-

mos visto, y, a pesar de todo, no aceptáis nuestro testimonio" (vv. 10-11). Todo consiste en la capacidad de aceptar el testimonio de Jesús, que anuncia solamente lo que él ha visto y conoce.

2. EL BAUTISMO NACE DE LA CRUZ. Finalmente, Jesús revela dónde está la fuente de la eficacia del bautismo, con el que se nos da el Espíritu: su pasión y muerte, que no son tanto una derrota como su glorificación. He aquí por qué inmediatamente después habla de la necesidad de ser "levantado" también él (vv. 14-16), como la serpiente de bronce en el desierto (cf Núm 21,8ss). Jugando con el doble sentido de *ypsóō,* que quiere decir tanto "levantar" físicamente (en la cruz) como "exaltar", es decir, glorificar, Jesús presenta la muerte de cruz como la exaltación suprema de su amor, y por eso mismo capaz de salvar. El bautismo saca toda su fuerza de la muerte en la cruz, donde se expresa el punto más alto del amor de Cristo a los hombres, y que el bautizado tiene que reexpresar a su vez en su propia vida. Parece ser que alude a esto aquella misteriosa salida de "sangre y agua" que brotó del costado herido de Cristo en la cruz (Jn 19,34); en efecto, según la interpretación más común, se aludiría a la eucaristía y al bautismo como frutos producidos por el árbol de la cruz.

IV. EL BAUTISMO EN LA DOCTRINA DE SAN PABLO. Aquí enlazamos inmediatamente con san Pablo, que centra toda su teología del bautismo en la muerte y resurrección del Señor, de la que es signo sacramental.

1. EL BAUTISMO COMO ASIMILACIÓN A LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL SEÑOR. Es fundamental en este sentido el pasaje de la carta a los Romanos donde el apóstol afirma solemnemente que el bautismo nos asimila al misterio de la muerte y resurrección del Señor: "¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida. Pues si hemos llegado a ser una sola cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida. Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no seamos ya esclavos del pecado..." (Rom 6,3-6).

En este texto hay dos afirmaciones de especial importancia. La primera es que verdaderamente, de manera misteriosa, el bautismo nos hace participar de la muerte, sepultura y resurrección del Señor. Sigue siendo un misterio cómo se hace esto. Pero creo que se puede pensar en una comunicación con efectos salvíficos de aquel gesto supremo de amor: no es la reproducción en nosotros de aquellos hechos, sino la apropiación, en virtud del sacramento, de su densidad salvífica.

Pero esto supone —y es ésta la segunda afirmación— que, en virtud de esta participación, se da en el cristiano una transformación moral: un continuo morir al pecado, para "caminar en novedad de vida", iniciando ya desde ahora ese proceso de transformación que culminará con la resurrección de nuestro propio cuerpo. Obsérvese ese futuro: "Si hemos llegado a ser una sola cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo *seremos* por una resurrección parecida" (v. 5).

Quizá en este clima de exaltación del bautismo es cómo se practica-

ba en Corinto un extraño "bautismo por los muertos" (1Cor 15,29), como para garantizar a los que habían muerto antes de recibirlo una especie de salvoconducto para la resurrección final.

Así pues, el bautismo es como la síntesis de nuestro ser de cristianos, que nos marca hasta la resurrección final, poniendo en movimiento todos los mecanismos de nuestra actuación moral. No hay que olvidar que todo esto está bajo el signo de la fe, que constituye el núcleo de toda la carta a los Romanos.

2. EL BAUTISMO NOS HACE HIJOS DE DIOS. Este tema vuelve a tratarse en la carta a los Gálatas, para decir que el bautismo, no separado nunca de la fe, al insertarnos en Cristo, nos hace a todos hijos de Dios, que deben, sin embargo, intentar reproducir en sí su fisonomía; el texto habla de "revestirse" de Cristo: "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; pues los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno *(eîs)* en Cristo Jesús" (Gál 3,26-28).

Por el contexto es evidente que el bautismo, unido siempre a la fe, produce en nosotros tres efectos: nos hace "hijos de Dios" a través de Cristo, que es el único Hijo verdadero; nos hace "revestirnos" de él, expresión sugestiva para decir que hemos de asimilarlo de tal manera que lo sepamos reexpresar en nuestras acciones; suprime todas las diferencias de raza, de cultura, de sexo, para hacer de todos nosotros un "solo ser" nuevo en Cristo. Tal es el sentido del término griego *eîs* (=una sola persona), que es masculino: el bautismo es el que forma la comunidad eclesial, eliminando todos los elementos discriminatorios.

Inmediatamente después, san Pablo hace ver las metas ulteriores que exige y propone nuestra adhesión a Cristo en el bautismo: "Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la condición de hijos adoptivos. Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba!,* ¡Padre! De suerte que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por la gracia de Dios" (4,4-7).

El bautismo vuelve a crearnos y nos reconstruye a la manera trinitaria: entrando en contacto con Cristo, nos hacemos hijos del Padre, que nos da su Espíritu.

3. EL BAUTISMO COMO NUEVA CIRCUNCISIÓN. La realidad del bautismo es el presupuesto de todas las exigencias morales que Pablo propone a sus cristianos, los cuales tienen que vivir dignamente como miembros del pueblo de Dios. Quizá por esto lo presenta también como una forma de circuncisión, viendo en semejante expresión, que recuerda la antigua práctica judía, no sólo una nueva forma de agregación al nuevo Israel que es la Iglesia, sino también una voluntaria consagración al bien, arrancando de nosotros mismos toda raíz de mal.

En la carta a los Colosenses, después de haber dicho que los cristianos son como llenados de Cristo por la fe, continúa: "En él también fuisteis circuncidados con una circuncisión hecha no por la mano del hombre, sino con la circuncisión de Cristo, que consiste en despojaros de vuestros apetitos carnales. En el bautismo fuisteis sepultados con Cristo, habéis resucitado también con él por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos" (Col 2,11-14).

Es evidente la vinculación que establece el apóstol entre la circuncisión y el bautismo en este lugar, no ya para reproducir esa circuncisión con un rito distinto, sino para aplicar su simbolismo a la realidad nueva introducida por Cristo: hay algo que debe ser cortado y echado de nosotros, es decir, nuestras culpas; se produce en nosotros una especie de muerte ("fuisteis sepultados con Cristo"); se realiza una vida nueva resucitando con Cristo. Nótese además que todos estos hechos no se expresan en futuro, sino en pretérito ("habéis resucitado", etc.): señal de que expresan una realidad ya en acto. El bautizado vive ya la dimensión escatológica de su fe, aunque no se haya desvelado ésta todavía.

Es lo que se percibe con mayor evidencia todavía cuando, poco después, Pablo exhorta a aquellos cristianos: "Por consiguiente, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Vosotros habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios..." (Col 3,1-4). También aquí aparece de forma explícita la dialéctica muerte y resurrección, como una realidad ya operante; lo que pasa es que ahora en la vida del cristiano tiene que aparecer más este misterio de muerte y de "ocultamiento" en Cristo, que dice superación del pecado, para que a su debido tiempo se manifieste en plenitud la "gloria" de la futura resurrección.

4. EL BAUTISMO COMO LAVATORIO. Siguiendo en el terreno de los escritos paulinos (o en los que se le atribuyen de alguna manera), nos parece muy importante el testimonio de la carta a Tito que, de hecho, aunque con términos nuevos, se mueve en la línea de la enseñanza expuesta hasta ahora: "Pero Dios, nuestro salvador, al manifestar su bondad y su amor por los hombres, nos ha salvado, no por la justicia que hayamos practicado, sino por puro amor, mediante el bautismo regenerador y la renovación del Espíritu Santo, que derramó abundantemente sobre nosotros por Jesucristo, nuestro salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la vida eterna, tal y como lo esperamos" (Tit 3,4-7).

Haciendo remontar todo el misterio de nuestra salvación a la bondad y a la misericordia del Señor y no a nuestras pretendidas obras de justicia, el autor afirma que esto se ha verificado en el signo sacramental del bautismo, el cual ha realizado verdaderamente con el simbolismo del rito la regeneración del cristiano; se trata de un lavatorio *(loutrón)*, que debe purificar y limpiar, pero también de una especie de germen de vida que nos regenera, separándonos de nuestra vida anterior, y nos renueva dándonos el don del Espíritu, que es Espíritu de novedad y de vida. Todo esto es ya realidad, pero espera su maduración en la vida eterna; por eso somos "herederos de la vida eterna, tal y como lo esperamos" (v. 7). Una vez más, el bautismo aparece con toda su riqueza de significado, con la realidad de sus efectos salvíficos, pero también con su falta de plenitud es signo de un "más allá", que todavía está por venir.

Otra referencia al bautismo como lavatorio la tenemos en Ef 5,26 en donde, al hablar de la Iglesia, se dice que Cristo se entregó a ella "a fin de purificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra". Dado el contexto nupcial, es casi seguro que se aluda aquí al baño ceremonial que la novia tenía que hacer para prepararse al matrimonio.

Para la Iglesia, esposa de Cristo, este baño es el bautismo: la "palabra" que la acompaña aludiría a la profesión de fe, que el catecúmeno pro-

nunciaba solemnemente en aquella ocasión.

El tema del bautismo como lavatorio no sólo del cuerpo, sino sobre todo del corazón, lo tenemos también en Heb 10,22, donde se dice que, teniendo a Cristo como sumo sacerdote, podemos ahora acercarnos a Dios "con un corazón sincero, con fe perfecta, purificados los corazones de toda mancha de la que tengamos conciencia, y el cuerpo lavado con agua pura".

V. EL BAUTISMO EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO. Antes de concluir, nos gustaría recordar algunas alusiones al bautismo que aparecen en la primera carta de Pedro, que algunos autores (P. Boismard, etc.) consideran incluso, al menos en los cuatro primeros capítulos, como una especie de catequesis pascual, dirigida sobre todo a los recién bautizados, que son llamados "niños recién nacidos" (2.2).

1. EL BAUTISMO COMO "ANTITIPO" DEL DILUVIO. El texto más explícito es aquel donde el autor —después de introducir una referencia a una bajada misteriosa de Cristo a los infiernos para "anunciar la salvación incluso a los espíritus que estaban en prisión y que se habían mostrado reacios a la fe en otro tiempo, en los días de Noé, cuando Dios esperaba con paciencia mientras se construía el arca, en la cual unos pocos, ocho personas, se salvaron del agua" (3,19-20)— se basa precisamente en el diluvio para decir que el bautismo estaba de alguna manera prefigurado en aquel dramático suceso de destrucción y de salvación al mismo tiempo: "Esa agua" presagiaba (era *antítypon)* el bautismo, que ahora os salva a vosotros, no mediante la purificación de la inmundicia corporal, sino mediante la súplica hecha a Dios por una conciencia buena, la cual recibe su eficacia de la resurrección de Jesucristo, el cual, una vez sometidos los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios" (3,21-22).

Es evidente que aquí se toma del diluvio, como fuerza simbólica, no sólo el recuerdo del agua, sino también su capacidad de salvación para las ocho personas encerradas en el arca que se salvaron *(diesṓthēsan),* pero no su fuerza destructora. Además, se explica también así con mayor claridad en qué consiste esa "salvación" (*sṓzei,* salva): no se trata de una purificación de las inmundicias del cuerpo, sino de la creación de una "conciencia buena" para con Dios, que se manifestaba en el interrogatorio inicial (*eperṓtēma,* pregunta) con que se introducían en el bautismo los catecúmenos, precisamente para responsabilizarles de lo que hacían. Era una "nueva creación" lo que entonces empezaba para el recién bautizado, una especie de "antidiluvio": la salvación, en lugar de la destrucción (diluvio).

Todo esto es posible en virtud de la resurrección de Cristo, el cual, "sentado a la diestra del Padre", puede comunicar su vida inmortal a los que creen en su nombre. Todo bautizado debe vivir como resucitado, dominando, lo mismo que Cristo, todas las "potestades" del mal y del pecado (v. 22). En cierto sentido podemos decir que el bautizado pertenece ya al mundo futuro, aun viviendo en el presente eón, hecho de malicia y de pecado.

2. EL BAUTISMO Y EL SACERDOCIO UNIVERSAL. En la misma carta tenemos otra alusión al bautismo, aun cuando no aparezca este nombre, con toda la riqueza de vida nueva, de exigencias morales, de compromiso para construir la "casa de Dios"; se trata del párrafo en que

el autor habla del sacerdocio de los fieles: "Desechad toda maldad, todo engaño y toda clase de hipocresía, envidia o maledicencia. Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual no adulterada, para que alimentados con ella crezcáis en orden a la salvación, ya que habéis experimentado qué bueno es el Señor. Acercaos a él, piedra viva, rechazada por los hombres, pero escogida y apreciada por Dios; disponeos, como piedras vivientes, a ser edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales agradables a Dios por mediación de Jesucristo" (2,1-5).

La imagen del "niño recién nacido" recuerda la idea de inocencia, de sencillez, de abandono confiado, de docilidad; el bautizado debe poseer esta actitud no sólo en los comienzos, sino durante toda su vida. Además, fundamentalmente se trata de la docilidad a la palabra de Dios, expresada aquí por la imagen de la leche, que el niño desea ardientemente para su nutrición y su crecimiento.

El bautismo, por otra parte, no es una realidad aislada, sino una construcción en Cristo, junto a los demás creyentes, para formar un templo espiritual, donde puedan ofrecerse a Dios los sacrificios espirituales que constituyen las buenas acciones y la santidad de la vida, de la que Cristo no sólo es maestro, sino sobre todo modelo insuperable.

El "sacerdocio de los fieles", que representa la forma más radical de consagración a Dios y exige una revaloración del laicado dentro de la Iglesia, se da en el bautismo, que encuentra allí su raíz (cf también 2,9-10) y abre a todos un amplio espacio de trabajo en la viña del Señor. Volviendo al bautismo, con todo lo que éste significa y da, es como la Iglesia advertirá el deber de valorar los carismas de todos, sin encerrarse ya en clericalismos anacrónicos. La recuperación del bautismo es la obra más urgente en el rejuvenecimiento de toda la pastoral de la Iglesia de nuestros días.

BIBL.: AA.VV., *Il Battesimo,* en "Parole di vita" 4 (1973); AA.VV., *Il Battesimo. Teologia e pastorale,* Elle Di Ci, Turín 1970; BARTH G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca 1986; BEARLY-MURRAY G. R., *Baptism in the New Testament,* Exeter 1972; BOISMARD P., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* en RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; ID, *La typologie baptismale dans la première épître de St. Pierre,* en *Vie Spirituelle* 3 (1956) 339-352; BÜCHSEL F., REGNSTORF K.H., *ghennáō,* en *GLNT* II, 1966, 397-424, CARIDEO A., *Il midrash paolino di 1 Cor 10,1-22,* en Rivista Liturgica 5 (1980) 622-641; CULLMANN O., *Les sacrements dans l'évangile johannique,* París 1951; DACQUINO P., *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia,* Elle Di Ci, Turín 1970; GIORGI A., *Les textes du Nouveau Testament sur le Baptême,* en "Lumière et Vie" 26 (1956) 153-164; GUILLET J., *De Jesús a los sacramentos,* Verbo Divino, Estella, 1987; LOHFINK G., *El origen del bautismo cristiano,* en "Selecciones de Teología" 16 (1977) 227-236; HOUSSIAU A., GIBLET J., *Le Baptême, entrée dans l'existence chrétienne,* Facultés univers. St. Louis, Bruselas 1983; MANRIQUE A., *Teología Bíblica del Bautismo,* en *Escuela Bíblica,* Madrid 1977; MARTELET G., *Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor 10,1-11,* en "RSR" 44 (1956) 323-356, 515-560; MOLLAT D., *Symbolismes baptismaux chez St. Paul,* en "Lumière et Vie" 26 (1956) 74-76; OEPKE A., *báptō,* en *GLNT* II, 1966, 41-88; ID, *lúō,* en *GLNT* VI, 1970, 793-830; RUFFINI E., *Il Battesimo nello Spirito,* Marietti, Turín 1975.

S. Cipriani

BELLEZA

I. BELLEZA Y BONDAD. La lengua hebrea carece de un término adecuado para expresar el concepto de belleza en sentido estético. Por eso es verdad que "en conjunto el problema de lo bello no suscita interés en el pensamiento bíblico" (*GLNT* V, 28). Pero esto no significa que en la Biblia falte todo tipo de gusto por la belleza, bien sea en el campo de la naturaleza, bien en el del arte. Significa solamente que se atiende más a la bondad intrínseca de las personas, de las acciones y de las cosas que a su aspecto exterior, y que, por tanto, en la búsqueda de la verdadera concepción de la belleza hemos de atender más a los conceptos expresados que a las palabras [/ Biblia y cultura].

1. EL VOCABULARIO. En los índices de correspondencias que hay al final de algunos diccionarios se puede ver cómo de hecho remiten los autores al menos a cinco vocablos que de una manera o de otra se relacionan con lo que llamamos bello en sus diversas acepciones. Entre ellos merecen especial atención dos adjetivos. El primero, *yafeh* (con el verbo y el sustantivo respectivos), se refiere en general al aspecto exterior que ofrece deleite y felicidad, y se aplica tanto a las personas como a las cosas (Gén 12,11; 1Re 1,2; Jer 11,16...). El segundo, *tôb,* equivale fundamentalmente a "bueno", y en su forma sustantivada también al "bien" o a la "bondad" en abstracto. Puesto que el ámbito semántico de este adjetivo y de sus derivados es muy amplio (aparece 741 veces en el TM) y abarca casi todos los campos del ser, desde Dios hasta las cosas y el hombre con sus acciones y sus comportamientos morales, "el término es traducido —atendiendo al contexto— por medio de diversos adjetivos, y no sólo por medio de 'bueno': agradable, satisfactorio, gustoso, útil, funcional, recto, hermoso, bravo, verdadero, benigno, bello, correcto, hábil, etc." (*DTAT* I, 903).

En los LXX se traduce generalmente por *agathós,* "bueno", pero también por *kalós,* "bello", y *jrestós,* que fundamentalmente significa "útil"; pero también en los LXX se le traduce a veces por "gentil, agradable, suave, dulce, benigno, clemente". Sin embargo, es válido que en griego, como por lo demás en hebreo y en las mismas lenguas modernas, lo bello está muchas veces íntimamente ligado a lo bueno y a veces se identifica con él, especialmente en los juicios de índole ética y hasta estética, comprendiendo en sí muchos aspectos de diversa naturaleza.

2. LA ESTÉTICA BÍBLICA. Si nos fijamos en algunos textos aislados, podríamos decir que el antiguo Israel no sentía gran aprecio por el producto bello del hombre, limitándose a contemplar lo que ya existe en la naturaleza. Por ejemplo, los altares erigidos en honor de la divinidad tenían que ser de piedra tosca sin labrar (Éx 20,25; Dt 27,6), y estaban severamente prohibidas las imágenes de cualquier tipo (Éx 20,4; Dt 4,16-18), ya que —como se explica— Dios no se manifestó nunca bajo una forma humana (Dt 4,12-15). Es evidente que la razón de esta prohibición era de naturaleza esencialmente religiosa, al estar dictada por el temor de que el pueblo simple pudiera caer en la idolatría, a semejanza de los demás pueblos (Éx 20,5; Dt 5,9), como sucedió realmente en varias ocasiones, empezando por el becerro de oro fabricado por Aarón en el desierto en ausencia de Moisés (Éx 32,1-7), hasta la serpiente de bronce levantada igualmente en el desierto (Núm 21,6-9), pero que el rey Ezequías tuvo que quitar del templo precisamente porque se había convertido en objeto de culto idolátrico.

La enseñanza bíblica, más en ge-

neral, aunque puede parecer que no se interesa directamente por el problema de la belleza y que incluso es contraria a ella, en realidad se inspira en principios altamente formativos, que merecen tomarse en consideración. En sustancia, tiende a trascender las limitaciones del hombre y del mundo en el cual ha sido puesto por Dios, para remontarse directamente hasta la fuente misma de la belleza. De esta manera se advierte al hombre que no se deje seducir ni absorber por lo que es limitado, efímero y caduco, sino que vaya más allá de la realidad y de la apariencia de las cosas, para llegar a contemplar sólo el poder, la gloria y el esplendor de quien las ha creado y le ha dado a él el poder de utilizarlas (cf Sal 8; 104; etcétera).

3. LA FUENTE DE LA BELLEZA. Con la intención de mostrar que Dios es autor de todo lo que existe, en su totalidad o globalidad, el relato sacerdotal de la creación pasa revista a las diversas obras realizadas por él, distribuyéndolas dentro del esquema de los seis días laborables, al final de cada uno de los cuales se dice, a modo de estribillo: "Vio Dios que era bueno" (Gén 1,4.12.18.21.25). Luego, al final del sexto día, se añade: "Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien" (1,31). Consideradas de parte de Dios, estas palabras suenan como la expresión de complacencia por la exacta correspondencia de todas las cosas a su proyecto creativo; pero por parte del hombre que las escribió son como un himno de alabanza por el mundo creado, que en su magnificencia revela el orden, la armonía y la belleza que les imprimió el Creador. Así pues, con razón los LXX, sin apartarse del concepto original, en todos los textos indicados tradujeron el hebreo *tôb* por *kalón,* que, referido a las cosas o a las personas, significa precisamente "bello" en cuanto ordenado, sin defectos, proporcionado y armonioso en todas sus partes.

Contemporáneamente los traductores griegos introdujeron en el texto sagrado el término *kósmos,* tanto en el significado propio de ornamento (incluso moral) (Éx 33,5-6; 2Sam 1,24; Jer 2,32...) como para indicar el conjunto (lit. "el ejército") de los astros que adornan el cielo (Gén 2,1; Dt 4,19; 17,3; Is 24,22; 40,20), acercándose en este último caso al uso clásico, que había encerrado en este término la idea de orden, de unidad y de belleza existentes en el mundo creado, llamado precisamente cosmos. Vemos así cómo en la época helenista el Sirácida canta expresamente no sólo a Dios, que ha dispuesto en el cosmos con orden "las maravillas de su sabiduría" (Si 42, 21), sino también la belleza del universo, tanto en su conjunto como en sus diversos elementos: el sol, la luna y las estrellas, que con su esplendor forman la belleza y el adorno del cielo (43,1-10); el arco iris, "hermoso en su esplendor" (43,11); la nieve —"los ojos se maravillan de la belleza de su blancura, el corazón se extasía al verla caer" (43,11)—; la lluvia, el viento y la inmensidad del mar (43,20-26); pero todo ello visto como obra de Dios y manifestación de su gloria y, por tanto, como motivo para glorificarlo por encima de todas las cosas (43,27-33).

De forma análoga, aunque en un tono menos lírico y más filosófico, el autor del libro de la Sabiduría (13,1-9) reconoce de buen grado que los idólatras que adoran los elementos más brillantes de la naturaleza pueden verse engañados en su búsqueda de Dios, puesto que mientras que buscan alcanzarlo a través de la creación, se equivocan y se dejan seducir por su belleza exterior, con la convicción de que sólo es bello lo que se ve con los ojos del cuerpo (vv. 6-7). A

pesar de ello, se siente igualmente en la obligación de condenarles, ya que por las obras visibles no supieron reconocer a su hacedor (v. 1; cf Rom 1,19-20). Por su profundo significado, este texto merece que se lo lea en una traducción casi literal: "Si, encantados por su belleza, esas cosas han sido confundidas con dioses, piensen cuánto mejor que ellas es el Señor, puesto que es el autor mismo de la belleza el que las ha creado. Y si se asombraron de su poder y energía, deduzcan cuánto más poderoso es el que las ha formado. Realmente, desde la grandeza y belleza de las criaturas se contempla a su autor" (vv. 3-5).

No cabe duda de que algunos de estos conceptos, ligados a la belleza, reflejan la influencia del ambiente helenista en que fueron madurando y de la que se deriva también la admiración por la alternancia armoniosa de los elementos constitutivos del universo (19,18), y sobre todo por las obras de arte producidas por el hombre (14,19). Pero fundamentalmente hay que relacionarlos con la tradición bíblica más antigua, la cual, atendiendo más al dinamismo y a la fuerza de las cosas que a sus colores, había visto siempre en el mundo y en sus elementos un motivo para cantar la grandeza, el poder y la magnificencia de su Creador (Sal 89,6-14; Is 40,28; 45,7-9; Jer 32,17-19; Sab 11, 21-22).

II. SU REFLEJO EN EL MUNDO. Generalmente en la Biblia no se encuentran páginas impregnadas de gran lirismo inspirado por la belleza de las cosas, como las hay, por el contrario, en gran parte de la literatura clásica y romántica. Pero esto no significa que los autores sagrados no tuvieran sensibilidad ante los espectáculos que ofrece la naturaleza a la contemplación del hombre ni hacia el encanto que suscitan tantos seres del mundo vegetal y animal. Basta con saber leer entre líneas y más allá de las palabras para descubrir, por ejemplo, cuánto asombro y admiración se deducen de ciertos textos que evocan los principales fenómenos del mundo atmosférico (cf Job 36,27-38,38; Si 42,14-43,33) o que invitan a todos los seres a bendecir y a celebrar al Señor que los ha creado (Sal 148, 1-12; Dan 3,52-90).

1. EL CIELO, EL SOL Y LA LUNA. Quizá no haya un módulo más frecuente que aquel con que se expresa el señorío de Dios sobre el cielo. Si muchas veces se dice que Dios habita o tiene su trono en el cielo o que es el Dios del cielo, y en tiempos más recientes se llega a llamarlo simplemente "cielo" (1Mac 3,18; 4,10.24.55; 2Mac 7,11; Mt 21,25; Lc 15,18.21...), no es sólo porque se piense en su altura o en su lejanía, sino también porque se contempla su inmensidad y su belleza. Por esto el salmista puede cantar: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos", prosiguiendo a continuación con la celebración del Señor, que en él ha puesto como principal ornamento el sol, el cual, radiante como un esposo, sale de su alcoba y como un valiente guerrero recorre los caminos del cielo desde un extremo al otro (Sal 19,2.6-7).

Junto con el sol, también la luna y la aurora se celebran por su brillante esplendor y se convierten en símbolo y parangón inapreciable de belleza, como para la esposa del Cantar, "que avanza cual la aurora, bella como la luna, distinguida como el sol" (6,10). La aurora en especial, que en oriente es mucho más sugestiva que el ocaso, es admirada por su esplendor (Job 3,9; 38,12; 41,10) y vista como una invasión de luz que se derrama sobre los montes (Jl 2,2). Al salmista le gustaría prevenir y "despertar a la

aurora" para poder cantar la gloria del Señor en su templo al amanecer el nuevo día (Sal 57,9); y como anonadado ante la infinitud del poder y de la ciencia de Dios, reconoce que no podría escapar de la presencia de su espíritu ni siquiera liberándose con las alas de la aurora para alcanzar los últimos confines de la tierra (Sal 139,9). Llegará el día en que Dios vendrá a visitar a su pueblo, y entonces la luz de la salvación "surgirá como la aurora" (Is 58,8); "entonces la luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol será siete veces más fuerte" (Is 30,26); y para los que hayan honrado al Señor despuntará también "el sol de justicia", que con sus rayos luminosos y benéficos hará desaparecer toda su aflicción (Mal 3,20).

2. LAS PLANTAS Y LOS ANIMALES. En un mundo de cultura eminentemente agrícola y ganadera como el de la Biblia, no podían escapar a la observación del hombre la elegancia y la esbeltez de algunas cosas, en las que encontraba deleite y complacencia. Ya en el segundo relato de la creación, al querer señalar el estado de felicidad original en que Dios quiso crear al hombre, se lee que "el Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y en él puso al hombre que había formado; el Señor Dios hizo germinar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y apetitosos para comer" (Gén 2,8-9), haciendo luego correr ríos de agua perenne, para que pudiesen llevar su savia vital. También del árbol prohibido se indica que la mujer vio "que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría" (Gén 3,6).

En estas alusiones se vislumbra un sentido de admiración teñida de nostalgia, fácilmente comprensible en un país en gran parte árido como Palestina. Por eso, para señalar la fastuosidad de algunos soberanos y el gozo de vivir, se habla muchas veces de jardines llenos de flores y de plantas de todo género, adornados con gusto y refinamiento (Qo 2,5; Cant 4,12.13.16; Ez 28,13; 31,8-9), mientras que para expresar el gozo y la felicidad que acompañan al resurgimiento de Jerusalén desde sus ruinas el profeta llega a decir que dicha ciudad será como un nuevo Edén y "como el jardín del Señor" (Is 51,3). Además, es sabido cómo para describir la vitalidad y la fecundidad benéfica de la sabiduría, en la página central del Sirácida se evocan las plantas más bellas de la flora palestina, desde las más imponentes como el cedro hasta las más humildes como la rosa de Jericó, con sus hojas exuberantes, sus flores y sus frutos, como símbolo del precioso gozo espiritual que la sabiduría misma asegura a quienes la cultivan (Si 24,12-17). Hay que recordar, finalmente, cómo para inculcar la confianza en la providencia del Padre celestial, Jesús invitaba a fijarse en los pájaros del cielo y en los lirios del campo, de los que observaba que "ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos" (Lc 12,27; Mt 6,28).

El libro de / Job, después de haber pasado lista a los diversos fenómenos de la naturaleza en los que visiblemente se manifiesta la sabiduría de Dios, en una serie de preguntas se ocupa también de los animales, encontrando en cada uno de ellos algo digno de admiración, si no por su aspecto exterior, al menos por algunas características de instinto y de comportamiento de que los ha dotado el Creador (Job 38,34-39,30; cf también 30,29-31). En el AT se hace referencia muchas veces al reino animal o como motivo de enseñanza o como término de comparación o como símbolo de cualidades que también el hombre debería poseer. Por referirnos sólo al águila, se la

celebra como ejemplo de destreza (2Sam 1,23; Job 9,26; Jer 48,40; 49,20; Ez 17,3) y de vigor juvenil (Sal 103,5; Is 40,31), pero también de solicitud maternal (Éx 19,4; Dt 32,11). No faltan, sin embargo, referencias a la belleza, a la gracia, a la esbeltez y la elegancia de algunos animales en particular, como la paloma, la gacela y la cierva, cuyos nombres se evocan con frecuencia, junto con los de muchos otros, para describir el mundo idílico en que se mueven los dos enamorados del Cantar y especialmente para dibujar el perfil físico y moral de la novia.

III. LA BELLEZA DEL HOMBRE. Hecho a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-27), el hombre es el ser que refleja mejor su esplendor, su gloria y su grandeza (Sal 8). De hecho en la Biblia no es sólo el Cantar el que celebra la belleza del amado o de la amada. Todas las personas que tienen cierta importancia, tanto real como ideal, están también llenas de gracia y hermosura.

1. PERSONAS Y FACTORES DE BELLEZA. Vienen en primer lugar las mujeres, representadas en la antigüedad por las grandes madres de la tradición patriarcal: Sara (Gén 12,11. 14), Rebeca (24,16), Raquel (29,17); más tarde Abigaíl (1Sam 25,3) y Abisag, la sunamita que atendió a David en su ancianidad (1Re 1,3-4); más tarde las heroínas protagonistas de los libros de Ester (2,7) y de Judit (8,7; 10,14) o de relatos como el de Susana (Dan 13,2). Para que alguien pueda ser considerado hermoso, se mira sobre todo al aspecto y al conjunto de su figura, al colorido y a las líneas de su cuerpo. Así en los textos indicados, como en el caso de José (Gén 39,6) y del mismo Saúl (1Sam 9,2). Más de cerca se contempla a Absalón, admirado entre otras cosas por su extraordinaria cabellera: "No había en todo Israel un hombre que fuera tan celebrado por su belleza como Absalón. Desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza no había defecto alguno en él" (2Sam 14,25). Pero / David es el hombre completo, a quien se presenta como ideal de la belleza, por ser "rubio, de buen aspecto y de buena presencia" (1Sam 16,12; 17,42), pero también como el ideal de la perfección: "Toca muy bien la cítara, es valiente y hombre de guerra, sabio en sus palabras, de buena presencia, y el Señor está con él" (1Sam 16,18). En la misma línea se ponen otros escritos posteriores que, al presentar a sus héroes, no se detienen en las formas externas, sino que señalan también algunas dotes o facultades humanas, subrayando sobre todo su religiosidad. (Véanse los relatos de Ester, de Judit, de Daniel y los otros jóvenes en la corte de Babilonia, sin olvidar tampoco el de Susana en Dan 13.)

2. PERFUMES Y ORNAMENTOS. Como suele pasar en todos los pueblos de todos los tiempos, los hebreos apreciaban y se servían abundantemente de ungüentos, perfumes y adornos para hacer más aceptable y agradable su persona, según el gusto y las variaciones de la moda, bien fuera del país o bien importada. Las partes más cuidadas con ungüentos o con simple aceite eran el rostro y los cabellos, la barba y los pies (Sal 133,2; Qo 9,8; Lc 7,38-46). Pero cuando iban a tener un encuentro importante, las mujeres tenían que prepararse con tiempo, ungiéndose con mirra, utilizando sustancias olorosas, cuidando sus vestidos, arreglando sus cabellos, adornándose de joyas, sin olvidar el carmín y todos los cosméticos habituales para hacer fresca y radiante la belleza femenina (Rut 3,3; Jdt 10,3; Est 2,12; Cant 1,3.10.12; Sal 45,9-15).

El profeta Ezequiel, dejándose lle-

var de la vena poética, describe al pueblo de Israel bajo la imagen de una niña abandonada, que el Señor recoge, lava y unge con sustancias aromáticas, la viste con trajes preciosos de púrpura, de seda y de brocado, la adorna con joyas de oro y plata, pulseras, pendientes, anillos y una corona de oro en la cabeza; pero ella, orgullosa de su belleza, se prostituye, traicionando a su esposo Yhwh, para servir a dioses extranjeros en las formas más abominables (Ez 16,1-22). La larga narración tiene un profundo significado moral, además de teológico. Denuncia no sólo la ingratitud de Israel, sino también la vanidad y la peligrosidad de un excesivo lujo y coquetería femenina. En un plano más ligado a la realidad histórica, también el profeta Isaías, en una descripción muy detallada de la *toilette* femenina, denuncia y condena con energía el lujo del que hacen ostentación algunas mujeres de Jerusalén y que él considera un insulto a los muchos pobres de la ciudad (Is 3,16-24).

3. VALORES Y LÍMITES. La afirmación de Si 40,22: "Tu ojo desea gracia y belleza", es la que expresa quizá mejor la realidad psicológica del hombre, el cual, aun dentro de la variedad de gustos, nunca deja de sentirse atraído, y a veces seducido, por todo lo que se le presenta en el mundo bajo las formas de lo bello. Pero la sabiduría bíblica, con esa concreción que le es propia, advierte que, especialmente en la mujer, la belleza física es peligrosa y hasta dañina, si no va acompañada de una belleza interna superior. "La gracia de la mujer alegra a su marido... La mujer honesta es gracia sobre gracia... Como el sol que se alza en los más altos montes es la hermosura de la mujer buena en una casa bien cuidada" (Si 26,13.15.16; cf también 36,22-24). La mujer realmente ideal es la que une a sus dotes exteriores la laboriosidad, la diligencia y la generosidad, puesto que "engañosa es la gracia, vana la belleza; la mujer que teme al Señor, ésa debe ser alabada" (Prov 31,30 en el contexto de los vv. 10-31: el célebre elogio de la mujer fuerte). Basado en la experiencia histórica y cotidiana de tantos hombres arruinados o comprometidos por haber cedido a la seducción de las gracias femeninas, el sabio exhorta también a guardarse con cuidado de sus hechizos (Prov 6,24-28; Si 9,8), pronunciando finalmente este juicio tan duro: "Anillo de oro en jeta de puerco, tal es la mujer bella pero sin seso" (Prov 11,22).

IV. LA BELLEZA EN LAS OBRAS DEL HOMBRE. El hombre tiene dos maneras de expresar su ideal de belleza: la primera, inspirándose en la naturaleza y esforzándose en reproducir sus formas, sus colores y sus sonidos; la segunda, mirando dentro de sí mismo e intentando vivir en sus acciones aquella suma de orden, de armonía y de perfección que descubre en el universo. Tenemos así la belleza estética y la belleza moral, el arte y la vida.

1. EL ARTE. A pesar de la severa prohibición, ya mencionada, de producir imágenes (Éx 20,25; Dt 4,16-18), sabemos por la historia bíblica, y más aún por la arqueología, no sólo que semejante prohibición no se entendió nunca en sentido absoluto, sino que de hecho en el antiguo y en el más reciente Israel no faltaron de vez en cuando los que se entretenían en ejercitarse en los diversos campos del arte figurativo, aunque inspirándose en gran parte en los gustos y modelos de los pueblos vecinos más evolucionados. Las repetidas denuncias de los profetas, que condenan ásperamente las diversas formas del culto idolátrico, demuestran que la producción de estatuas, estatuillas y

amuletos no debió de ser rara entre el pueblo, de modo que incluso en el reino del sur los reyes Ezequías y Josías, en sus reformas religiosas, tuvieron que empeñarse a fondo en hacerlas desaparecer del mismo templo de Jerusalén (2Re 18,4; 23,4-15).

De todas formas, el entusiasmo de los escritores bíblicos no tiene reservas cuando se trata de presentar en toda su espléndida belleza las obras de arte ligadas al culto del verdadero Dios, como las atribuidas a la iniciativa de Moisés (Éx 25-28; 36-38), el palacio real y el templo de Jerusalén construidos por Salomón (1Re 6-8; 2Crón 2-5), el templo ideal contemplado por Ezequiel (Ez 40-43), aunque adornados también ellos con imágenes simbólicas, no sólo de tipo floral, sino también fáunico (Éx 37,7.17-23; 1Re 6,27; 7,25.36; Ez 41,18-20). Tampoco para el segundo templo, a pesar de sus reducidas dimensiones y de la modestia de sus adornos, faltaron las alabanzas y el reconocimiento de los profetas del tiempo y de los escritores sucesivos (cf Ag 2,3.7.9; 2Mac 2,22; 3,12); y después de ser restaurado y embellecido por Herodes el Grande, ante su majestuosidad, uno de los discípulos le dirá a Jesús: "¡Mira qué piedras y qué edificios!" (Mc 13,1).

Pasando a otras ramas del arte, no podemos omitir una alusión fugaz a la poesía y a la música (↗ Biblia y cultura). En los textos que han llegado hasta nosotros, casi todos de índole religiosa, la poesía hebrea destaca entre las demás por su aliento espiritual y humano, por la elevación de los conceptos y la fuerza de la imaginación, así como por la variedad de géneros literarios, la vivacidad del lenguaje, el ritmo de los sonidos y el "paralelismo" de sus proposiciones. El origen de la música se hace remontar a los orígenes de la humanidad (Gén 4,21). Ben Sirá se refiere a menudo con mucha simpatía a la música que se ejecutaba en los banquetes, ya que —según él— junto con el vino "alegra el corazón"; aunque se apresura a decir que por encima de los dos está "el amor a la sabiduría" (Si 40,20; cf 22,6; 32,3-6; 49,1). A falta de una documentación concreta, no se puede juzgar de su contenido ni de sus formas expresivas. Sin embargo, por lo que nos refieren los textos, no es exagerado afirmar que no había ninguna manifestación, alegre o triste, civil o religiosa, de tipo familiar o social, que no estuviera acompañada del canto o del sonido de uno o varios instrumentos musicales: desde la celebración gozosa del paso del mar Rojo (Éx 15,1.20) hasta el traslado del arca santa a Jerusalén (2Sam 6,5.14-15), desde las fiestas solemnes de entronización de los soberanos hasta los cortejos fúnebres de las gentes más humildes. Para la liturgia en particular baste pensar en la institución de los levitas cantores, que el cronista hace remontar a David (1Crón 23,5; 2Crón 29,25-30), y en las muchas alusiones que se hace a los cantos en los salmos (cf Sal 137,1-3), así como en los diversos tipos de instrumentos con que se invita a alabar al Señor (p.ej., Sal 149; 150). Es verdad que Is 5,12 y Am 6,5 condenan a los ricos que se deleitan en los banquetes escuchando el sonido de las arpas, de las cítaras y de otros instrumentos de cuerda o de viento, pero sólo porque se ve en todo ello una inútil ostentación de lujo que ofende a los pobres, de los que no se preocupan.

2. LA VIDA. Por esa íntima relación que se da entre lo bello y lo bueno, de la que hablábamos al principio, sucede muchas veces en el griego de los LXX y del NT que el adjetivo *kalós*, "hermoso", se utilice para calificar al hombre, sus comportamientos y sus acciones. Para el AT es bueno y hermoso lo que agrada a Dios, porque corresponde a su vo-

luntad. Tal es el significado que asume en muchas frases en que aparece el paralelismo con recto, justo, agradable (Dt 6,18; 2Crón 14,1), o bien se explicita añadiendo "delante del Señor" (Núm 24,1; Dt 12,28; Mal 2,12; Prov 3,4...). En el NT va unido muchas veces a sustantivos con uso metafórico: tierra, semilla, árbol, frutos (en Juan: vino, pastor), y más a menudo con el verbo "ser", para cualificar una acción que se ha de hacer u omitir (Mt 12,4; Mc 7,27; 9,5.42-47); de ahí la expresión "obras bellas", bien sea las que han de realizar los hombres (Mt 5,16; 1Pe 2,10; en 1Tim y Tito, *passim),* o bien los mismos milagros realizados por Cristo (Jn 10,32.33). Puede ser que en este uso tan amplio de la palabra haya influido la preocupación de los primeros cristianos por demostrar su fe con obras que no sólo fueran buenas, sino que lo pareciesen también a los demás, de forma que pudieran ser juzgadas moralmente bellas según el ideal griego del mundo ambiental. El hecho es que en los escritos más tardíos este adjetivo recibe una mayor acentuación, hasta el punto de que puede cualificar las diversas realidades del mensaje evangélico y a casi todos los aspectos de la vida cristiana.

En términos militares se exhorta a Timoteo a comportarse como un "bello" (valeroso) soldado de Cristo (2Tim 2,3), a combatir la "bella" (esforzada) batalla por la fe (1Tim 18-19; 6,12) y a guardar el "bello" (precioso) depósito de la fe (2Tim 1,14), mientras que, por su parte, el autor se declara seguro de haber librado un "bello" (valiente) combate (2Tim 4,7). Del mismo Timoteo se reconoce que dio pruebas de su fe con "una bella confesión ante muchos testigos", a semejanza de Cristo, que la dio ante Pilato (1Tim 6,12-13). El que aspire al episcopado debe tener un "bello" (favorable) testimonio por parte de la comunidad (1Tim 3,7). Finalmente, todos los cristianos han de tener una "bella" (recta) conciencia (Heb 13,18) y portarse en el mundo con una "bella" (buena, honorable) conducta de vida (Sant 3,13; 1Pe 2,12). En definitiva, puede considerarse válida para todos los cristianos la exhortación dirigida a las mujeres por 1Tim 2,9-10 y 1Pe 3,3-4, de que no se preocupen de la belleza exterior y fugitiva, obtenida (para las mujeres) con trenzados, adornos, perlas y vestidos preciosos, sino de la belleza incorruptible del espíritu, que se manifiesta y resplandece por fuera en la práctica de obras moralmente bellas.

BIBL.: ADINOLFI M., *Il femminismo nella Bibbia,* Ateneo Antoniano, Roma 1981, 81-86; BARBAGLIO G., *Bellezza,* en *Schede Bibliche Pastorali* I, 329-334; BEAUCAMP É., *La Biblia y el sentido religioso del universo,* Bilbao 1966; GRUNDMANN, *kalós,* en *GLNT* V, 4-47; STOEBE H.J., *tōb,* en *DTMAT* I, 902-918; WOLFF H.W., *Antropología del A.T.,* Salamanca 1974; ZIMMERLI W., *La mondanità nell'Antico Testamento,* Jaca Book, Milán 1973.

A. Sisti

BENDICIÓN

/ **Abrahán II, 1** / **Alianza II, 1**

BIBLIA Y CULTURA

La relación entre la Biblia y la cultura es muy compleja y articulada. En efecto, la palabra de Dios se encarna en unas coordenadas culturales concretas, asumiendo y creando formas y modelos. En las tres voces siguientes, "ejemplares" y lógicamente no exhaustivas, se quiere describir esta relación teniendo presente sobre

todo los aspectos culturales actuales. Existe una propia y verdadera / "exégesis" en sentido amplio, que realizan los poetas, los pintores, los escultores, los músicos sobre el texto bíblico, considerado no sólo como un inmenso repertorio iconográfico y simbólico [/ Símbolo], sino también como uno de los códigos fundamentales de referencia expresiva y espiritual. La Biblia ofrece, por consiguiente, un lenguaje, y el arte vuelve sobre la Biblia para reinterpretarla.

La primera voz, / *Biblia y arte,* esboza ante todo una reflexión "estética" bíblica, y sucesivamente describe algunos de los modelos adoptados por el arte de todos los tiempos y de todo el Occidente para releer y actualizar el texto bíblico. La segunda voz, / *Biblia y literatura,* busca, a través de una línea diacrónica que va desde los orígenes de nuestra lengua hasta hoy, identificar la continua presencia de la Biblia en el área literaria castellana. La tercera voz está dedicada a la relación entre / *Biblia y música;* en torno al texto bíblico se ha tejido a lo largo de los siglos una trama musical muy rica, que ha dado origen a algunas etapas fundamentales en la misma historia de la música.

Naturalmente, esta fecunda interacción entre el arte y la Biblia —según se indica con imágenes y ejemplos en la primera voz— podría "seguirse" dentro de otras artes antiguas y nuevas: la pintura, la escultura, el teatro, la cinematografía, el cómic, etcétera. Lo importante es captar esta fuerza de creación y de transformación que la Biblia posee, y comprender cómo la "gran exégesis" requiere también un trabajo de "Wirkungsgeschichte", según la expresión recientemente introducida en la ciencia bíblica. Es decir, exige considerar también la aportación hermenéutica de toda la tradición, incluido el arte.

G. Ravasi

BIBLIA Y CULTURA:
I. Biblia y arte

Si vamos más allá de su desnudez y de su claridad, incluso estereotipada, el título *Biblia y arte* resulta casi imposible y dramático. En efecto, se trata de identificar la trama de relaciones que se dan entre dos mundos muy fluidos y complejos. La Biblia, por un lado, recoge un arco literario que, después de una indefinible prehistoria oral, fue cristalizando al menos durante doce siglos, desde las soberbias odas del siglo XX a.C. (p.ej., Jue 5; Sal 29) hasta los escritos de *literatura menuda* que son los evangelios, nacidos en plena época imperial romana. Por otro lado, hablar de arte, de su estatuto constitutivo y de sus manifestaciones es algo así —por usar una imagen de Orígenes— como fiarse de un pequeño madero para cruzar un océano de misterios. Pero entre estos dos mundos se ha desarrollado una secuencia ininterrumpida de comunicaciones y de choques, bien porque la Biblia misma se presenta como producto *artístico* dotado de su propia teoría estética, bien porque el arte de todos los siglos se ha ido repetidas veces abrevando de la iconología bíblica, como de su referente principal. La

inmensidad del *océano* nos invita a reducir nuestro itinerario sólo al AT, un área literaria e histórica ya de suyo muy amplia y quizá menos conocida actualmente en el campo cristiano de lo que era antiguamente.

I. LA BIBLIA SOBRE EL ARTE. La "dramaticidad" de la confrontación aparece ya de antemano cuando se intenta un esbozo de la teoría estética que presupone la Biblia. La perspectiva bíblica es en este sentido rigurosamente *simbólica,* unitaria y compacta, y por tanto sumamente densa en significados y nutrida de interrelaciones [/ Belleza].

1. "TÔB": UNA ESTÉTICA "CIRCULAR". Como modelo descriptivo podemos tomar el vocablo *estético* fundamental, el hebreo *tôb,* que se repite 741 veces en el AT (presente sobre todo en la lírica de los salmos: 68 veces). Si intentamos aislar su significado recurriendo a un buen léxico, nos encontramos con esta (u otra parecida) letanía simbólica: "agradable, satisfactorio, gustoso, útil, funcional, recto, hermoso, bravo, verdadero, benigno, bello, correcto, hábil...". Lo bello bíblico y semítico es *circular*. Supone ciertamente la belleza propia y verdadera: bello es lo creado, según Gén 1; bella es la tierra de la libertad que Dios ofrece a Israel (Éx 3,8; Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,17; 8,7.10; 9,6; 11,17). Pero también es *tôb* la celebración de la bondad ética, como se ve frecuentemente en la literatura sapiencial, sobre todo la proverbial, y por ejemplo, como se dice en el anuncio de un *rey bueno* a Israel, después de Saúl (1Sam 15,28).

Tôb es también la expresión de la *santidad* divina, de su trascendencia abierta hacia el hombre a través de la alianza, como se canta a menudo en el Salterio (Sal 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 119,68; 135,3; 145,9). *Tôb* es el agrado sensorial de un paisaje encantador (Ez 17,8) y la ternura de sentimientos que siente Elcaná por Ana, la futura madre de Samuel (1Sam 1,8). *Tôb* es la verdad, pero concebida según la gnoseología bíblica, que *conoce* intelectualmente, volitivamente, pasionalmente y efectivamente (Sal 111, 10; 119,71.72; Prov 15,23; 17,5.26; 18,5; Qo 5,17; cf Prov 3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16-17; 16,8.16.19,32; etc.). *Tôb* es una categoría dinámica, operativa, creativa, vital ("hacer el *tôb*" en Is 5,20; Jer 13,23; Am 5,15; Miq 3,2; Sal 14,1.3; 34.15; 37,3.27; 38,2). Por esto los LXX usaron con esmero por lo menos tres registros léxicos para traducir el *círculo* semántico de *tôb*: desde *kalós*, hermoso, hasta *agathós,* bueno, y el más indefinido *jrēstós,* útil, agradable.

A esta luz *tôb* es, ante todo, Dios. Se trata de una belleza-bondad que puede experimentarse casi físicamente, como dice la densa expresión del Sal 34,9: "Gustad y saboread cuán *tôb* es el Señor" (cf Sal 27,13 con el verbo *contemplar). Tôb* es también lo creado, como se repite en cada una de las obras del hexamerón *sacerdotal* de Gén 1: "Vio Dios que era bueno" cada uno de los seres creados. Para el hombre se utiliza el superlativo *tôb me' od*, puesto que es la hermosísima *imagen y semejanza de Dios* (Gén 1,31). En el NT, Cristo, imagen del Padre (Col 1,15), se revelará en todo su esplendor como *resplandor de la gloria* divina (Heb 1,3). Y en Jn 10,11.14 él mismo afirmará curiosamente: "Yo soy el pastor *kalós":* también aquí una belleza bíblica, *circular*, que comprende la gracia, la belleza, la fascinación, la plenitud, la eficacia, la salvación.

2. EL MAR, UN REBELDE ENCADENADO: LA ESTÉTICA DEL SER. Esta estética global que nos ofrece la Biblia abre evidentemente muchas cuestiones. Pone de nuevo sobre el tapete las *disputas* eternas de las relaciones en-

tre estética y ética, entre humanismo y ciencia. Y sobre todo es el preludio para una reflexión simbólica sobre el ser. En efecto, la Biblia contiene su propio proyecto de representación de la dialéctica del ser, precisamente a través de la intuición simbólica y poética [/ Símbolo]. Siente un desconcierto abismal delante del mar, imagen de la nada y del caos, expresión del anti-*tôb,* del *ra',* es decir, del mal y de lo feo. Las páginas incandescentes de Job 40-41, citadas casi íntegramente en el *Moby Dick* de Melville, ponen en escena a los dos monstruos caóticos Behemot y Leviatán, semejantes a máquinas horribles teriomórficas, que atentan contra el esplendor de la creación. La estrofa de Job 38,8-12 representa a Dios fajando con pañales el mar, como si fuera un niño rebelde, y encerrándolo luego con puertas y cerrojos invisibles a lo largo del acantilado.

Sin embargo, la Biblia está convencida de que, a pesar de esta lucha, existe un *'eṣah,* es decir, un proyecto operativo armónico, a través del cual Dios da sentido y belleza al ser sin abandonarlo al abismo. Pensamos en el sentido que se deriva de esa gran orquestación de la "semana cósmica" de Gén 1, en que la masa indefinida de las aguas, del viento y de las tinieblas, del *tôhû wabôhû* (semejante al que representa el Bosco en los paneles externos del tríptico de Madrid) se *separa* y se *adorna* para constituir la arquitectura admirable del cosmos. Es verdad que la tensión permanece: seguimos estando suspendidos sobre la nada y el caos; la creación está siempre en vilo, y el diluvio (Gén 6,9) es el testimonio del límite y de la fealdad del universo, la prueba de la oscilación del hombre hacia el silencio del ser y hacia el mal. En este sentido es perfectamente bíblico el maridaje entre la creación y el juicio realizado por Miguel Ángel en la Sixtina; bastaría con leer el salmo 65, que conjuga una súplica por el perdón de los pecados con un himno a la naturaleza primaveral. Pero esta tensión bipolar entre el ser y la nada, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo está siempre inscrita dentro del plan de aquel que *simbólicamente* afirma (contra toda tentación dualista y disociativa del ser): "Yo soy el Señor, no hay ningún otro... Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto" (Is 45,5-7).

El Dios de Israel puede entonces decir y querer como un "yo" personal, puede edificar proyectos armónicos y diseñar mapas históricos. Por el contrario, el dios sumerio Enlil es todo oscuridad: "Enlil —canta un himno sumerio—, tus muchas perfecciones nos vuelven atónitos; su naturaleza secreta es como una madeja enredada que nadie sabe devanar, es un embrollo de hilos de los que no se ve el cabo". La lectura de la historia por parte de la Biblia corresponde al descubrimiento de una trayectoria armónica con una proyección mesiánica. Para el antiguo Oriente, por el contrario, era una cadena cíclica, representada litúrgicamente en la fiesta del *akitu,* el comienzo del año babilonio, donde, a través de una pantomima sagrada, se ponía un ritmo cúltico al ciclo anual. Las tres solemnidades fundamentales de Israel, sin embargo, a saber: la pascua, las semanas y las chozas, se transforman de fiestas estacionales (primavera, verano, otoño) en fiestas históricas, abandonan el mecanismo cíclico naturalista para confiarse a la sorpresa del Dios liberador del éxodo y de la alianza.

El *tôb* es entonces el descubrimiento de esta armonía entre el ser y la nada, de este equilibrio histórico entre el bien y el mal, equilibrio dirigido por Dios y abierto a un *tôb* mesiánico en donde "el mar ya no existirá... y

no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (Ap 21,1.44). C. Magris ha tomado recientemente el "anillo de Clarisse" (Turín 1984) como emblema sugestivo de una visión estética y ética sin centro; en efecto, Clarisse es el personaje femenino en el que Robert Musil ha impreso los rasgos de Nietzsche como poeta del nihilismo. El anillo que ella se saca del dedo no tiene centro, como tampoco tienen centro ni fin la vida, la historia, el ser. Para la Biblia, por el contrario, el compendio simbólico del ser está en la Sión que celebra el salmo 46. A través del simbolismo del seno maternal, la "metrópoli" fecunda es como un centro cósmico y un *hortus conclusus* paradisíaco, recorrido por arroyos y ríos: "Un río y sus canales alegran la ciudad de Dios, la más santa morada del Altísimo" (v. 5). Todos los pueblos de la tierra "bailan y cantan a coro: 'En ti están todas mis fuentes'" (Sal 87,7); Sin embargo, fuera de Sión se desencadena la tempestad planetaria del caos, de la nada y del mal: "Sus aguas rugen y se encrespan sus olas, ellas se alborotan y los montes retiemblan... Braman las naciones, vacilan los reinos, la tierra se deshace" (Sal 46,4.7). No obstante, siempre hay un equilibrio entre el terremoto y la roca de Sión, un equilibrio armónico que corresponde al proyecto cósmico de Dios. "Por eso no tememos, aunque la tierra se conmueva y los montes se desplomen en el fondo del mar" (v. 3).

3. "COMO UNA BOLSA DE MIRRA": LA ESTÉTICA DEL "EROS". El *tôb* bíblico ignora todo angelismo, todo dualismo; rechaza la visión del platonismo popular, según la cual el *sôma* es *sêma,* sepulcro y cárcel del alma. La belleza de la persona es global, según la conocida unión psicofísica de la antropología bíblica. Si es verdad que "el discurso sobre el cuerpo del hombre sigue sufriendo aún antiguos recelos" (V. Melchiorre), no nacen ciertamente de la Biblia en cuanto tal. Si se quiere adoptar la ya célebre distinción entre el *Körper,* el cuerpo-objeto, y el *Leib,* es decir, el sentirse cuerpo, "el sentimiento fundamental del propio yo" (Rosmini), hemos de decir que la Biblia sigue sin vacilaciones la segunda perspectiva, llegando incluso a considerar el cuerpo —es decir, el hombre y su trama de relaciones *ad extra*— como "sacrificio vivo, santo y agradable a Dios". Y sólo esto es el verdadero *culto espiritual* (Rom 12,1). Bajo esta luz la belleza del cuerpo se despoja de todo fisicismo objetual pornográfico y el *eros* auténtico se despliega gozoso, haciéndose signo de comunicación, abierto a la perfección necesaria del amor.

He aquí dos ejemplos iluminadores sacados de una de las obras más fascinantes del AT, el Cantar de los Cantares. Después de haber buscado por las pistas polvorientas de los pastores, la esposa del Cantar ha encontrado finalmente a su mozo y está ahora abrazada a él en un palacio creado por la misma naturaleza: "Vigas de nuestra casa son los cedros; cipreses, los artesonados" (1,17). Los dos están estrecha y cariñosamente unidos: "Su izquierda está bajo mi cabeza, y su diestra me tiene abrazada" (2,6). Y la mujer exclama: "Bolsita de mirra es mi amor para mí, que reposa entre mis pechos" (1,13). La mirra, resina olorosa preciosa, era llevada por las mujeres en una bolsita colgada sobre el pecho, de forma que envolviera con su perfume penetrante todo el cuerpo. El hombre, apretado en un abrazo, es visto por aquella mujer como aquella bolsa de mirra; en contacto con su piel, él se ha convertido casi en su verdadero perfume. Es admirable, entre otras cosas, el original, que literalmente describe al amado como aquel que *pernocta*

en los senos de la esposa. Es la descripción de un refugio sereno y dulcísimo, en donde los temores se disipan y se tiene la impresión de estar en un jardín de delicias y de aromas. El *eros* de esta imagen no podía pasar inobservado. Y he aquí que fueron los padres de la Iglesia los primeros en demoler este sabroso sentido primario ¡afirmando que los dos senos son el AT y el NT, a cuyo estudio consagra sus noches el investigador!

El otro texto ejemplar es el célebre canto al cuerpo, presente en Cant 4. En él el autor convoca todo el panorama de Palestina para descubrir sutiles alusiones al esplendor físico de la mujer. Los ojos brillan a través del velo; el velo esconde y revela al mismo tiempo en un juego alusivo lleno de fascinación. Pero dejemos la palabra al poeta: "Como cinta de escarlata tus labios, tu boca encantadora. Tus mejillas, mitades de granada a través de tu velo. Como torre de David tu cuello, edificado como fortaleza; mil escudos de ella penden, todos los paveses de los héroes. Tus pechos, como dos crías mellizas de gacela que pacen entre lirios" (4,3-5).

Y también, en el segundo canto al cuerpo del capítulo 7, donde la sulamita es captada en los movimientos de la danza: su retrato parte de sus pies para ir subiendo hasta la cabeza sin reparos pudorosos: "Tu ombligo es un ánfora redonda, donde no falta vino aromático. Tu vientre, un cúmulo de trigo, rodeado de lirios" (7,3).

Contra todo intento de reducir la belleza del Cantar a mera apariencia recurriendo a excesos alegóricos, deberíamos recordar las palabras de un místico persa, Al-Kashiani, muerto por el 1330: "El verdaderamente bello es Dios, y todo lo que hay de gracioso y bello en el mundo es una manifestación de su belleza. Y como Dios ha creado al hombre a su imagen —bello e inteligente—, cada vez que descubre un ser bello, las pupilas de su entendimiento se sienten atraídas hacia él y en dirección a él se inclina su vida íntima". Sobre este tema del "gozo" estético de Dios volveremos más tarde.

4. El hombre, pastor y liturgo de la creación. En la armonía fundamental que revela el horizonte del ser, el arte tiene una función hermenéutica decisiva. Es curioso advertir que, dada la incapacidad congénica semítica para la abstracción, la tradición yahvista para indicar simbólicamente la nada recurre a la ausencia del hombre: en Gén 2,5-6 el mundo no existe porque "no había hombre que cultivase el suelo" haciendo salir de la tierra el agua de los canales para regar el suelo. Por eso la primera criatura según la misma tradición es el hombre (Gén 2,7). Sin el hombre el mundo está mudo: para la Biblia es como el pastor del ser, el liturgo de la creación a través de su contemplación y de su acción, a través de su arte y de su ciencia (el *dar nombre a los animales* en Gén 2,19-20 es un símbolo sapiencial para indicar la conquista científica y cultural). El lenguaje es en cierto sentido la casa del ser y el templo de la alabanza.

Resulta sumamente sugestivo el Sal 148, "una liturgia cósmica en la que el hombre es sacerdote, cantor universal, predicador y poeta" (F. Delitzsch). Él es el artífice de una coreografía cósmica, el director del coro en que participan los monstruos marinos, los abismos, los cielos, el fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el huracán, los montes, las colinas, los árboles frutales, los cedros, las fieras, los animales domésticos, los reptiles, las aves. En el salmo 150, a la orquesta del templo de Jerusalén se asociará en la alabanza "todo cuanto vive" (v. 6). Por eso el hombre, "llamándolos por su nombre, pone en orden

a los seres: en el cielo, dos astros según los tiempos y, aparte, las estrellas; por un lado los árboles frutales, por otro los cedros; en un plano los reptiles y en otro las aves; aquí los príncipes y allí los pueblos; y en dos filas, dándose quizá la mano, los jóvenes y las muchachas. Dios los ha establecido dándoles un puesto y una función; el hombre los acoge, dándoles un lugar en el lenguaje, y así dispuestos los conduce a la celebración litúrgica" (L. Alonso Schökel). El hombre participa en la construcción de la gran obra maestra del cosmos con su lenguaje y su contemplación.

5. El "alfabeto abigarrado" de los símbolos. Para la Biblia, como para toda manifestación del arte, el símbolo con su fuerza unificadora, con su reto a la expresión de *lo inefable, con su reconstrucción armónica* de todos los hilos de la trama del ser, es por excelencia el gran instrumento estético y teológico. Escribía atinadamente C. Geffré: "Si por dogmática se entiende la inteligencia de la fe, quizá habría que dejar de pensar en que sólo el lenguaje formal es 'serio' en teología. Idealmente, una teología simbólica debería recoger en un bello discurso las referencias simbólicas, la reflexión especulativa y la presencia del debate contemporáneo". En este sentido teología y arte son ciencias hermanas, y la Biblia es el testimonio supremo de esta "fraternidad".

En estos últimos años las investigaciones sobre el material simbólico bíblico se han hecho especialmente matizadas, recurriendo muchas veces a algunos métodos de análisis como el que presenta G. Durand, basado en una constelación de tipo antropológico: la postura erecta ascensional (cabeza, cima, alba, ángel, cielo, Padre...) y descendente (pies, noche, tierra, caída, pozo, infierno...), la horizontalidad y el *acurrucamiento* fetal (sueño, maternidad, intimidad, líquido, casa, albergue, nutrición...), el dinamismo cíclico del tiempo (ciclos lunares, estaciones, muerte-resurrección, rotaciones agrícolas...) y el separador (luz-tinieblas, agua-seco, el *opus separationis* de Gén 1,4-13, el fuego, la espada...). Lo cierto es que estas estructuras simbólicas coordinadoras experimentan dentro del marco de la literatura bíblica asimilaciones, aclimataciones, reelaboraciones, connotaciones de todo tipo.

De todas formas éste sigue siendo uno de los terrenos más fértiles en donde proseguir las excavaciones del texto bíblico. Desde este ámbito se puede reconstruir mejor la teoría estética bíblica y su relativa capacidad de provocación, de comunicación y de intuición en el terreno del arte. En efecto, la Biblia ha sido la cantera de *donde han salido tantas estatuas del* arte cristiano, la "mina de la que se han extraído" tantos motivos y tantos materiales figurativos (cf Is 51,1). Durante siglos, ella ha sido el mayor repertorio simbólico e iconográfico de la humanidad; ha sido, como decía Chagall, "el alfabeto de color de la esperanza", el "jardín de la imaginación" (Eliot), las vidrieras transparentes de nuestro apocalipsis (Claudel), el atlas de toda la tradición artística occidental.

6. Ni iconoclastas ni adoradores del becerro. "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua bajo tierra". Esta disposición del primer mandamiento (Éx 20,4) ha recorrido todos los siglos de la historia veterotestamentaria, ramificándose en el Israel posterior, que sólo en el siglo III d.C., con la admirable sinagoga "periférica" de Dura Europos (ahora en el museo de Damasco) o con la necrópolis galilea de Bet She'arim tendrá el coraje de infringir alegremente este

mandato. Es un precepto que penetró con sumo rigor en el islam, el cual recurrirá a las secretas magias de los "arabescos" para expresar complicadas iconografías del espíritu. Es un precepto que mezclará las instancias políticas con las excitaciones religiosas en la iconoclasia de Oriente y que llegará a salpicar también al Occidente *en ciertos aspectos de la reforma* protestante. Esta opción sublime y trágica del silencio anicónico tiene en Israel un sentido negativo y positivo a la vez. Es el rechazo de la materialización de lo sagrado, de la reducción inmanentista de Dios a objeto manipulable; es la consecuencia de una mentalidad rigurosamente simbólica y sintética, que no distingue entre sujeto e imagen, entre divinidad y estatua, entre persona y retrato, confiada como está en la eficacia del símbolo.

Pero, positivamente, Israel sustituye la imagen divina por la Palabra y por la Vida. En efecto, la Palabra, que cristalizó luego en el Libro, se convierte en la expresión más viva de Dios, y el hombre viviente se transforma en la "imagen" —en hebreo *selem,* estatua; en griego *eikōn,* imagen— de Dios (Gén 1,26-27). Israel rechaza la representación inmanente, prefiriendo el signo de la palabra, que es más trascendente. Es ejemplar en este sentido la escena de Éx 32-34: en el registro superior del relato nos encontramos con Moisés en la teofanía tempestuosa del Sinaí en contacto con la Palabra, que se hace piedra en las tablas de la alianza; en el cuadro inferior de la llanura está el toro fecundador, representación baálica de Yhwh, reducción del Dios de Israel a los mecanismos biológicos de la fertilidad.

Sin embargo, la Biblia no es iconoclasta; no se reduce a una colección de teoremas abstractos. Es una historia de la salvación, como se proclama en el "credo" de Dt 26,5-9, de Jos 24,1;13 y del salmo 136; es una revelación profética y sapiencial del proyecto de Dios en las obras y en los días del hombre; es, en Cristo, la celebración de la encarnación de lo divino en las coordenadas de lo humano. Por eso el texto bíblico está plagado de símbolos, de imágenes, de escenas cósmicas, de figuras concretas *y vivientes, hasta el punto de que* se convierte en un repertorio iconográfico ciertamente más rico que el griego o que el indio. Existe, por tanto, una vigorosa *mitología* bíblica en el sentido bultmanniano de la palabra, es decir, una representación histórico-carnal de la presencia misteriosa de Dios. Pero esto no significa la aceptación de la mitología oriental, una reducción de la divinidad al ciclo de la naturaleza y a las energías de la historia. Por tanto, ni seguidores de una iconoclasia espiritualista ni adoradores de un becerro materialista.

7. LA DANZA DE DIOS. Objetivo fundamental de la literatura sapiencial bíblica es el de mostrar la "cosmicidad" del ser, es decir, su orden armonioso y su belleza debido al hecho de ser la actuación de un proyecto de la mente de Dios o, mejor dicho, de su sabiduría. Por eso se representa a Dios en su creación como a un arquitecto que está diseñando su obra maestra cósmica y se abandona a esa creación con la embriaguez de un artista totalmente conquistado por su criatura. En Sab 7,21 se define expresamente a la sabiduría creadora de Dios como "arquitecto de todas las cosas".

Pero la idea de Dios artista está genial y fantásticamente elaborada en el arcaico autohimno de la sabiduría presente en Prov 8,22-31. Nuestra atención se detiene particularmente en los versículos 30-31: "Yo estaba a su lado, como *'amôn,* y era su danza cada día, danzando todo el día en su presencia, danzando en su orbe te-

rrestre y encontrando mis delicias con los hijos de los hombres".

La sabiduría divina está personificada en un modelo simbólico expresado con el *hapax* misterioso *'amôn,* del que se dan dos interpretaciones. La primera, partiendo del contexto (v. 31), le da al vocablo el sentido de "favorito, querido, niño hermoso". El mismo Miguel Ángel, en su *Creación* de la Sixtina, introduce a un joven que representa la sabiduría, la mente creadora de Dios, divirtiéndose en el inmenso "atelier" de la creación. La otra versión, por el contrario, basándose en el acádico *ummanu* ("consejero, proyectista"), prefiere traducir *'amôn* por "arquitecto". Son posibles los dos sentidos. Pero el primero está aconsejado por la imagen estupenda de la creación como danza divina: el verbo repetido tres veces *(shq)* es el que se destina a describir la danza y la risa de los jóvenes (Zac 8,5; Jer 30,19; 31,4; 1Sam 18,7), a representar el juego de los niños (Job 40,29; Sal 104,26), a definir la danza sagrada del culto (2Sam 6,21; 1 Crón 15,29). La creación se interpreta entonces según una analogía "lúdica" y "estética" (Sal 104, 24.29; Job 40, 25ss), analogía que ha suscitado cierto interés en la teología contemporánea (H. Cox, H. Rahner, H.U. von Balthasar). Es una intuición que pertenece a muchas culturas; y que se concretó, por ejemplo, en la danza de los derviches sufíes de Konya (Turquía), seguidores del gran místico islámico Jalal ed-Din Rumi Mevlana. A través de la danza, de la contemplación estética y extática, del juego libre y creativo, de la celebración festiva y gozosa, se entra en comunión con el Dios creador, con el Dios alegre, con el Dios sabio, arquitecto y artista del universo.

II. LA BIBLIA ES ARTE. Nuestra modesta propuesta de una lectura "estética" de la Biblia (en particular del AT) sugiere sustancialmente dos movimientos de análisis. El primero es centrípeto, y supone el retorno al texto antiguo, a su fragancia y a su riqueza casi inagotables. La Biblia se presenta como obra literaria, poética y narrativa, abierta también implícitamente a las otras manifestaciones del arte. ¿Cómo no sentirse conquistados por la planimetría urbanista de la Jerusalén utópica trazada por Ez 40-48, topografía de la esperanza de un profeta desterrado "junto a los ríos de Babilonia", a millares de kilómetros de distancia de la ciudad santa? ¿Cómo no sospechar que la arquitectura del templo salomónico dibujada por 1Re 5-8 y por 1Crón 22-2Crón 2 no es un compendio cifrado de la bipolaridad entre la trascendencia y la inmanencia divinas? ¿Cómo no vislumbrar en el cuerpo del joven que describe Cant 5,10ss la alusión al perfil de una estatua egipcia con cabeza y manos de oro, vientre de marfil, piernas de alabastro sobre un pedestal de oro fino (cf Dan 2,31ss)? ¿Cómo no sentir un flujo melódico en la convocatoria de los instrumentos musicales utilizados en el templo según el salmo 150 (el cuerno, el arpa, la cítara, el tímpano, las cuerdas, las flautas, los timbales)? ¿Cómo no intuir aunque sólo sea un bosquejo de drama cuando en el Cantar se alternan las voces de él, de ella *y del coro, o cuando en Job el pro*tagonista forma un contrapunto continuo con los amigos o con Dios? ¿Cómo no compartir, cuando se leen las reflexiones amargas del Qohélet o las serenas y esperanzadas del libro de la Sabiduría, la definición de la *ḥokmah,* es decir, de la sabiduría bíblica, que D. Lys ha traducido por "filosofía"? ¿Cómo no ver en la acción simbólica de Ezequiel con la tablilla de barro sobre la que está dibujada Jerusalén sitiada una especie de miniatura primitiva (Ez 4-5)? ¿Cómo no imaginarse en el cuadro esmalta-

do de la primavera del salmo 65,10ss una tabla "pensada" y "soñada"?

Pero dejando entre paréntesis estos detalles, nos damos cuenta en una primera lectura de que la Biblia se ofrece como un producto literario, poético, épico, narrativo, filosófico, histórico, etc. Por su misma naturaleza rechaza toda lectura fundamentalista o literalista; no se contenta con un mero análisis filológico —ciertamente necesario—, sino que postula una exégesis completa, que conozca también la dimensión estética en sentido pleno. Desgraciadamente hay que confesar que una *Exegese als Literaturwissenschaft,* como decía el título de un discutido pero interesante volumen de W. Richter, está aún en sus comienzos; se trata, sin embargo, de un campo espacioso de investigación en el que empiezan a moverse algunos estudiosos.

La aportación que esperamos es coral y múltiple. Las ciencias lingüísticas y literarias contemporáneas hace ya varios años que están ofreciendo instrumentos y métodos para una aproximación sincrónica al texto bíblico, paralela e independiente respecto a la diacrónica de la exégesis histórico-crítica. Se asiste así a varias "lecturas estructuralistas" de la Biblia, como la de R. Lack (Roma 1978) o la de Gremas en su *Initiation à l'analyse structurale* (París 1976) y de los *Signos y parábolas* del Grupo de Entrevernes (Turín 1982). W. Egger, en la obra colectiva *Per una lettura molteplice della Bibbia,* aplica el modelo narratológico de C. Bremond, mientras que R. Barthes, L. Marin y J. Starobinski han intervenido en ciertas ocasiones presentando textos bíblicos junto con los exegetas tradicionales. Puede decirse que se ha desarrollado ya una pequeña pero significativa galaxia de estudios exegéticos estructurales [↗ Exégesis IV, 2b].

La poesía bíblica, por otra parte, ofrece un repertorio muy abundante de símbolos, a cuya catalogación y definición se procede con las citadas metodologías de análisis simbólico. En la época del ordenador tampoco falta el recurso al operador electrónico; son conocidos los experimentos de las universidades de Haifa y de Aquisgrán sobre el texto de Isaías para la identificación de las pluralidades léxicas y estilísticas, signo de una pluralidad de autores. El trabajo de elaboración automática de la Biblia sigue adelante en París en el Centro de Análisis y de Tratamiento automático de la Biblia, y con la aportación de la Association Internationale Bible et Informatique, y en Hamburgo, con el Deutsches Elektronen Synchroton. Estamos, pues, ante nuevos capítulos de la exégesis bíblica; capítulos de difícil descripción, a menudo totalmente desconocidos para el mundo académico de nuestros ambientes. Se trata de un área en fermentación, todavía por planificar, pero necesariamente abierta a aportaciones interdisciplinares. Recordando siempre, sin embargo, las palabras de uno de los más grandes místicos judíos medievales, B. Ibn Paquda (siglo XI) en su obra *Los deberes del corazón:* "Es una locura extraer de las páginas bíblicas sus sentidos dejando al uno o al otro en libertad. Se trata de un collar de perlas ensartadas; si dejamos libre sólo una, el lazo se rompe y se escapan todas las demás. Ordena todos esos sentidos, y cada uno ayudará a comprender los otros".

1. EL MICROSCOPIO FILOLÓGICO. Nuestro breve itinerario panorámico en el redescubrimiento de la Biblia como obra de arte intenta ser precisamente la recomposición de una cadena de perlas diversas en su luminosidad. Más que formular leyes de teoría literaria, procederemos empíricamente mediante testimonios y

ejemplos. Comenzamos nuestra lectura "estética" de la Biblia con una primera lente, similar a la de un microscopio y destinada, por tanto, a células sintácticas, léxicas y verbales mínimas, es decir, a lo particular. Se trata de la filología, instrumento exaltado en el pasado hasta el punto de haber cegado a muchos, y que ahora se desprecia muchas veces por falta de preparación, pero absolutamente indispensable, aunque integrado en otros instrumentos: "El exegeta necesita un microscopio para examinar minuciosamente el texto; el cristiano tiene necesidad de un anteojo para discernir en qué dirección apunta el mensaje" (J.-P. Charlier).

Sin la base filológica, el texto se reduce a una superficie plana; pero con la sola filología el texto puede quedar atomizado en partículas mínimas o en trozos dispersos. De todas formas, a través del análisis filológico el texto revela sus matices sutiles, sus polisemias, sus alusiones. Veamos algunos ejemplos. Job 7,6 contiene en el original una asociación fonética entre un *qallu,* "huyen", y un *yiqelu,* "se esfuman"; pero sobre todo juega con una homofonía entre dos vocablos distintos *tiqwah,* que significan uno "esperanza" y otro "hilo". Si en la versión es imposible recoger el parentesco fonético entre "huir" y "esfumarse", todavía resulta más difícil jugar con la homofonía, ya que "hilo" y "esperanza" son muy diferentes entre sí; sin embargo, en el texto hebreo los dos significados están presentes al mismo tiempo, evocados por el símbolo ("la lanzadera") y por el tema (la fragilidad humana). Las versiones castellanas pierden todos estos valores del dístico.

También parece incomprensible, o al menos extraña, una comparación de Cant 7,6. El esposo celebra de esta forma los cabellos de su encantadora esposa: "La melena de tu cabeza cual la púrpura, un rey en tus canales (rizos, trenzas) está preso". La melena sería de un color rubio subido, parecido a la púrpura, mientras que las trenzas serían tan fascinantes que un rey (el esposo) se ha dejado prender por tan dulces cadenas. El esposo está enredado en la red de aquellos rizos; pero ¿por qué en el original hebreo se habla de "canales"? Ciertamente hay una referencia al movimiento suave, ondulado y leve de los cabellos semejante al correr de las aguas de un canal. Pero en Oriente se preparaba y se teñía la púrpura en los canales; por eso nace entonces en la mente del poeta la atrevida relación entre los cabellos y la púrpura, prescindiendo del color de la melena.

Uno de los salmos más arcaicos es ciertamente el salmo 29, que parece construido sobre un entramado léxico y sobre una teología ligados al mundo cananeo, la cultura indígena de Palestina. El texto sigue el despliegue de una tempestad y está marcado todo él por el ritmo del retumbar de los truenos, de forma que ha sido definido como "el salmo de los siete truenos". En efecto, la sutil fascinación del poema se deriva del hecho de que en hebreo el término onomatopéyico *qôl* no sólo significa "trueno", sino igualmente "voz". Por eso el retumbar del vocablo por siete veces evoca el ruido bronco y el terror de la tempestad. Se oyen los primeros truenos en la lejanía; la tempestad viene del Mediterráneo (v. 3). Los truenos se acercan, resuenan sobre la tierra firme, mientras que los cedros altísimos del Líbano y del Hermón (Sarión), ante aquella implacable irrupción, se ven sacudidos por los rayos, y las cadenas montañosas se sobresaltan como animales asustados (vv. 4-6). La tempestad está ya sobre el espectador (vv. 7-9): los relámpagos ciegan la vista, la estepa meridional se ve envuelta en aquel torbellino que hace parir prematuramente de terror a las ciervas. En Canaán la

tempestad se consideraba como el orgasmo del dios Baal Hadad, que derramaba su semen (la lluvia) en el seno de la tierra. En Israel, por el contrario, es solamente un signo de la trascendencia y del señorío de Yhwh sobre las energías del cosmos. El "trueno" es la "voz" del Creador; naturalmente, sin esta continua referencia, imposible en nuestras lenguas, la lírica se empobrece, perdiendo su sentido naturalista o su sentido teológico.

Por eso el salmo 29 nos introduce en otra dimensión filológica de la poesía bíblica, la de la paronomasia. En efecto, la métrica hebrea no es cuantitativa, sino cualitativa; atiende a los efectos sonoros, a las formas léxicas reguladas por ritmos "musicales". Es lógico que estos valores, que es imposible reconocer sin una buena formación filológica, se difuminen en cualquier versión. En la oda arcaica de Débora se observa el intento atrevido de imitar el golpear de los cascos de los caballos en los ásperos terrenos de la llanura de Yizrael: *"Halemû 'iqqebê-sûs middaharôt daharôt 'abiraw:* Los casos de los caballos resonaron al galope, al galope con sus jinetes" (Jue 5,22).

Por su parte, resulta sugestivo el sonido *-î* en Cant 5,1, que evoca en hebreo el pronombre de primera persona ("yo, me, mío"), acompañado a menudo de tonalidades tiernas, sensuales, seductoras:

Ba'tî legannî 'ahotî kallah,
'aritî môrî 'im-besamî,
'akaltî ya'rî 'im-dibsî,
šatîtî yênî 'im-halabî:

"He entrado en mi jardín, / hermana mía, novia mía, / he recogido mi bálsamo y mi mirra, / he comido mi miel y mi panal, / he bebido mi vino y mi leche..."

En 4,1 el poeta reproduce casi palpablemente las caricias de las manos en los cabellos de la esposa, evocando al mismo tiempo las caricias sobre la lana de las ovejas: "¡Qué hermosa eres, *amor mío, / qué hermosa* eres!... / Tu melena, cual rebaño de cabras / ondulante por las pendientes de Galaad".

2. "LO GRAMATICAL Y LO VERDADERAMENTE TEOLÓGICO". La poesía y la prosa, para expresar su lógica interna, acuden a los géneros literarios, a las técnicas estilísticas, a los módulos estructurales, que no se utilizan, sin embargo, como receptáculos fríos donde verter la incandescencia de la intuición artística. El área de los *géneros literarios* ha sido ampliamente explorada, sobre todo a partir de H. Gunkel (1862-1932), que comenzó, a propósito de los ↗ Salmos, aquella catalogación que es ya clásica y que ha sido ulteriormente ampliada y afinada (himnos a la creación, a Sión, a Yhwh rey; súplicas personales y nacionales; cantos de confianza; salmos de acción de gracias individual y comunitaria; poemas reales; textos didáctico-sapienciales; liturgias de entrada; salmos históricos, etcétera). Pero la creatividad de cada artista le da a cada lírica nuevas tonalidades y connotaciones inéditas.

En 1753 un obispo anglicano, profesor de Oxford, R. Lowth, identificaba una peculiaridad fundamental de la poesía semítica, y por tanto bíblica: el llamado *paralelismo,* que el iniciador del *Sturm und Drang* romántico, J.G. Herder, describiría más tarde como "olas que se suceden unas a otras". El paralelismo es una especie de rima interior, típica de un proceso lingüístico mnemónico. Pero, lejos de ser una cansina repetición de conceptos, es la explosión de una imagen o de una idea en todas sus dimensiones y virtualidades. Para captar sus matices proponemos como ejemplo el Sal 1,1. No se trata de una triple descripción de la repulsa del mal por parte del justo, sino de la

verificación *in crescendo* de un proceso interior: "Dichoso el hombre que *no entra* en la reunión de los impíos, *ni anda* por el camino de los extraviados, *ni se sienta* en el banco de los cínicos".

Son significativos los tres verbos del comportamiento: el primero es un simple "entrar", una entrada curiosa en el lugar en donde se reúnen los impíos; el segundo es ya un "seguir", un ponerse a escuchar sus teorías; el tercer verbo define ya un consenso duradero con ellos, una participación total y una connivencia "sentándose" en la mesa de sus proyectos.

Pero, aparte de la espiral musical del paralelismo, cuyos giros —como en la música oriental— tienden a arrastrar el oído, la memoria y la adhesión, la poesía y la narrativa bíblicas conocen desde su origen *técnicas concretas de montaje*. Puede verse un ejemplo estupendo en el mencionado cántico de Débora, uno de los textos originarios de la poseía hebrea (siglo XI a.C.; Jue 5). Después de cuadros de contrastes fuertes e impresionistas vienen intermedios líricos e invocaciones intensas. No se describe la batalla, sino que se alude a ella en el resonar de los cascos de los caballos, mientras que se oye el grito de batalla: "¡Despiértate, despiértate, Débora, despiértate!" En los versículos 24-27 se contempla una escena independiente, contada dentro del gran desafío entre Israel y Canaán. Con una secuencia de acciones rapidísimas (pidió, dio, le sirvió, cogió, le golpeó, le rompió, le atravesó, se doblegó, cayó, yació") otra mujer, Yael (la famosa "viril Yael" del *Marzo 1821* de Manzoni, pero con una fuerza poética más elevada), celebra el triunfo de la debilidad sostenida por el Señor sobre la fuerza del general enemigo Sísara. La violencia del homicidio queda marcada por tres verbos que reproducen casi como en un filme la caída ("se doblegó, cayó, yació"), mientras que la triple repetición de la escena en el versículo 27 extiende y amplía al derrumbamiento del guerrero extendiendo sus confines y convirtiéndolo en símbolo del hundimiento de un pueblo entero. Inmediatamente después, con otro hábil montaje, el final de la oda (vv. 28-30) desplaza el objetivo hacia otro ámbito espacial, hacia la corte cananea de Sísara, en donde la madre espera ansiosamente el regreso triunfal del hijo. Mientras "se asoma a la ventana, mira por entre las celosías" observando el camino, "la más avisada de sus damas" (la ironía es mordaz) le habla del botín excepcional de mujeres, de vestidos y de joyas que el hijo traerá consigo del campo de batalla. El poeta no disipa ese sueño con la descripción de la realidad, sino que lo deja en suspenso en su ilusoria necedad, mientras que en la lejanía resuena el grito de victoria de los hebreos (v. 31).

El uso de otra técnica, la de la *suspensión* o del *retraso,* por la que el final explota de forma sorprendente y en cierto modo desconcertante, está atestiguado sobre todo en la literatura profética. Es inolvidable el contraste entre el tierno cuadro doméstico de la parábola de la "corderilla" pronunciada por Natán ante el rey David (2Sam 12) y la violenta aplicación final al rey culpable: "Tú eres ese hombre". Todavía está más calibrada la tensión presente en el célebre canto de la viña de Is 5,1-7, una de las mayores obras maestras de la poesía hebrea, nacida de la pluma de Isaías, el Dante de la literatura hebrea. Los oyentes juzgan con acritud a la viña que, tras infinitos cuidados, sólo ha sabido producir agrazones. Y el profeta, con un improvisado golpe de escena, revela que la viña es Israel, y de este modo los oyentes se dan cuenta de que han pronunciado su propia condenación.

También es sorprendente la finura con que la Biblia sabe romper los *estereotipos,* creando efectos de asombro y de agilidad poética. Es ejemplar la fórmula usada por el salmo 8 para pintar el cielo como obra de Dios: en vez del manido "obra *de tus manos"* (cf v. 7), el autor de este noble canto "humanista" introduce la fórmula inédita "obra de tus dedos" (v. 4). Dios "ha fijado", regulándolos con las leyes rígidas de la mecánica celestial, las brillantes obras maestras del sol y de los astros; sin embargo, estos cuerpos celestiales han sido creados por Dios con la misma ligereza con que los dedos se mueven al bordar, con la misma delicadeza con que se tocan las cuerdas de un arpa o se trabaja con un cincel. Y precisamente a través de esta atención a las "palabras" se llega a descubrir en toda su riqueza la "Palabra". Es justa la observación que hacía Lutero en sus *Operationes in psalmos:* "Queremos poner la atención ante todo en lo gramatical, precisamente porque es lo verdaderamente teológico".

3. El jardín de los símbolos. Ya hemos hablado de la posición fundamental que el / símbolo ocupa en el arte de todos los tiempos. Privado del símbolo, el hombre se fracciona en la dispersión de análisis fragmentarios, las piedras del mosaico del ser se aglomeran en pequeños montones dotados de sentidos modestos. El símbolo, especialmente bíblico, es un reto a lo inefable, a lo infinito, a la totalidad en el deseo de "comprenderlos". Por otra parte, la misma gnoseología bíblica es estructuralmente simbólica y se manifiesta a través de "un conocimiento-experiencia sabrosa, afectiva, operativa" (J. Maritain).

Nos gustaría ahora introducir al lector, aunque sólo sea unos pasos, en el jardín de la imaginación simbólica bíblica. Echaremos una mirada a la mayor colección lírica de la Biblia, el Salterio.

Comencemos nuestro viaje por lo que podríamos llamar la *simbólica teológica.* Utiliza como medio privilegiado de expresión el antropomorfismo y se esfuerza por mantener continuamente en equilibrio la trascendencia y la inmanencia de Dios. Nos encontramos enseguida con la representación tradicional del "organismo" de Dios (rostro, nariz, labios, brazo, mano, pie, ojo, oído, dedo, entrañas...) y de su "psicología" (gozo, ira, venganza, imaginación, indignación, arrependimiento, amor, odio, embriaguez, tristeza...). En este sentido podría ser ejemplar el monumental *Te Deum* real davídico del salmo 18: el corazón de la oda está formado por dos evocaciones de la acción de Yhwh, por la que él cae sobre la tierra como un jinete envuelto en el manto de nubes para salvar al fiel náufrago y para adiestrarlo a combatir con él. Dios jinete e instructor militar, por consiguiente. La primera imagen es de una fuerza única: un gigantesco héroe envuelto en un manto tenebroso (cf también Sal 35,2-3; 144,1), echando humo por sus narices y despidiendo por su boca un fuego devorador, truena desde el cielo lanzando rayos y agitando el mar, pero dispuesto también a levantar al justo de las aguas, llevándolo a tierra firme "porque lo ama". Por su atrevimiento en el uso de los antropomorfismos son también célebres las imágenes de Yhwh llevando en su mano un cáliz de vino drogado que los impíos tienen que beber hasta las heces (75,9), y de Yhwh ebrio y adormecido por el vino (Sal 78,65). Pero la representación bíblica más violenta de Dios sigue siendo la de Job 16,9ss, en donde él se levanta como una fiera, como un guerrero sanguinario y como un arquero implacable en una sádica competición de tiro al blanco contra el hombre

(cf Lam 3,12-13): "Su furia me desgarra y me persigue, / rechinando sus dientes contra mí. / Mi adversario aguza contra mí sus ojos, / abre su boca amenazando... Vivía yo tranquilo y él me sacudió, / me agarró por la nuca para despedazarme, / me ha hecho blanco suyo. / Sus flechas me acorralan, / traspasa mis entrañas sin piedad / y derrama por tierra mi hiel. / Abre en mí brecha sobre brecha, / me asalta lo mismo que un guerrero" (Job 16,9.10. 12-14).

También en los Salmos la venganza de Dios puede convertirse en alimento terrible para el malvado (17,14). Puede llegar a ser bebida para el impío (75,9). Puede ser vestido para el injusto (109,18-19).

Pero el antropomorfismo también conoce la delicadeza: pensemos en la aplicación a Dios de los arquetipos "psicoanalíticos" paterno y materno (27,10; 103,13; 131,2); o en el difícil y admirable salmo 139, el himno al Dios infinito, omnisciente, que sigue siempre y por todas partes al hombre para salvarlo. Entre el fiel y Dios se establece un intercambio de miradas: "Tengo mis ojos fijos en el Señor... Mírame, Señor, y ten piedad de mí" (25,15-16). "A ti levanto mis ojos... Como están los ojos del esclavo fijos en su señor, como están los ojos de la esclava fijos en su señora, así están nuestros ojos fijos en el Señor, nuestro Dios" (123,1-2). "Sus ojos están fijos en el mundo, sus miradas exploran a los hombres" (11,4). "Aunque es excelso, el Señor se fija en el humilde, pero conoce desde lejos al soberbio" (138,6). "El ojo de Yhwh está sobre el que lo teme" (33,18). "Con sus ojos vigila a las naciones para que no se subleven los rebeldes" (66,7). El justo dirige sus ojos a lo alto, hacia Sión y hacia el cielo (121,1): "Los que miran hacia él quedan radiantes y su rostro no se sonroja jamás" (34,6). En efecto, "en tu luz vemos la luz" (36,10). Todos los seres vivientes tienen fija su mirada en Dios: "Los ojos de todos están fijos en ti y tú les das a su tiempo la comida" (145,15). Y la plegaria más tierna es la del autor del Sal 17,8: "Guárdame como a la pupila de tus ojos, escóndeme a la sombra de tus alas".

Si para definir el misterio de Dios se apelaba al hombre, para definir el del hombre se utilizan a menudo símbolos animales. La *simbólica antropológica* acude entonces a un auténtico jardín zoológico. La cierva que se lamenta por su sed (42,2) o que corre veloz (18,34), la golondrina y el amor a su nido (84,4), el rebaño que recorre los caminos del desierto (Sal 23), el águila (103,5), la sombra de sus alas (36,8-9), la ignorancia cerril del hipopótamo (73,22), la soledad del búho y de la lechuza (102,7) son algunas de las imágenes con que se dibuja la experiencia íntima del orante. Por el contrario, otras veces nos vemos transportados a una escena de caza en donde la presa es perseguida, acosada, alcanzada, pisoteada, arrastrada por el polvo (7,6) o cae en una trampa abierta en el terreno (7,16) o en las redes tendidas (31,5; 35,7-8; 57,7). El orante se siente abandonado a las garras de un león que lo quiere despedazar (7,3; 22,14), a sus fauces abiertas (35,21), a sus dientes que desgarran sus carnes (27,2). También se usan símbolos vegetales, que representan al justo como árbol lozano (1,3), como palma y cedro (92,13-15), mientras que los árboles típicos del paisaje mediterráneo, el olivo y la vid, se convierten en emblemas de la familia ideal (128,3). Hay, además, una luz solar que envuelve al justo: es una luz que procede de Dios y de la ley (Sal 19), y que aparece a menudo al amanecer, el momento tradicional del oráculo de acogida de las súplicas.

También el organismo del hombre, según la visión unitaria de la antro-

pología bíblica, puede transformarse en símbolo de su psicología: los huesos que arden como brasas en el sufrimiento, los ojos que se consumen en el llanto, las vísceras que se retuercen, el latido del corazón que se acelera, la inapetencia (107,18), las llagas pútridas y malolientes que alejan a los demás (38,6)... Por otro lado, en el AT es muy viva la relación entre el dolor físico y el pecado, entre la fisiología y la teología, como puede verse en la oración dramática del leproso del salmo 38. Esta fragilidad existencial y casi metafísica está formalizada simbólicamente por la célebre tesis "inclusiva" del Qohélet: "Vanidad de vanidades. Todo es vanidad" (1,2; 12,8). El término simbólico hebreo traducido por "vanidad" es *hebel*, que es mucho más intenso y se acerca a nuestro "nada" o "absurdo". Alude a la transitoriedad del aliento, del vapor que se disuelve. Estamos ante el descubrimiento de la absoluta inconsistencia de la realidad humana y cósmica, ante el vacío, ante la nada; más aún, como dice la forma superlativa hebrea "vanidad de vanidades", ante una nada infinita. Estamos ante la negación radical de la existencia y de la condición humanas y la denuncia de todos los sistemas tranquilizantes: "Análisis lúcido de la condición humana, libro de preguntas, Qohélet es un cuestionamiento no tanto de la doctrina tradicional, sino más bien de uno mismo" (D. Lys). En el Salterio le hace eco al Qohélet su hermano espiritual, el autor del salmo 39, que usa por tres veces el mismo término *hebel* para definir la amarga existencia humana y que grita a Dios: "Aparta tu mirada, que tenga yo un respiro antes de que me vaya y deje de existir" (v. 14). Job, desesperado, gritaba todavía más trágicamente: "Grito al sepulcro: '¡Tú eres mi padre!'; a la podre: '¡Tú mi madre y mi hermana!'" (Job 17,14). Por el contrario, el orante del Sal 59,6 imploraba con mayor dulzura: "Tú registras mis pasos y recoges en tu odre mis lágrimas: ¿no están acaso en tu libro?" Por tanto, Dios recoge con cuidado todas las lágrimas de los justos, preciosas a los ojos de Dios, como el agua o la leche que el beduino conserva en su odre. Incluso hay una especie de registro del dolor humano, en el que Dios apunta todos los sufrimientos para no dejarlos caer en el vacío. En la "oración de la mañana" para la navidad de 1943, Bonhoeffer, en el campo de concentración nazi, escribía: "En mí hay oscuridad, pero en ti hay luz; estoy solo, pero tú no me abandonas; no tengo coraje, pero tú eres mi ayuda; estoy inquieto, pero en ti hay paz; hay en mí amargura, en ti paciencia; no comprendo tus senderos, pero tú sabes cuál es mi camino". Así pues, el hombre es el eje central del simbolismo de los Salmos, como lo será también en el arte cristiano. Lo es en la grandeza de su dolor, pero también en la grandeza de su conciencia: "Son muchas las cosas admirables, pero ninguna es tan admirable como el hombre", dirá Sófocles. Es éste el tema del salmo 8, que anticipa la reflexión pascaliana del hombre, "caña frágil, pero caña pensante" (*Pensées*, 264, ed. Chevalier). El escenario es nocturno. En presencia de un cielo tachonado de estrellas, el salmista plantea la eterna pregunta: ¿Qué es el hombre en medio de lo infinito? La primera respuesta espontánea habla de nulidad, de falta de proporción, no sólo respecto a la inmensidad espacial de los cielos y de las constelaciones, sino sobre todo respecto a la majestad del Creador. Por eso la primera reacción es de desconcierto, incluso porque el término de la comparación es Dios y el hombre es *'enoš,* es decir, un ser frágil y enfermo, es *ben 'adam,* es decir, hijo de la tierra. Pero, continúa el poeta, Dios "se acuerda" y "se preocupa" del hom-

bre, haciéndolo un poco inferior a él mismo (v. 6), dándole una posición de rey en el contexto del universo: "Le diste el señorío de la obra de tus manos, bajo sus pies todo lo pusiste" (v. 7). En las manos frágiles y a menudo egoístas del hombre se ha puesto la gama entera de las criaturas. Por eso el salmo 8 es una oración audaz, y por esta misma audacia la carta a los Hebreos se la aplicó al "hombre nuevo", el Cristo Señor (Heb 2,7-9).

La tercera área simbólica es la del *cosmos,* un álbum de maravillas en el que están escritas frases teológicas (Sab 13,1-9) y sobre el que se arroja el hombre como un peregrino asombrado (cf la obra maestra de Job 38-39). Como ya sabemos, la nada está representada a través de símbolos teriomórficos como Rajab y Leviatán, signos de la anticreación que controla Yhwh en su providencia (Sal 74,13-14; 89,10-11; 104,26). Por el contrario, la naturaleza se contempla como compendio de las perfecciones del Creador. Una naturaleza tripartita verticalmente (cielo-tierra-infiernos) y bipartita horizontalmente (tierra-mar), celebrada en páginas soberbias (Sal 8; 19; 65; 104; 148); una naturaleza cuyos horizontes, centrados muchas veces en Jerusalén, son espaciosos y libres. Vemos entonces el árbol frondoso, plantado a orillas de un riachuelo (Sal 1,3), pero también el cielo, la luna, las estrellas, los rebaños, los animales, las aves del cielo, los peces del mar que recorren los senderos marinos (Sal 8). Vemos el sol, como un esposo, saliendo al amanecer de su tienda nupcial y comenzando como un atleta su loca carrera por los cielos, calentando todo nuestro planeta (Sal 19). Vemos los cedros del Líbano, en los que colocan sus nidos las aves; los cipreses, donde tiene su casa la cigüeña; las rocas para las gamuzas. Al caer la noche, las fieras recorren la floresta, mientras que los leoncillos rugen buscando la presa (Sal 104,16-22). Vemos la dorada y perfecta Sión: "Dad vueltas a Sión, enumerad sus torres; admirad sus murallas, fijaos en sus palacios" (Sal 48,13-14). Vemos la tierra de Palestina en primavera, con sus campos bañados por la lluvia, sus retoños que despuntan, los pastos del desierto que destilan abundancia, los prados revestidos de verdor y del blanco de los rebaños, los valles alfombrados de mieses, un panorama en donde todo grita de gozo y entona cantares (Sal 65,10-14).

Pero está también la aridez del verano (Sal 90,6), está la tragedia de la sequía, que Jeremías ha pintado en un cuadro de negras tintas: "Los ricos mandan a sus siervos a buscar agua; éstos van a los aljibes, no encuentran agua y vuelven con sus cántaros vacíos; quedan consternados, humillados, y se cubren la cabeza. El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (Jer 14,3-6). Vemos también la tierra de Palestina, devastada por un invasor, cuyas tropas son como "el que blande y mete el hacha en medio de un tupido bosque; a mazazos y hachazos destrozaron todas las esculturas, prendieron fuego a tu santuario" (Sal 74,5-7). Todo el universo encierra dentro de sí un mensaje estético y teológico que el hombre tiene la obligación de descifrar: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos, un día comunica el pregón al otro día y una noche transmite la noticia a la otra noche. No es un pregón, no son palabras, no son voces que puedan escucharse" (Sal 19,2-4).

4. EL RICINO, EL GUSANO, EL VIENTO: EL RELATO BÍBLICO. Hemos destacado ante todo la poética bíblica, especialmente la sálmica. En efecto, Jerónimo escribía: "David es nuestro Simónides, nuestro Píndaro, nuestro Alceo, nuestro Flacco, nuestro Catulo y nuestro Sereno. Es la lira que canta a Cristo" (*PL* 22,547). Siglos más tarde le hacía eco Lamartine, que en su *Voyage en Orient* exclamaba con cierta retórica: "¡Leed a Horacio o a Píndaro después de un salmo; yo no sería capaz de hacerlo!" Pero una reflexión paralela podría hacerse también sobre el relato bíblico, tanto por los mecanismos estilísticos originales que revela como por su fuerza expresiva o por la función que puede desempeñar en la propia catequesis. Pensemos en esa joya que es la narración sapiencial de Jonás, relato ejemplar, sumamente vivaz, impregnado de ironía, que concluye con la espléndida parábola del ricino, del gusano y del viento, destinada a ilustrar la pregunta teológica fundamental con que se cierra el libro: "Tú te enfadas por un ricino que no te ha costado fatiga alguna, que no has hecho tú crecer, que en una noche ha nacido y en una noche ha muerto, ¿y no voy a tener yo compasión de Nínive, en la que hay más de ciento veinte mil personas...?" (4,10-11). Se trata de un texto que provocó también el interés de Jesús (Mt 12,39-41) y sobre todo la fantasía del arte cristiano: la historia de Jonás con su misterioso cetáceo se recoge con gusto, y dentro de la óptica cristiana pascual, ya desde la segunda mitad del siglo III, en un delicioso bajorrelieve del sarcófago del Museo Lateranense.

Pensemos también en aquella epopeya folclórica y tribal que es el ciclo danita de Sansón ("el solar") y de su antagonista-amada, la filistea Dalila ("la noche"), presente en Jue 13-16: Rembrandt se fijó en ella en varias ocasiones, desde el nacimiento del héroe y sus bodas (Gemäldegalerie de Dresde) hasta el famoso *Sansón que amenaza a su suegro,* del Kaiser Friedrich Museum, de Berlín, por no hablar del célebre corte de sus cabellos, representado también por Van Dyck (Londres, Dulwich Art Gallery) o por Morone (Poldi Pezzoli). Narrativamente es excepcional el nocturno terrible del delito de Guibeá, con la transformación de la mujer del levita, violentada hasta la muerte, en una trágica carta de carne en doce pedazos para el juicio de la tribu de Benjamín (Jue 19-21). Pensemos también en la secuencia y en el montaje tan hábil del doble delito de David (adulterio con Betsabé y asesinato de Urías), que desemboca en el juicio implacable de Dios manifestado por Natán (2Sam 11-12). Se trata de un auténtico campo de ejercicio para el arte cristiano, incluso por los aspectos carnales que invaden la narración.

III. LA BIBLIA Y EL ARTE. "Los héroes del AT son tan vivos, tan verdaderos y tan humanos en sus debilidades y en sus heroísmos... Nos preceden como hermanos en los caminos jalonados por los beneficios de la Providencia... Todos los episodios de esta aventura simbólica vuelven a repetirse en cada período del arte europeo; no son todos ellos más que capítulos de un viaje dramático a través de las vicisitudes de la vida" (M. Brion, 16-17). Este viaje por el arte y por la vida constituye el segundo de los dos movimientos anunciados, el que podríamos llamar "centrífugo", porque parte del centro de la Biblia para llegar a la periferia de los siglos sucesivos hasta nuestros días. La misma Biblia se presenta como una obra abierta; en ciertos aspectos como un *work in progress,* confiado a la "tradición" de los creyentes. Ella es consciente de ser una palabra ar-

diente como fuego abrasador que penetra en los huesos del hombre (Jer 20,9), de ser fecunda como la lluvia que cae sobre un terreno reseco (Is 55,10-11), de ser luminosa como la lámpara que guía los pasos en la noche (Sal 119,105), de ser viva y eficaz y más aguda que espada de dos filos; ella penetra hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula" (Heb 4,12).

Como ha subrayado Gadamer, es indispensable la tradición para una hermenéutica completa de la Biblia. Por eso podemos decir que la gran exégesis de la Biblia tiene que implicar también la interpretación que hace todo el coro de la comunidad creyente y humana de esta palabra viva y abierta. En este sentido hemos de añadir a los análisis estrictamente exegéticos la lectura fulgurante o simplificada, inesperada o rutinaria, de la tradición artística: la literatura, las artes figurativas, la música, el teatro, el cine también pueden hacer exégesis. Es verdad que recoger estas lecturas "artísticas" de la Biblia es una empresa ciclópea, por no decir imposible; se han ido acumulando inmensos materiales desde hace siglos y todavía están esperando ser catalogados.

1. ENTRE LOS GIROS DEL VIENTO Y EN ESCALAS DE LUZ. En realidad, se han intentado ya algunos "catálogos". Es, por ejemplo, modélica la obra realizada por la *Scuola di perfezionamento in Archeologia e Storia dell'Arte* y por el Departamento de Ciencias religiosas de la Universidad Católica de Milán sobre la tipología de la "Jerusalén celestial" en el arte del siglo III al XIV (M.L. Gatti Perer, *Gerusalemme celeste,* Milán 1983). Por nuestra parte, hemos intentado una investigación sobre la tradición de Job, es decir, sobre el influjo que esta obra maestra de la poesía bíblica y universal ha tenido en las diversas artes (G. Ravasi, *Giobbe,* 1984[2]). Nos gustaría ahora sugerir algunas ideas para que se multipliquen estas catalogaciones tipológicas, iconográficas e ideológicas.

Al pensamiento acude espontáneamente una obrita veterotestamentaria que ya hemos citado, el libro sapiencial que se conoce con el nombre de Qohélet, el "presidente de la asamblea" (cúltica o sapiencial). Se trata de una obra enigmática por su autor, por su estructura, por su mensaje, "de cuya lectura nadie sale indemne, sino adulto o pronto para serlo" (Maillot). Sus reflexiones son indiferentes y atormentadas al mismo tiempo. Su aparente *spleen* y el talante irónico y sereno del razonamiento ocultan, en realidad, ansias vivas y contradicciones desgarradoras, hasta el punto de que la misma lengua se ve trastornada: tras párrafos aristocráticos y refinados vienen líneas banales, plagadas de idiotismos, casi para resaltar también allí, en el arte y en la lengua, el *hebel,* el "absurdo".

Sin embargo, la mente del hombre está condenada a la búsqueda: "No se sacia el ojo de ver, ni el oído se harta de oír" (1,8). Por 37 veces repite el verbo "ver", por 85 veces insiste en el pronombre personal "yo" según un autobiografismo raro en la Biblia. Pero los mil rostros de la existencia no revelan más que miseria y sinsentido. Hay un escándalo de Dios, ausente de una historia que es como un disco inexorablemente condenado a un movimiento circular. "Nada hay nuevo bajo el sol". La célebre letanía de las siete parejas de "movimientos y tiempos" de 3,1-15 describe visualmente esta eterna monotonía circular. Todavía más poderoso en este sentido es la comparación sacada de la contemplación de los giros del viento: "Sopla el viento hacia el sur, y luego gira hacia el norte; y gira, gira y retorna sobre su recorrido el vien-

to" (1,6). Y la conclusión es inevitable: "Todos los *debarîm* son aburridos". Pues bien, en hebreo la palabra *debarîm* significa "palabras" o "hechos": las palabras y los sucesos son muchos, cansinos, opacos, aburridos.

Hay un escándalo del hombre, bestial en su estructura y en su obrar (3,18-4,13), desgraciado y abocado a esa vejez que se describe extraordinariamente en el canto final del castillo agrietado, símbolo del cuerpo humano (12,1-7). "Detesto la vida", exclama el autor en 2,17; "más vale el día de la muerte que el día del nacimiento" (7,1). Es evidente que estas y otras palabras "escandalosas" y tajantes, puestas bajo el signo de la "revelación" han encendido el corazón y la mente de una auténtica escuela qohelética que ha encontrado su lema en el *vanitas vanitatum.* Por otra parte, como escribía G. Bernanos, "no se alimentan los papagayos con el vino aromático de Job o del Eclesiastés" (*Grandi cimiteri sotto la luna,* Milán 1967, 145). En el Qohélet, por el contrario, se han inspirado, por ejemplo, Tolstoi, que esmaltó sus *Confesiones* con citas de Qohélet hasta llegar a transcribir literalmente los capítulos 1-2 y 9 (Milán 1979, 84-88); Mirskij en su *Historia de la literatura rusa* observa que "las *Confesiones* de Tolstoi pueden ponerse al lado de dos libros supremos, Job y el Eclesiastés". Qohélet aparece también de forma evidente en estas líneas de uno de los relatos del *Mercader de corales,* de J. Roth: "De la sonrisa de la muchacha aprendía que no hay nada interesante bajo el sol... Todo en la vida se hace viejo y caduco: las palabras y las situaciones. Todos los momentos justos ya han pasado. Todas las palabras ya se han dicho. Yo no puedo repetir palabras y situaciones..."

Pero la investigación podría continuar, creciendo con ello el flujo poético e ideológico dejado por Qohélet. Podríamos recordar seguramente a Shakespeare: el hombre *walking shadow* del *Macbeth,* la conclusión de Próspero en la *Tempestad:* "Estamos hechos de la misma sustancia de los sueños". O bien a Quevedo ("Sueño fui ayer, mañana seré polvo. Un poco antes nada, un poco después humo"); a Paul Celan ("Da un sentido a tus palabras: dales sombra. Di la verdad que expresa la sombra"); a Hemingway ("Sabía bien que todo es *nada,* y luego *nada;* así pues, oh *nada* nuestro que estás en la *nada,* que sea *nada* tu nombre..."), a S. Beckett, definido por G. Marmori como "el extraño Eclesiastés de Dublín"... La investigación debería identificar la figura humana que de él se deduce, los paradigmas simbólicos que le dan cuerpo, la visión general del mundo que de allí se deriva, etc.

Mas para definir la influencia decisiva que a menudo tiene la Biblia en el arte, se podría también seguir un procedimiento inverso, partiendo de un artista concreto, de un escritor, de un poeta, hasta de cada uno de sus cuadros o de sus filmes, para aislar su matriz bíblica. Nos gustaría sugerir aquí el modelo de Marc Chagall, que confesaba: "Yo no he leído la Biblia, siempre la he soñado". En efecto, su exégesis nace de las lecturas de su madre en Vitebsk, en las heladas tardes de invierno o en los frágiles calores estivales de Rusia. "Desde mi juventud me ha hechizado la Biblia. Siempre me ha parecido y me sigue pareciendo que es la mayor fuente de poesía de todos los tiempos. La Biblia es como una resonancia de la naturaleza e intento transmitir este secreto". Un relato hasídico, nacido en los mismos *shtetl* de donde provenía Chagall, narraba que el decacordio de David fugitivo, colgando de una palmera de Engadí, sonaba por la noche con armonías dulces y desgarradoras, es decir, las melodías sál-

micas, porque las cuerdas eran movidas por los dedos de los ángeles del viento nocturno, y al día siguiente David no hacía más que transcribirlas. Chagall tiene la misma concepción del arte: se trata sólo de transcribir con el pincel lo que ya escribieron los ángeles en las páginas bíblicas. G. Bachelard decía: "Chagall lee la Biblia, e inmediatamente los pasajes bíblicos se convierten en luz". Es la sintonía de la fe con un mensaje que es infinito, pero que es también carne, sangre, música, colores, símbolos, aromas, vida.

Por eso mismo Chagall, aunque recorrió casi todo el AT e hizo incursiones en el NT (la pasión de Cristo, el Apocalipsis), quiso destacar aquellos libros en donde más se entrelaza la perfección intacta de los contrarios, la risa y las lágrimas: "La Biblia es para mí poesía purísima, una tragedia humana. Los profetas me inspiran, Jeremías, Isaías..." Se abandona al hechizo multicolor del Cantar, en donde todo es gozo, risa, amor, primavera. Le gusta el Génesis, sobre todo en el episodio desconcertante de Abrahán sacrificando a Isaac o en el de Jacob en las orillas del río Yaboc. Pero también le encanta el alegre final de las bendiciones de Jacob, convertidas en verdaderas obras maestras en las vidrieras de la sinagoga del hospital de Hadassah, junto a Jerusalén. También aparece en él con frecuencia el Éxodo con el rostro glorioso de Moisés. La Biblia es el canto de la presencia de Dios en medio de estas lágrimas y de este gozo, y Chagall ve en el dolor y en la infelicidad de la existencia humana la reproducción de la Biblia casi en filigrana, en una genuina "actualización".

Entonces sus personajes son rostros cotidianos, velados incluso por una pátina de vulgaridad o de ironía, o iluminados con los resplandores de la santidad. La Biblia se convierte en el mundo de hoy y el mundo de hoy queda santificado y glorificado por la Biblia. Y como en la antigua historia de la salvación las teofanías tenían lugar casi en cada una de las encrucijadas de la vida del pueblo elegido, también así ahora, en la Biblia chagalliana del presente, Dios se aparece detrás de la casa del zapatero, o bien en los suelos plomizos de las aldeas judías de Rusia. Nos lo declara el mismo Chagall: "He visto las montañas de Sodoma y del Negueb; de sus gargantas salen las sombras de nuestros profetas, con sus hábitos amarillentos, del color del pan seco, y he oído las antiguas palabras. ¡Oh Dios, que te escondes en las nubes o detrás de la casa del zapatero, haz que se revele mi alma, el alma doliente de un niño balbuceante; revélame mi camino. No me gustaría ser como los demás; quiero ver un mundo nuevo".

Este principio interpretativo, sobre el que luego volveremos, supone en última instancia que la Biblia ha de renacer en París, la ciudad adoptiva de Chagall y la metrópoli-símbolo del siglo XX. "No hace mucho fui a Jerusalén para inspirarme y para verificar el espíritu bíblico; pero he vuelto a París para hacer mi Biblia, ese París sin cuyo aire la humanidad puede asfixiarse".

La exégesis visual de Chagall está dirigida por la fe, y la fe es apertura a lo infinito; es el intento de romper el silencio del misterio. Chagall es el cantor del nuevo día de la historia de la salvación, un día de esperanza y de colores, purificado por las lágrimas. Apollinaire, en sus *Caligramas,* había escrito de la obra de su amigo Chagall: "Un día nuevo, hecho de fragmentos de amarillo, de azul, de verde, de rojo". Este nuevo mundo es contemplado por el artista con los ojos de los narradores judíos de *midrašhim,* las famosas narraciones homiléticas rabínicas. Así sucede, por

ejemplo, en la compleja *Arca de Noé*. Como en un *midrašh*, avanza por este espacio místico de la salvación toda la multitud de hombres y de animales: blanco el caballo, amarilla la cierva, rosa el brazo de una mujer, verde el rostro de Noé, pero todos amigos y solidarios. Parece como si en esta aldea de la salvación se reprodujera una vez más la vida de la aldea judía rusa con una vaca sacrificada en la otra parte del patio según el rito para la comida *kašher*, es decir, pura. Pero sobre todos y sobre todo irrumpe la luz del nuevo día, bañada en vapores blancos, suspendidos, pintados con plena pasta en la que Chagall ha marcado algunos cortes para hacer más vivas las vibraciones de la luz. Y es la luz la última palabra de la naturaleza, de Dios y de Chagall. Precisamente como lo había intuido el escritor B. Cendrars, amigo y compañero de Chagall, remitiendo a la célebre visión de Jacob (Gén 28): "Chagall, Chagall, entre escalas de luz..."

En la exégesis coral que hacen las artes sobre el texto bíblico es posible señalar, pues, unos modelos constantes. Intentemos ahora identificarlos de manera esencial. Como documentación, dejaremos ahora un poco entre paréntesis la literatura, terreno tan vasto que permite numerosas incursiones, campo al que, por otra parte, ya nos hemos referido varias veces.

2. LA SED DE LA CIERVA: EL MODELO REINTERPRETATIVO. Es sabido que la primera gran reinterpretación de la Biblia tiene lugar en la misma Biblia. Debido a ese fenómeno, por ejemplo, los salmos reales de entronización (Sal 2; 110) se transforman en poemas mesiánicos. Y es ésa la perspectiva cristológica con que el NT utiliza a menudo citas del AT. También es éste uno de los métodos hermenéuticos clásicos del arte cristiano. Pongamos sólo algún ejemplo indicativo.

Una de las composiciones líricas más fascinantes del Salterio es el Sal 42-43, quizá el canto de nostalgia de un levita recluido obligatoriamente en su domicilio de la alta Galilea. En los primeros compases de su lamento el poeta se representa como una cierva sedienta que, ante un *wadi* seco, lanza su gemido: "Como la cierva busca corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío". La tradición cristiana ha reinterpretado esta sed no sólo como una necesidad irresistible de Dios, sino también como sed de la eucaristía y del bautismo. La cierva entonces se abreva en la fuente bautismal; es éste un motivo iconográfico difundido por toda el área cristiana, incluso la más remota, como en la Sión de Ateni, en Georgia oriental (siglo VII; luneta del portal). O bien la cierva tiene sed del cáliz eucarístico: es el uso del salmo en la liturgia del jueves santo, a la que Palestrina ofrece una melodía purísima y perfecta *(Sicut cervus)*. Por otra parte, al simbolismo bautismal obedecen muchas reinterpretaciones de escenas veterotestamentarias, sobre todo la del agua que brota de la roca, a la que acude el creyente para bañarse en ella y no sólo para saciar su sed; pensemos en el fresco de las catacumbas de San Calixto (siglo IV) o en la pintura de Tintoretto para el techo de la Escuela de San Roque, en Venecia (1577), con sus tres saltos de agua casi cósmicos. También el maná se convierte en "pan de los ángeles" (Sab 16,20), el pan que baja del cielo de la homilía de Jesús en Cafarnaún (Jn 6); Dirk Bouts (siglo XV), en la iglesia de San Pedro de Lovaina, dispone la escena del maná en una mesa junto a la de la última cena.

Reinterpretación cristológica también para Job, según el principio formulado por san Zenón de Verona en el siglo IV: "Job Christi imaginem

praeferebat". La *Biblia pauperum,* entonces, interpreta las burlas de la mujer de Job en paralelo con la flagelación de Jesús *(flagellatio linguae);* en su camastro, con las manos caídas parece evocar al Cristo golpeado y humillado. En la sillería de la catedral de Amiens y en la de Champeaux (siglo XVI), toda la historia de Job figura en paralelismo con la de Jesús. El Carpaccio, por el año 1500, con su *Meditación sobre la Pasión,* que es una compleja elegoría sobre la muerte y resurrección de Cristo, inscribe en el respaldo del trono de piedra que está en el centro la frase hebrea "Éste es mi Redentor vivo", sacada de un pasaje oscuro de Job (19,25), pero fundamental en la teología cristiana de la resurrección. También en el *Llanto por la muerte de Cristo* el pintor veneciano había evocado a Job en la figura sentada a espaldas de Jesús.

3. ALLÍ ARRIBA, EN EL MONTE MORIA: EL MODELO ACTUALIZANTE. Uno de los intérpretes más destacados de las páginas bíblicas en la cultura moderna ha sido sin duda S. Kierkegaard. Le resultan especialmente gratas las páginas de Job y la "elohísta" de Gén 22 sobre el sacrificio de Isaac. Este último texto, que entre otras cosas es un caballo de batalla de la reinterpretación cristológica, se transforma en la reflexión del filósofo danés en una representación de la experiencia constante de cada uno de los creyentes. El terrible y silencioso camino de tres días de Abrahán hacia el monte Moria, la cima de la prueba, es para Kierkegaard el paradigma de todo itinerario de fe. Es un recorrido oscuro y peligroso, acompañado tan sólo de aquella orden implacable: "Toma ahora a tu hijo, al que tanto amas, Isaac, vete al país de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto" (v. 2). Luego, el silencio. Silencio de Dios; silencio de Abrahán; silencio del hijo, que sólo una vez emprende un diálogo con ingenuidad desgarradora: "¡Padre! —¿Qué quieres, hijo mío? —Llevamos el fuego y la leña; pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? —Dios proveerá, hijo mío" (vv. 7-8). El texto bíblico quiere proponer simbólicamente la dialéctica de la fe, y Kierkegaard, en *Temor y temblor,* vuelve a proponerla a través de cuatro reflexiones diversas con distintas hipótesis sobre el sentido de la aventura de Abrahán, para llegar en un *crescendo* extraordinario a aquel final en que la fe se ve reducida a su alma más pura, despojada de todo apoyo humano. Como hijo, Isaac tenía que morir para que Abrahán renunciase a su paternidad y no tuviese siquiera el apoyo de la paternidad para creer, sino sólo el de la palabra divina. Por eso la Palabra le propone la destrucción de su paternidad. Así Abrahán, después de la prueba, no recibe ya a Isaac como a un hijo, sino como la promesa divina. Un gran conocedor del AT, G. von Rad, ha recogido en un precioso librito, *Il sacrificio di Isacco* (Brescia 1977), aquella exégesis coral a la que aludíamos, uniendo a ella, además de su trabajo de exegeta profesional, el testimonio de Martín Lutero en su curso universitario sobre el Génesis, el de Kierkegaard y el del filósofo polaco Leszek Kolakowski, así como la meditación pictórica de Rembrandt.

De este modo la página bíblica se convierte en autobiografía de todo Adán, del hombre y del creyente, y ésta es la orientación continua de la hermenéutica bíblica de Kierkegaard. La cima se alcanza con Job, leído apasionadamente en el *Evangelio de los sufrimientos* y convertido en la trama escondida de su obra *La reanudación* (1843). En este escrito autobiográfico el protagonista Constantius tiene que romper definitivamente el vínculo que lo ata a una

mujer (es transparente la referencia a la novia de Kierkegaard, Regina Olsen). Se dirige entonces a Berlín en busca del tiempo perdido para poder "reanudar" o "recuperar" las decisiones del pasado. Allí recibe de un amigo algunas cartas que le comentan el libro de Job. Sobre la base de este comentario entabla su discusión personal con Dios, comprendiendo que sólo Dios puede "devolverle" el pasado, sólo Dios puede hacerle "recuperar" el tiempo perdido. Y sólo en esta visión de fe "reencuentra" a su novia. Y Constantius-Kierkegaard confiesa: "¡Si no hubiera tenido el libro de Job! No puedo explicaros detallada y sutilmente qué significado y cuántos significados tiene para mí. No lo leo con los ojos como se leen los otros libros, sino que lo meto por así decirlo en el corazón y en un estado de *clairvoyance* interpreto cada uno de sus pasajes de la manera más diversa. Lo mismo que el niño pone el libro bajo la almohada para estar seguro de que no va a olvidarse de la lección cuando se despierte por la mañana, también yo me llevo a la cama por la noche el libro de Job. Cada una de sus palabras es alimento, vestido y bálsamo para mi pobre alma. Unas veces, despertándome de mi letargo, sus palabras me suscitan nuevas inquietudes; otras veces aplaca la estéril furia que hay en mí, pone fin a todas las atrocidades que suscitan los mudos espasmos de la pasión".

De esta manera Job se convierte en hermano nuestro, no sólo en el dolor, sino también en la búsqueda ansiosa de Dios, una búsqueda liberada de las mediaciones estereotipadas y de los lugares comunes religiosos o de las recetas consolatorias: "Job lo soportó todo —escribe también Kierkegaard en su *Diario* (I, 829)—; pero cuando llegaron sus amigos teólogos para consolarle, entonces perdió la paciencia". Job es nuestro contemporáneo, como dice el título de un ensayo de H. H. Kent (*Job our contemporary,* Grand Rapids 1968), porque en él se refleja el existir humano y el creer auténtico y sufrido. Resulta así contemporáneo de Goethe, de Dostoyevski, de Melville, de Kafka, de Camus, de Sachs, de Jaspers, de Bloch, de Pomilio... Lo es incluso, a través del teatro, con el Job americano de A. McLeish (*J.B.*), de Neil Simon (*God's favorite*) y de K. Wojtyla (1985) o a través del cine con el Job del húngaro I. Gyöngyössi (*La rebeldía de Job,* 1984).

Cada una de las páginas bíblicas puede convertirse en palabra para nuestro presente, puede renacer ante nuestros ojos. Es lo que supone, por ejemplo, Gauguin con su cuadro "bretón" de la *Lucha con el ángel* de Gén 32, tema clásico en el arte de todos los tiempos (pensamos una vez más en el Rembrandt del Museo Kaiser Friedrich, de Berlín). En primer plano aparecen las características cofias de algunas mujeres bretonas que acaban de escuchar un sermón sobre Gén 32 y están recogidas en oración (la obra lleva el título específico de *Visiones después del sermón,* National Gallery of Scotland, Edimburgo). En el centro, en medio de un charco de sangre, el ángel y Jacob inclinado están terminando su lucha. El misterio de aquella noche de la que habría de surgir el nuevo Jacob de nombre Israel, reactualizado a través de la predicación cristiana, se convierte en experiencia de cada día, en presencia inmediata, en ese nudo divino que enlaza todas las obras dispersas de la jornada.

4. EL "DIOS ALIENANTE" DE AARÓN Y DE MOISÉS: EL MODELO DEGENERATIVO. En la misma historia de la exégesis se han verificado desviaciones y degeneraciones en la lectura y en la interpretación del texto bíblico. Por otra parte, cada una de

las lecturas de un texto supone una precomprensión y el instrumento hermenéutico puede ser a veces una lente deformada y deformante. Por eso es natural que también la exégesis "artística" haya podido producir algunas desgarraduras en el significado original del texto bíblico o, en otros casos, su superación a través de la proyección hacia otros horizontes semánticos. El texto bíblico se transforma entonces solamente en un pretexto para crear "otra cosa", "otro", texto, que puede incluso adulterar el significado original. Sobre estas incomprensiones espontáneas o conscientes se podría construir casi una exégesis alternativa de toda la Biblia. Escogeremos sólo algunos ejemplos significativos.

Es curioso advertir cómo la tradición artística sobre Job, fuera de raras excepciones, ha ignorado totalmente la parte fundamental y de altísima tensión redactada por el poeta (3,1-42,6), para detenerse casi exclusivamente en el prólogo-epílogo de los capítulos 1-2 y 42,7ss, en prosa, que probablemente recogen una "parábola" difundida ya antes en Oriente (inscripción de Jarán, oración de Nabónides, etc.), que el autor de Job asume sólo como punto de partida. Pues bien, la finalidad auténtica y la sustancia temática de la obra se encierran naturalmente en las páginas poéticas que se han olvidado: más que de un tratado de teodicea sobre el problema angustioso del mal, se trata de una meditación aguda y gritada sobre el drama de la fe y sobre la búsqueda del verdadero rostro de Dios, como lo atestiguan los compases finales: "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5). Pues bien, el arte cristiano, siguiendo una reducción realizada ya por la carta de Santiago (5,11) y por la tradición judía y perfeccionada por Clemente Romano (*Ad Corinthios* 17,3-4), por el *De Poenitentia* de Tertuliano, por el *De interpellatione Job et David* de Ambrosio y por los *Moralia* de Gregorio Magno, ha transformado a Job en el modelo del hombre paciente en sus pruebas, el *admirandae patientiae vir,* como lo llama el martirologio romano.

Esta interpretación reductiva sólo es posible si se consideran exclusivamente los capítulos 1-2, ignorando la "impaciencia" de Job en la protesta torrencial de los capítulos poéticos, que son el verdadero corazón de la obra. Por esto mismo, para Gregorio, Job es un mártir *ante litteram;* y por eso también en los sarcófagos de la Galia aparece como un atleta que combate la buena batalla de la fe y del sufrimiento, mientras que las representaciones de Job en el camastro a partir del fresco de la sinagoga de Dura Europos (siglo III) en adelante, o de Job atormentado por su mujer a partir del fresco del cementerio de los Santos Pedro y Marcelino, de Roma (siglo III), se convierten en un tema común de todo el arte cristiano. Pensemos en los relieves de piedra de Chartres (1230) o de Notre-Dame de París; pensemos en los capiteles medievales, en las miniaturas como las de la Biblia de Admont (1130-1150) de la Biblioteca del Estado de Viena, en la célebre y sabrosa tabla de Durero en el Museo de Frankfurt (1503-1504), en el cuadro del maestro de la leyenda de Santa Bárbara de Colonia (1480-1483), etc. Job se convierte de esta manera en un campo para ejercitaciones morales sobre las virtudes humanas de la paciencia, de la constancia y de la fortaleza, con ciertos toques de misoginia, mientras que los tres amigos pasan a ser el signo de los enemigos de la Iglesia, que discuten maliciosamente y atormentan al justo.

Pero la superación más atrevida y "degenerativa" del Job bíblico tiene lugar con la lectura que de él hace

K. G. Jung en su provocadora *Respuesta a Job,* publicada en Zurich en 1952. Esta novela-ensayo, ambigua y descifrada de varias maneras, es la descripción de la evolución "psicológica" de Yhwh, satánicamente tentado contra el hombre justo por su omnisciencia y su omnipotencia, que no se preocupa de ser moral o amoral. El justo y paciente Job, desde su lecho de ceniza y de dolor, consigue suscitar en Dios el sentido de la moralidad y de la responsabilidad, preparando de este modo el motivo de la redención. Job se revela moralmente superior a Yhwh, porque es fiel a la alianza ética. Yhwh, por el contrario, se deja enredar en una antinomia: por un lado aplasta sin el menor escrúpulo la vida y la felicidad humanas, pero por otro se da cuenta de que necesita del hombre como compañero. Una vez que ha tomado conciencia de su "inmoralidad" y de su injusticia a través del choque con el justo Job, Yhwh tiene que expiar sus culpas y renovarse. Nace en él el deseo de hacerse hombre: la encarnación y el sufrimiento de Cristo, el Hijo de Dios, se convierten en la verdadera "respuesta a Job". Cuando siente la tentación de volver a desafiar al hombre, Yhwh se ve bloqueado por Cristo, que le recuerda que "no hay que caer en la tentación, sino que hay que librarse del mal". La dureza salvaje de Yhwh volverá a aparecer todavía, como nos enseña el Apocalipsis; pero de ahora en adelante cabe la esperanza de que Yhwh sabrá reconquistar la verdadera sabiduría, encarnada en el Hijo, y podrá expulsar para siempre de su cielo a su *alter ego* satánico.

En un terreno similar, incluso por la conexión existente entre los dos autores, podríamos poner como ejemplo significativo de esta "exégesis" desenfrenadamente libre los tres ensayos del otro padre del psicoanálisis, S. Freud, sobre *Moisés y la religión monoteísta* (Madrid 1975). Fruto de tres semanas de meditación ante el *Moisés* de Miguel Ángel en San Pietro in Vincoli de Roma, estos escritos, compuestos en 1913, pero aparecidos sólo en 1939, definidos por el mismo Freud como una "bailarina en equilibrio sobre la punta del pie", presentan a Moisés como un príncipe egipcio que "apretado por el dolor y la soledad crea un pueblo", imponiendo a los "pobres esclavos hebreos" el dios de su faraón fracasado (Akénaton, el autor de una famosa reforma "monoteísta" solar). Un dios de verdad y de justicia, señor abstracto e invisible de un imperio cósmico. Los hebreos, vinculados más aún con Moisés por medio de su "parricidio", atestiguado por su rebelión en el desierto, traducirán la lección de Moisés en un valor ético, religioso e intelectual que quedará libre de la norma de la evolución y constituirá una especie de excepción espiritual en la historia de la humanidad. También en este caso la Biblia es solamente un pretexto para una reflexión sobre ciertos temas predilectos de Freud (analogía individuo-especie, la "neurosis" religiosa, la angustia de los tiempos en que "el progreso se aliará con la barbarie", etc.).

Moisés sigue siendo de todos modos una figura decisiva en la historia del arte. Conquistó las artes figurativas ya desde las catacumbas de Calixto hasta Miguel Ángel y Chagall; conquistó la música desde el *Israel en Egipto* de Händel a los tres *Moisés* de Rossini, M. Bruch y Perosi; conquistó la literatura con los tres *Moisés* de Schiller, Chateaubriand y De Vigny; conquistó la filosofía con las reflexiones sobre el Éxodo del *Ateísmo en el cristianismo* de Bloch; ha sido un punto de referencia para la teología política, para la de la liberación y de la esperanza. Sobre Moisés se han encendido también las luces de la producción cinematográfica (de-

jemos entre paréntesis los "colossals" a la De Mille), con un filme poco conocido, pero que revela una superación original y provocativa (y una adulteración) del texto bíblico. Se trata del espléndido *Moisés y Aarón* de J.-M. Straub y D. Huillet, basado en la ópera homónima en tres actos de A. Schönberg (1930-1932). La película sigue los tres actos de la ópera de Schönberg: en el primer acto se escenifica la vocación de Moisés, el encuentro en el desierto entre Moisés y Aarón y el mensaje de Israel; en el segundo acto domina el episodio del becerro de oro, con la presencia de Aarón y la ausencia de Moisés, que está en el Sinaí dialogando con Dios; en el tercer acto Moisés condena a Aarón. Como había declarado Straub en una entrevista de 1975, "lo que me ha impresionado ha sido el aspecto teológico". Efectivamente, en la película se enfrentan dos concepciones de Dios. La de Aarón, "in Bildern", en "imágenes", es la presentación de un dios humano y demagógico, alienante en la locura orgiástica. Por el contrario, el dios mosaico, "in Begriffen", en "conceptos", es inhumano, pero paradójicamente liberador: libera del ritualismo, rompe las argollas de la esclavitud, pero sigue siendo un enemigo del derecho humano a la plena autodeterminación. "Surge así de la película la invitación revolucionaria al pueblo para que se desembarace de los dioses, de los guías, y para que tome en sus manos su propio destino" (L. Bini).

5. "LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES": EL MODELO TRANSFIGURATIVO. Toda operación artística es por naturaleza "transfigurativa". Queremos referirnos aquí a ese proceso según el cual, aun dentro de una fidelidad sustancial, el artista consigue cargar el texto bíblico original de resonancias inéditas, de emociones nuevas, retranscribiéndolo en toda su pureza, pero también haciendo germinar en él virtualidades insospechadas. Naturalmente, éste es un resultado constante en todas las grandes (y también pequeñas) operaciones artísticas, pero algunas veces este resultado brilla de manera sorprendente. No se trata de una simple actualización de la "palabra", sino de una fidelidad *transfigurativa* que hace explotar mil ecos.

Podría darnos ahora la música un ejemplo muy elocuente. Más aún, observamos que en un período histórico concreto, el que va de la segunda mitad del siglo XVII hasta comienzos del XIX, la música superó a las artes figurativas en su cualidad de intérprete de la Biblia: los nombres de Schütz, Pachelbel, Bach, Vivaldi, Buxtehude, Telemann, Couperin, Charpentier, Händel, Haydn, Mozart atestiguan inequívocamente este predominio. Queremos referirnos expresamente a Mozart, debido a su relectura musical de un salmo muy modesto literariamente, el más breve del Salterio *(punctum Psalterii),* una auténtica jaculatoria que hay que poner casi al final de los demás cantos como una especie de *Gloria Patri.* Se trata del salmo 117 (116 Vg), dedicado a la alabanza "instantánea" de las dos virtudes fundamentales de Dios, el amor *(ḥesed)* y la fidelidad *('emet).*

"Alabad al Señor todos los pueblos;
aclamadlo todas las naciones;
pues su amor por nosotros
es muy grande
y su lealtad dura por siempre".

Laudate Dominum, omnes gentes,
collaudate eum, omnes populi!
Quoniam confirmata est
super nos misericordia ejus
et veritas Domini manet
in aeternum.

Mozart ha sabido sacar de esta antífona esencial, compuesta en hebreo

con sólo nueve palabras principales, una composición mágica, llena de asombro y de paz, de exaltación y de armonía, el *Laudate Dominum* en fa menor de las *Vísperas solemnes de un confesor* (K. 339, año 1780). En esta reelaboración, el espíritu de confianza y de abandono del texto vuelve a crearse de un modo altísimo, casi supremo. Tras diez compases de orquesta se abre "una maravillosa cantilena de un soprano solo. En la forma estrófica se recoge la melodía por segunda vez en el coro, dentro de una atmósfera de inefable ternura ultraterrena. Después de las dos estrofas, un breve momento de inmovilidad y de gozo. Y luego la voz del soprano se une al coro en el amén final, dominándolo dulcemente" (M. Vignal). La exégesis "artística" sabe incluso modular aquí el texto encendiéndolo en esplendores inesperados y encendiendo en él nuevos rayos. Pavel Florenskij (1882-1946?), el "Leonardo da Vinci ruso" por la versatilidad de su ingenio literario, teológico y científico, escribía: "El oro bárbaro y pesado de los iconos, inútil de suyo a la luz del día, se anima con la luz temblorosa de una lámpara o de una vela haciendo vislumbrar otras luces no terrenales que llenan el espacio celestial".

BIBL. AA.VV., *Art and meaning: rhetoric in biblical literature*, Sheffield 1982; ALTER R., *The art of biblical literature*, en "Journal for the Studies of the Old Testament" 27 (1983) 75-117; AUERBACH E., *Mimesis*, Einaudi, Turín 1983[10]; BERLIN A., *Poetics and interpretation of biblical narrative*, Sheffield 1983; BRION M., *La Bibbia nell'arte*, Sansoni, Florencia 1956; CAIRD G.B., *The language and imaginery of the Bible*, Filadelfia 1980; CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1986; FRYE N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Turín 1986; HEINZ-MOHR G., *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milán 1984, LANZA S., *La narrazione in catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1985; MONLOUBOU L., *L'imaginaire des Psalmistes*, Cerf, París 1980; PFITZNER V.C., *The charm of biblical narrative*, en "Lutheran Theological Journal" 17 (1983) 1-12; PROVOYEUR P., *Chagall. Messaggio biblico*, Jaca Book, Milán 1983; SILBERMAN L.H., *Listening to the text*, en "JBL" 102 (1983) 3-26; STENDHAL K., *The Bible as a classic and the Bible as Holy Scripture*, en "JBL" 103 (1984) 3-10; STOEBE H.J., *tôb*, en *DTMAT* I, 902-918; WEINSTOCK, L.I., *Sound and meaning in biblical hebrew*, en "Journal of Semitic Studies" 28 (1983) 49-62.

G. Ravasi

BIBLIA Y CULTURA
II. Biblia y literatura española

Valle Inclán; 23.3. Don Miguel de Unamuno; 23.4. Ricardo León, Eduardo Marquina, Eugenio d'Ors, José María Pemán, Gerardo Diego, Adriano del Valle; 23.5. Antonio Machado; 23.6. Ramón Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, García Lorca, Rafael Alberti, Jorge Guillén, Pedro Salinas, Luis Cernuda, Vicente Aleixandre; 23.7. José Bergamín; 23.8. Leopoldo Panero, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco; 23.9. Miguel Hernández; 23.10. Dámaso Alonso; 23.11. José María Valverde; 23.12. José María Souvirón, José García Nieto. 23.13. "Nuevo mester de clerecía"; 23.14. "Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana". 24. Conclusión.

PREÁMBULO. Cuando uno se asoma —aunque tan sólo sea atisbando el inmenso panorama— a la historia de nuestra literatura española, no puede menos de sentirse con resonancias, ecos, glosas, comentarios, alusiones, versiones, inspiraciones sacras tomadas de la Biblia. Hasta tal punto, que el hombre o mujer español que componía un poema o creaba una representación teatral, o diseñaba una novela o cuento familiar, acudía —como por necesidad vital— al hontanar del gran libro de los libros, la Biblia.

Desde el medievo, pasando por el renacimiento y edades de oro, etapas más retóricas del XVIII-XIX, con su romanticismo, hasta llegar a los umbrales de nuestro siglo, y, ya dentro de él, a su etapa de madurez creadora, la literatura española aparece traspasada de *sustancia* bíblica. A veces de modo muy expreso, otras más implícitamente; pero siempre podremos descubrir en la *Palabra artística* huellas de la *palabra revelada,* en cuanto fuente de sabiduría, bien asimilada por los escritores. E incluso cuando se deforma, sigue estando presente —de modo latente y semioculto— el rico contenido del caudal bíblico. Las referencias, en la mayoría de los casos, son claras y transparentes.

1. EL PRIMER TEXTO ESCRITO EN LENGUA ESPAÑOLA. Es interesante degustar este primer texto, balbuciente todavía, de las *Glosas Emilianenses,* del siglo X. Es una breve y densa oración, con más de religioso que de literario. Pero ahí está la resonancia bíblica en romance castellano, acotando un sermón de san Agustín. Dice Dámaso Alonso: "Al fraile que estaba anotando las voces que le resultaban difíciles en el latín de un sermón de san Agustín, sin duda le ha parecido demasiado seca la frase última (que sólo tenía dos líneas y media en el original), y la ha traducido, amplificándola hasta unas doce líneas cortas, añadiendo lo que le salía del alma: *nuestras primeras doce líneas en español*[1]. La emoción del poeta-erudito la sentimos también nosotros al releer estas palabras balbucientes:

"CONO ayutorio de nuestro dueño Christo, dueño Salbatore, qual dueño yet ena honore e qual dueño tienet ela mandacione cono Patre, cono Spiritu Sancto, enos siéculos de los siéculos. Fácanos Deus omnipotes tal serbicio fere que denante ela sua face gaudiosos seyamus. Amén"[2].

Esta invocación trinitaria es fruto bíblico del Nuevo Testamento, que el fraile de las acotaciones agustinianas dejó —cual flor temprana— en su preciosa glosa emilianense.

2. LAS JARCHAS MOZÁRABES (SIGLOS XI Y XII). Al descubrir estas cancioncillas escritas en romance y cantadas por mozárabes, la lírica provenzal dejó de ser la más antigua conocida. Se trata de sentimientos amorosos. ¿Qué relación pudieran tener con la Biblia? Juzgo que ciertas reminiscencias de tono amatorio, aunque de modo indirecto. He aquí un modelo:

Gares yes debina
e debinas bi-l-haqq?
Garme kánd me bernád
mió habibi Ishaq[3].

La lírica tensional, entre lo amoroso y cierta ausencia que alude al Amado, aparece aquí con alguna connotación bíblico-religiosa. Entre los mozárabes el conocimiento de la Biblia les era familiar, y lo popular lo asimilaron en la Península Ibérica, enraizado en la canción.

3. EL ANÓNIMO "CANTAR DE MIO CID". De tono épico, de raigambre castellana, este cantar contiene multitud de plegarias en momentos cruciales de la vida del héroe ya desde sus inicios. Estas plegarias nos trasladan al ambiente bíblico, que surgía del corazón del Cid con naturalidad:

Habló Mio Cid bien
y tan mesurado:
—Gracia a ti, señor Padre,
que estás en lo alto,
esto me han urdido
mis enemigos malos.
("La salida al destierro") [4]

Y la confianza divina del héroe castellano no está lejos de las de los grandes personajes bíblicos: "Con Dios aquesta lid yo la he de arrancar" *(Cantar segundo).* Es decir, a lo largo del gran cantar épico se respira ese aire del vuelo del Señor, la presencia providencial del Padre.

4. OTROS CANTARES ANÓNIMOS DEL SIGLO XIII. Tanto en *Razón de amor* (título que retomó para uno de sus libros de poemas Pedro Salinas) como en *Vida de santa María egipcíaca* volvemos a sentirnos en ambientes inspirados en algún pasaje bíblico. El primero, que es una canción de amor —como el Cantar de los Cantares—, al hallar al amado, en versos paralelísticos exclama:

¡Dios señor seas loado
cuando conozco a mi amado!
¡Ahora mi bien tengo conmigo
cuando conozco a mi amigo!

Por su parte, el autor de *santa María egipcíaca* se refiere en alguna ocasión expresamente a la Escritura:

Por la beldad de su figura,
como dice la Escritura.

También en la juglaría religiosa hallamos base escrituraria, incluso de los textos apócrifos, como *El Libre del tres Reyes d'Orient,* donde se relata la adoración de los Magos, la huida a Egipto de la sagrada familia de Nazaret y el encuentro con los ladrones, cuyos hijos —Dimas y Gestas— van a ser luego crucificados junto al Señor en el Calvario.

5. GONZALO DE BERCEO maneja a perfección su *mester de clerecía,* y ahora no nos cabe la menor duda de encontrarnos ante un autor con sabiduría bíblica, que rezuman muchos de sus versos de *cuaderna vía* o *tetrástrofo monorrimo.* Escribió vidas de santos, loores a María, cantos a la pasión de Cristo y otras composiciones de asuntos varios. He aquí sus títulos: *Vida del glorioso confesor Sancto Domingo de Silos, Estoria de Sennor Sant Millan, Del Sacrifiçio de la Missa, Martyrio de Sant Laurençio, Loores de Nuestra Sennora, De los signos que aparesçerán ante del juiçio, Milagros de Nuestra Sennora, Duelo que fizo la Virgen María el día de la pasión de su Fijo Jesu Christo, Vida de Sancta Oria, Virgen* e *Himnos.*

Degustando estos versos, llenos de gracia y gracejo, nos sentimos a la vez con claras alusiones bíblicas y con comparaciones y ejemplos del libro santo. Como, por ejemplo, al hablar de que santo Domingo de Silos fue pastor —y esto no es desdoro alguno—, exclama:

Abel el protomártir
fue el pastor primero,
a Dios en sacrifiçio
dio el meior cordero.

Fiçiole Dios por ende
en çielo parçionero.
Demosle al de Silos
por egual compannero.
Los sanctos patriarchas
todos fueron pastores,
los que de la ley veya
fueron componedores,
assi commo leemos
e somos sabidores,
pastor fue Samillán,
e otros confessores.
De pastores leemos
muchas buenas razones.
(Santo Domingo de Silos)

Pero es, sobre todo, en su obra *El sacrifiçio de la Missa,* donde va haciendo un parangón entre el antiguo sacrificio de la ley antigua, en el templo, y el nuevo, en Cristo Jesús. Busca paralelismos entre los ritos viejos y los nuevos, a veces exageradamente, pues pretende hacer del sacrificio de la misa el cumplimiento del de la ley antigua, desde una perspectiva simbólica similar. Berceo es buen conocedor de la Biblia, y la trae a colación en sus versos con gran soltura y con la facilidad de quien conoce a fondo materia y forma, fondo y estilo ejemplar. Su lenguaje es sencillo, pero lleno de gracia y de facilidad, de esa *difícil facilidad* de los poetas buenos. Él conoce a fondo su *mester de clerecía.*

6. ALFONSO X EL SABIO. Su magna obra, por él revisada, al menos estilísticamente, junto con las *Cantigas a Santa María,* forma un conjunto compacto. La prosa y el verso —¡tan diferentes!— manifiestan la obra de un rey que supo aceptar la colaboración de sabios árabes y judíos. *Las Partidas,* el códice legislativo de mayor alcance de la Edad Media, se refiere a la vida religiosa y eclesiástica, a los deberes y derechos de los gobernadores, a la administración de la justicia, al matrimonio, a los contratos, a los testamentos y a los delitos y penas. Hay citas bíblicas y alusiones a diversos libros de la codificación del Antiguo Testamento.

Sus *Libros del Saber de Astronomía* están basados en el sistema ptolomaico e integrados por versiones del árabe junto a algún capítulo original. Las disquisiciones morales y religiosas pretenden hallar en todo el modelo de la sabiduría que viene de lo alto.

El *Lapidario* aúna ciencia y supersticiones de la época. Las supuestas cualidades de las piedras tienen a veces un carácter poético, y no es difícil hallar ciertas reminiscencias bíblicas en ciertos momentos de la obra.

La *General e Grand Estoria* empieza con la creación del mundo y llega al Nuevo Testamento. "Las fuentes esenciales son la Biblia y una larga serie de autores latinos y medievales, tanto árabes como cristinados" (J.G. López)

Las 430 composiciones poéticas de *Las cantigas de Santa María,* escritas en gallego, son una obra ejemplar, con música y miniaturas, formando el conjunto una maravilla y conjunción de poesía, pintura y música, para cantar en las iglesias. Parece que fueron escritas para oponerse a canciones de amor profano de cierto rey árabe.

En muchas se ve la inspiración bíblica en cuanto a enfoques de cuestiones y estilo. El libro de los Salmos está presente [5].

7. SEM TOB, a mediados del siglo XIV, escribe sus *Proverbios,* dedicados al rey don Pedro el Cruel (1350-1369). Es una obra de ascendencia hebraica. Sus máximas y ejemplos, poetizados a veces, tienen que excusarse por ser dichos judaicos. Pero la verdad no es exclusiva —viene a decir— de los cristianos:

Por nasçer en espino
non val la rosa, çierto,
menos, nin el buen vino
por salir de sarmiento.
Non van el açor menor
por nasçer de mal nido,
nin los exenplos buenos
por los dezir judío.

8. JUAN RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA. Su obra *Libro de Buen Amor* consta de cantares entreverados de cuentecillos y fábulas y alusiones personales. Una obra de arte única en su especie. Su cultura bíblica aparece ya desde los comienzos, en una bella oración inicial: "Señor Dios, que a los jodíos, pueblo de perdiçion / sacaste de cabtivo del poder de Faron / a Daniel sacaste del poço de babilón / saca a mí coytado desta mala presión. / Señor, tú diste graçia a Ester la Reyna / antel Rey Assuero ovo tu graçia digna/señor, dame tu graçia e tu merçed ayna/sácame desta lazeria desta presión..." Y continúa hablando del profeta, de Santiago, de Susana, de Jonás, de los tres jóvenes del horno de Babilonia, de cuantos recibieron ayuda divina, para mover así —en una oración muy personal— el corazón del Señor ante su miseria. Destaco este aspecto del arcipreste. Naturalmente están todas sus lecciones de bueno y de loco amor en esta obra compleja, y que se presta a múltiples interpretaciones. Conviene afirmar que los poetas de antaño estaban más cercanos —en su sensibilidad, en su ingenuidad, en su rudeza misma— al hombre de la Biblia que los contemporáneos. Por eso sus palabras contienen multitud de aspectos vitales, sagrados y profanos, donde brilla la virtud y donde resalta el vicio. El *Libro de Buen Amor* es todo un modelo de "razones de buen amor" y de "sinrazones de mal amor".

9. PEDRO LÓPEZ DE AYALA. Escribió su famoso *Rimado de Palacio,* donde abunda lo lírico, lo moral y religioso, lo doctrinal, etc. Tiene también sus *Crónicas* sobre Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III. Llegó a conocer a Alfonso XI y a don Juan II. Algún poema suyo parece inspirado en los Salmos. He aquí uno de ellos: "Sufro, Señor, tristura y penas cada día, / pero, Señor, no sufro tanto como debía; / mas, recelo he, Señor, que por flaquez mía / no lo pueda sufrir, por esto entendí / pedirte a ti, Señor, si tu merced sería/que no fuese la pena más larga que sufrí. / De muchos enemigos, Señor, soy perseguido; / contra el cuerpo y el alma, de todos mal traído; / vivo vida penado, triste, aborrecido, / si tú no me consuelas, ay, ¿qué será de mí? / ¡Accórreme, Señor, y sea defendido; / por la tu santa gracia, no me pierda así!"

10. En el anónimo LIBRO DE MISERIA DE OMNE se percibe la inspiración religiosa y bíblica, al tratar de un siervo que recibe a su señor:

Por lo que dice gran verdad
el rey sabio Salomón,
el siervo con su señor
no andan bien a compañón,
ni el pobre con el rico
no partirán bien quiñón,
ni estará muy bien segura
la oveja con el león.

11. Además de las conocidas *Danzas de la muerte,* en las que, forzosamente, van participando todos, desde el papa y el emperador hasta el labrador y el hombre más sencillo, en la segunda mitad del siglo XIII aparece el *Auto de los Reyes Magos,* conservado de forma fragmentaria. Escenifica el fingimiento de Herodes ante los magos de Oriente, en verso polimétrico:

GASPAR (a Baltasar):
Dios os salve, señor,
¿sois vos estrellero?

Decidme la verdad,
de vos saberlo quiero.
Nacida es una estrella.
BALTASAR:
Nacido es el Criador,
que de las gentes es señor.
Iré, lo adoraré.
GASPAR:
Pues yo también rogarlo he.

Sigue el diálogo entre los tres, hasta encontrarse con el rey Herodes, a quien se dirigen y preguntan:

Sálvete el Criador,
Dios te libre del mal;
un poco te hablaremos,
no te queremos ál.
Dios te dé larga vida
y te libre de mal.
Vamos en romería
a aquel rey adorar
que ha nacido en la tierra,
sin poderlo encontrar.
HERODES:
¿Qué decís? ¿Dónde vais?
¿A quién vais a buscar?
¿De qué tierra venís,
dónde queréis andar?
Decidme vuestros nombres,
no los queráis celar.

Después de continuar el diálogo, y habiendo escuchado Herodes las noticias de los magos, exclama:

Pues andad y buscad
y a él adorad
y por aquí tornad:
yo allá iré
y lo adoraré.

Estas escenas de enorme ingenuidad van ya configurando a los diversos personajes. Es el balbuceo del teatro religioso, directamente inspirado en la Biblia [↗ Biblia y cultura: Música I, 2].

12. DON JUAN MANUEL, nieto de Fernando III y sobrino de don Alfonso X el Sabio, nos dejó varias obras, entre ellas *El Conde Lucanor* y otra poco conocida que lleva por título *Tratado en que se prueba que Santa María está en cuerpo y alma en el Paraíso.* Tuvo influencia en los poetas posteriores y en los tratadistas marianos.

13. Si hacemos un recorrido por el *siglo XV,* nos encontramos con un curioso *Tratado de la doctrina christiana.* Es un auténtico catecismo en tercetos. Poetas como Micer Francisco Imperial, en su *Decir de las siete virtudes;* Villasandino, en sus versos llenos de delicadeza; Fernán Pérez de Guzmán, en su *Cancioneta a la Virgen,* con sus versos quebrados; el marqués de Santillana, con sus diversas canciones y serranillas; Jorge Manrique, con su logrado tema de las *Coplas por la muerte de su padre;* Gómez Manrique, con sus *Lamentaciones de la Virgen hechas para la semana santa* y la bella *Canción para acallar al Niño;* fray Íñigo de Mendoza, con su *Vita Christi* y la *Lamentación a la quinta angustia, cuando nuestra Señora tenía a nuestro Señor en los brazos;* Juan Álvarez Gato, con los *Cantares a lo divino;* fray Ambrosio Montesino, que nos ofrece unas coplas magníficas *Al destierro de nuestro Señor para Egipto. Cántanse al son que dice: A la puerta está Pelayo y llora;* Juan del Encina, de quien sobresalen los *Villancicos;* el comendador Escrivá, con sus *Canciones;* Garcí Sánchez de Badajoz, que escribe *Lamentaciones de amores,* etc. En todos ellos hay alusiones bíblicas.

Gil Vicente, portugués de nacimiento —que escribe también en castellano— tiene canciones religiosas y teatro muy variado. Es uno de los grandes iniciadores del teatro religioso de la época. *Juan del Encina* escribe maravillosas églogas. Destacamos la *Égloga de Navidad.*

14. Merece subrayarse la impor-

tancia de la obra en prosa de *Alfonso de Fuentidueña: Título virginal de Nuestra Señora,* publicada en Pamplona en 1499. Es un precioso incunable, con grabado en madera y "bellos tipos góticos a dos columnas, que tiene como fin la alabanza a la madre de Dios mediante un conjunto de elogios, *apellidos, títulos* y *dictados,* que el franciscano extrae de los elementos naturales: contemplando la mar, la nao, la centella, el paraíso, la estrella, el lucero, la luna, el sol, el cielo y la luz el autor descubre riquezas de Santa María... Los últimos capítulos... son como un estallido: hablan ya directamente de la madre de Dios como reina de los ángeles, mujer de Dios, emperatriz universal, y tratan también de su asunción y coronación como reina de todo lo creado"[6]. La obra está sembrada de citas del Antiguo y Nuevo Testamento, muy sabiamente situadas en el propio texto original.

15. Otro libro mariano, reeditado ahora en facsímil, que había aparecido en Valencia —y escrito en valenciano— en 1474 (primer libro literario impreso en España), es el titulado *Les trobes en lahors de la Verge Maria,* con poemas de varios autores. Se trata de un certamen mariano del siglo XV. Estos poemas están llenos de alusiones, con interpretación simbólica, a diversos pasajes de las santas Escrituras. He aquí un ejemplo, entre muchos:

Aquesta es la madre
de consolación
Inmaculada del todo perfecta
O buenos ditxos del rey Salamón
como la loha con gran devoción
de todo peccado la faze muy neta
y pone dolçor y grande lagría
y estes la fuente
de quien cierto mana
sabor y scientia segund proffetía
y ponen las gentes sabidoría
Y da salvation
por natura humana.
(Mestre Pere de Civillar)

O, a veces, se utiliza castellano y latín, entreverados, en versos transidos de delicadeza y amor a María, desde el contexto bíblico y popular:

Da muy richo gualardón
a quien escrivir la dessea,
desta canta Salamón
en una breve liçión
Tota est pulcra amica mea//
Y en los capítoles mismos
responde el mismo profeta
contra argumentos sophismos
Ahún no eran los abismos
Ego iam eram concepta.

El libro de la Sabiduría está profusamente aplicado a María en estos versos, que sirvieron sin duda para una *justa literaria* de la época.

16. El mercedario FRAY JAIME TORRES dejó una obra preciosa, *Divina y varia poesía,* publicada en Huesca en 1579. En ella encontramos *Actos pastoriles; Desafío moral del hombre, contra los tres enemigos, Demonio, Mundo y Carne, en la fiesta del sanctíssimo Sacramento* (una especie de auto sacramental), *Divina lucha alegórica, para la noche de la Natividad de Cristo nuestro Señor,* y diversos poemas religiosos. Es una obra que merece destacarse por su belleza, lirismo, fuentes bíblicas y sentido de lo popular. En sus *autos* tiene versos de este calibre:

Porque el triste hombre cayó
en la guerra por su culpa,
Dios contra él se enojó,
y no hallando en él disculpa
nueva guerra le movió.
Mas como es Dios trinidad
de personas, aunque un Dios,
el Verbo por su bondad
baxa hoy acá entre nos
para firmar la amistad.

17. Fray Juan Suárez de Godoy es otro mercedario, que nos ha dejado un gran libro renacentista, en prosa y salpicado de la mejor poesía, comentando algunos versículos del salmo 88: *Misericordias Domini in aeternum cantabo.* Toda la obra está entretejida de temas y asuntos bíblicos, comentados desde su inmensa erudición renacentista. Obra digna de ser más conocida y divulgada, su lectura es un placer estético y religioso. La Biblia le da pie para su personalísimo modo de poetizar y de escribir en una prosa densa y bella [7].

18. El agustino fray Luis de León, nacido en Belmonte (Cuenca) en 1527, discípulo de Domingo de Soto y de Melchor Cano, desempeñó después él mismo varias cátedras. Es el autor típico acusado a la Inquisición por usar el texto hebreo de la Biblia en vez de la Vulgata. Tradujo al castellano el *Cantar de los Cantares.* Después de cinco años es absuelto. Cede su cátedra al que la desempeñaba y ocupa otra, comenzando las clases con la frase consabida: "Decíamos ayer..." Fallece en 1591, pocos días después de ser nombrado provincial de Castilla. En su obra se halla lo clásico y lo tradicional, junto a la tradición bíblica y patrística. "La Biblia fue, en cambio, una de sus princiales fuentes de inspiración. Comprendió como nadie el robusto vigor de la poesía bíblica, y llegó a ser uno de los mejores hebraístas de su tiempo" [8]. Entre sus obras destacan: *La traducción literal y declaración del Libro de los Cantares de Salomón; La perfecta casada* (1583), con base en las enseñanzas de la Biblia; *La exposición del Libro de Job,* versión literal del hebreo con comentarios; *De los nombres de Cristo* (1583), recogidos de la Sagrada Escritura.

En cuanto a sus *Poesías,* las reunió en tres partes: *a)* originales; *b)* versiones del griego y del latín; *c)* traducciones del italiano y del hebreo. Entre ellas están las bellas versiones de algunos versículos de los Salmos, el libro de Job y Proverbios. Las poesías suyas fueron editadas por Quevedo en 1631.

19. La mística española del siglo XVI. Significa una gran novedad, aunque puedan rastrearse en ella ciertas influencias "sufíes", neoplatónicas, escolásticas y de origen judaico. Las diversas órdenes religiosas ofrecen autores con diverso cuño y orientación propia: los agustinos se basan en el amor a Dios como bondad absoluta y belleza suprema, con predominio de lo afectivo sobre lo intelectual; los franciscanos desarrollan la entrega amorosa, heredando la efusión sentimental de san Francisco de Asís; los dominicos, por el contrario, insisten en la especulación teológica, y se expresan, en general, en latín; los jesuitas son más ascetas que místicos, aunque en época tardía surgen entre ellos místicos en la línea de la imitación de Cristo; los carmelitas combinan, en síntesis admirable, lo afectivo y lo intelectual, lo personal con la actividad comunitaria, la renuncia con el amor a las criaturas. Los mercedarios, nacidos para redimir cautivos, son de tendencia carmelitana en varios aspectos, pero sobresale la devoción a Cristo redentor junto al humanismo cristiano.

19.1. He aquí algunas figuras más representativas: El dominico *fray Luis de Granada,* llamado *Luis de Sarria* por la ascendencia de sus padres de Sarria (Lugo), aunque él nace en Granada en 1504, de familia humilde. Previa la formación humanística, ingresa en la orden de Santo Domingo. Su cultura renacentista y cristiana está empapada de Biblia. Sus principales obras son: *El Libro de la Oración y Meditación, La guía*

de pecadores y la *Introducción del Símbolo de la Fe.* Muy leído en su tiempo, sus obras tuvieron muchas traducciones a diversas lenguas. Fallece en 1588.

19.2. *Pedro Malón de Chaide* (1530-1589), navarro de nacimiento, se hizo fraile agustino. Su gran obra es el *Libro de la conversión de la Magdalena* (1588), realista, pintoresco y de lectura agradable.

19.3. *Fray Juan de los Ángeles* (1536-1609), nace en Ávila y se hace franciscano. Sus principales obras: *Triunfos del Amor de Dios* (1590), *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* (1600), *Diálogos de la conquista de la espiritual y secreto reino de Dios* (1595). Los especialistas descubren en él influencias de la mística germana (Tauler, Ruysbroeck) y de toda la corriente platónica y afectiva. Estilo muy personal, dulce, suave, profundo conocedor del alma humana, sus obras se leen con placer.

19.4. *El padre Ribadeneyra,* jesuita. Escribió obras del tenor siguiente: los *Exercitia spiritualia* (1548), en el que muestra el empeño de la voluntad contra las efusiones místicas exageradas y el valor psicológico de los *Ejercicios* ignacianos. Nace en 1527 y fallece en 1611. Después del desastre de la Invencible, escribe su *Tratado de la tribulación* (1589). Obra de tono senequista.

19.5. *Fray Melchor Rodríguez de Torres* (Burgos 1558-Burgos 1642), mercedario, conocedor de santa Teresa de Jesús, de quien testimonia en su "Proceso de beatificación", después de desempeñar diversos cargos en la orden es nombrado obispo de Rosse (Irlanda), pero reside en Burgos como auxiliar. Escribió *Centurias de la Orden de la Merced, Agricultura del alma y exercicios de vida religiosa* y *Lucha interior y modos de su victoria* (1608). Las referencias bíblicas en sus obras espirituales son constantes y precisas.

19.6. *Fray Pedro de la Serna o de Jesús María* (Sevilla 1583-Granada 1653), mercedario, que pasa a la descalcez, de sólida formación filosófico-teológica. Principales obras: *Exercicio y canastilla espiritual del Niño Jesús* (Sevilla 1623); *Fuente de agua viva* (Sevilla 1630); *Primera y segunda parte del coloquio espiritual de Monjas* (reiteradas ediciones); *Commentarii litterales et morales in Apocallipsim* (Madrid 1670); *Cielo espiritual trino y uno* (Sevilla 1672). Obra de gran realismo y simbolismo a la vez, parte de una base cosmológica, traspuesta al orden espiritual y a Dios, sustentador de los cielos. Sus referencias bíblicas son constantes.

19.7. *Fray Juan Falconi de Bustamante* (1596-1638), nace en Fifaña (Almería) e ingresa en la Orden mercedaria en Madrid en 1611. Estudia en Burceña y Salamanca. Está de lector en Segovia y en Alcalá, y es presentado, asistiendo a varios capítulos de la Orden. Se establece en la corte, donde desarrolla una ejemplar dirección de conciencias, siendo confesor de casi todos los monasterios de Madrid y de la gente de palacio. Escribe las siguientes obras: *Tratado de las Misericordias; Vida de Dios; Pan nuestro* (donde defiende la comunión frecuente); *Mementos de la Misa; Cartilla primera; Cartilla segunda; Camino derecho; Cartas a una hija espiritual; Carta a un Religioso; Carta a la Marquesa de Salinas; Carta a Doña Luisa de Quiñones; Dos cartas a su madre, Doña María de Bustamante; Dos cartas a su hermana Sor Isabel de Jesús Falconi.* Es uno de los grandes místicos mercedarios. Sus escritos se fundamentan ampliamen-

te en la Biblia. Y sus *Cartillas* son como libros didácticos para deletrear a Cristo e iniciarse en el conocimiento de sus profundidades y misterios, desde los primeros rudimentos. Tanto en vida como en muerte, Falconi tuvo gran resonancia en la corte madrileña.

19.8. *Santa Teresa de Jesús,* en el mundo Teresa de Cepeda y Ahumada, era de familia noble y tenía sangre judía. Nace en Ávila en 1515 y fallece en Alba de Tormes en 1582. Entre ambas fechas, su vida y actividad —religiosa y creadora— estuvieron llenas de Dios y del deseo de que los demás alcanzaran la perfección. Supo unir el recogimiento contemplativo con una actividad fundacional. En ella se daban, en unidad perfecta, Marta y María. En su oración pretendía buscar a Dios en el fondo del alma y tener siempre presente la humanidad de Cristo. De ahí su realismo místico. Aunque fue inquietada por la Inquisición, supo salir a flote y acogerse al amparo de buenos teólogos. Para dirigir las almas prefería gente letrada a otra más piadosa, pero con menos conocimientos.

Sus principales obras, biográficas y doctrinales: *Libro de su Vida* (1588), escrito en edad madura y lleno de sinceridad, se convierte a veces en un tratado de oración; *Libro de las Relaciones; Libro de las Fundaciones:* relata sus peripecias en el arduo trabajo de fundar conventos, y en él aparece su gran temple y firmeza de espíritu; *Libro de las Moradas o Castillo interior* (1588) se considera su gran obra, original y experiencial. Organiza en moradas el camino ascensional hacia la unión con Dios de modo muy sugerente, comenzando por la vía purgativa, pasando por la iluminativa y acabando en la unitiva. *Los Conceptos del amor de Dios,* con comentarios del Cantar de los Cantares; *Camino de perfección,* dirigido a las monjas, de orientación activista; *Cartas:* más de 400. Son de un inestimable valor por su contenido y forma, revelando muchos detalles de la reforma de la orden carmelitana. *Poesías:* cancioncillas, de tono popular y menor. Tienen su gracejo a veces, pero no alcanzan la perfección de su obra en prosa. Están traspasadas de fervor y sencillez.

19.9. *San Juan de la Cruz,* Juan de Yepes, nace en Fontiveros en 1542, y en 1591 fallece en Úbeda, a punto de ser enviado a América. De familia humilde —aunque quizá con entronques también judaicos—, hace de enfermero en Medina del Campo e ingresa en el Carmelo. Cursa sus estudios en Salamanca. A sus veinticinco años, el encuentro con santa Teresa determina su consagración a la reforma de la Orden. Esta determinación suya llevará consigo crueles persecuciones durante diez años, sin que ceje en su empeño. Ocho largos meses de calabozo los vive en una prisión de Toledo, que pertenece al convento de los calzados. Logra escaparse arrojándose por un ventanuco. El resto de su vida lo pasará en Andalucía. Llegó a desempeñar cargos en la descalcez, pero también incomprensiones.

Es un enorme poeta. Amaba las noches estrelladas y silenciosas. Su libro preferido —según cuentan sus biógrafos— era la Biblia. Tenía también una sólida formación teológica, y no ignoraba la tradición mística extranjera.

Escribió cuatro tratados en prosa, como explicación a tres de sus poemas, que las monjas no lograban descifrar: *La subida al Monte Carmelo* (1578-1583): en él hace un comentario a los versos de la *Noche oscura; La noche oscura del alma,* complemento del anterior bajo el punto de vista de la actitud pasiva del alma; *El cántico espiritual* (1584), que es una

interpretación del poema que lleva el mismo nombre; *La llama de amor viva* (1584), donde aclara el poema del mismo título. Sus interpretaciones están llenas de doctrina segura y sana, evitando que las religiosas que los leyeran cayesen en el "quietismo". Su doctrina mística es de un enorme equilibrio. Sobre todo el *Cántico espiritual* o *Canciones entre el Alma y el Esposo* se inspira muy directamente en el Cantar de los Cantares. Pero, lejos de ser una mera versión, logra un poema originalísimo y muy lleno de alegorías y símbolos. Está considerado como el mejor poeta místico. Mientras en su prosa es negación todo lo que propone, en su poesía todo es cauce y símbolo de lo más alto y profundo divino. Su prosa está toda ella basada en la Biblia, al igual que gran parte de su poesía.

20. LOS ESCRITOS Y EL TEATRO DEL SIGLO XVII. El barroco español es una continuidad de la época anterior. Existen elementos renacentistas e incluso inspiración medieval, pero todo ello desde una ambientación conflictiva. Lo mismo que en la escultura, se puede decir que la literatura de esta época es *arte en movimiento.* Las ideas de la contrarreforma, por otra parte, se arraigaron profundamente y ahora salen a luz, con su vitalidad desbordante.

Se habló de dos formas extremas literarias: culteranismo y conceptismo. El primero se manifiesta más en la poesía; el segundo, en la prosa. Pero coexisten y se entrelazan entre sí. Destacaré sólo algunos grandes autores.

20.1. *Miguel de Cervantes Saavedra* (1547-1616). Nace en Alcalá de Henares. Era hijo de un cirujano, Rodrigo Cervantes, y de Leonor de Cortinas. Fueron siete hermanos, de los cuales dos (Rodrigo y él mismo) sufren cautiverio en África después de la batalla de Lepanto, en la que participaron. Rodrigo fue rescatado por los mercedarios, Miguel, por los trinitarios.

Como escritor, Miguel crea comedias en verso, entremeses, *La Galatea, Las Novelas ejemplares;* pero, sobre todo, le dará renombre universal *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (Madrid 1605) y, diez años más tarde, la segunda parte, después de haber aparecido *otro Quixote* apócrifo, el de Avellaneda. *Persiles y Sigismunda* sería una obra que trabajó con gran cariño, y que creía seguramente su mejor libro. Pero la historia zanjó la cuestión, quedándose con el *Quijote.*

Salvador Muñoz Iglesias ha escrito un libro reciente que aclara aspectos del *Quijote* hasta ahora apenas estudiados. Entre ellos, el de sus referencias bíblicas[9]. Afirma Muñoz Iglesias que las referencias bíblicas del *Quijote* pasan de 80. Unas 49 se refieren al AT y 36 al NT. Las primeras se reparten entre los libros históricos y los sapienciales; mientras las del NT se basan en los evangelios, excepto cuatro, que aluden al libro de los Hechos de los Apóstoles y a las epístolas.

"De los 74 libros que forman la Biblia, hay referencias claras a 24 (Génesis, Éxodo, Números, Jueces, 1 y 2 de Samuel, 3 Reyes, 2 Macabeos, Isaías, Jeremías, Jonás, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría, Eclesiástico, Mateo, Lucas, Juan, Hechos de los Apóstoles, 1 Corintios, Filipenses, Santiago)" (Muñoz Iglesias).

Hace luego el autor un estudio pormenorizado sobre las citas o alusiones, consagrándole más de 20 páginas al tema. Y entre sus conclusiones precisas, añade: "La presencia de pasajes o expresiones relativas a los libros llamados deuterocanónicos (Eclesiástico, Sabiduría, epístola de Santiago) que no admiten los pro-

testantes, así como la interpretación tradicional de sus citas o alusiones, excluye cualquier sospecha de influencias luteranas en Cervantes" (Ibid, p. 67).

20.2. *Poesía culterana.* Si en los grandes poetas, como Góngora (1561-1627), predomina lo mitológico, aunque a veces, en sus sonetos, no dejen de encontrarse alusiones bíblicas ("los años deste Salomón segundo", referido a Felipe II; "y de heredar a Pedro en las dos llaves", hablando de un obispo; "se me aparecerá Santa María", aludiendo a un bobo), existen otros poetas de la época que crean poemas sobre fundamentos bíblicos. Citemos a uno, poco conocido, *Rodrigo Fernández de Ribera* (1579-1631), que nació y murió en Sevilla, dejándonos las siguientes obras: *Lágrimas de San Pedro; Escuadrón humilde levantado a devoción de la Virgen nuestra Señora; Triunfo de la humildad en la victoria de David.* He aquí una estrofa de esta última obra:

Administraba el Líbano
a su mano
cedros, cuya altivez
tiene al nativo
monte, entre los demás,
con causa ufano,
no con tirana cumbre
rey esquivo.
Mas siendo trasladado
al inhumano
poder de Goliat, el más altivo
no es cedro, no,
del Líbano, más leve
del Jordán en su tronco
un junco mueve.

Miguel de Dicastillo escribió su *Aula de Dios, Cartuxa real de Zaragoza* en 1637. "Describe la vida de sus monges, acusa la vanidad del siglo, acuerda las memorias de la muerte, en las desengañadas plumas de Teodoro y Silvio". Se trata de una añoranza del paraíso perdido o de una Arcadia feliz. Sus descripciones son idílicas. El monje se levanta de noche para cantar las alabanzas divinas, empapado de Biblia:

Para que a Dios alabe,
de los miembros sacudo
el sueño grave:
Visto luego (no el cuerpo
adormecido
que siempre está vestido)
el alma sola
de fervores visto
y entrando al Oratorio
estreno el labio
en el invitatorio
de aquella Virgen bella,
que siendo Madre,
fue también donzella;
sus favores espero,
y por esso no admires
si prefiero
este humilde servicio
a los Maytines del mayor Oficio,
que como es de María,
el Cielo gusta desta cortesía.

20.3. *Francisco de Quevedo y Villegas* (Madrid 1580-Villanueva de los Infantes 1645), después de sus estudios con los jesuitas, de haber pasado por las aulas de Alcalá y Valladolid y haber estado por Sicilia con el duque de Osuna, es desterrado a León, a un calabozo de San Marcos, durante cuatro años. En él se da la afirmación más alta de sus valores cristianos y bíblicos, con la sátira y crítica más despiadada de las mezquindades y miserias del ser humano.

Su obra poética se publicó después de muerto (1670), y tuvo problemas con la Inquisición. Lo ascético, lo político, lo amoroso, lo satírico-burlesco se da en Quevedo con la mayor naturalidad. Es una personalidad rica, pero llena de contradicciones interiores.

Entre sus obras en prosa destacaré

el *Sueño de las calaveras,* en que se contempla el juicio final; *La cuna y la sepultura* (1635); *Las cuatro pestes del mundo* (1651); *La Providencia de Dios* (1641); *La vida de San Pablo; La vida de Fray Tomás de Villanueva; La constancia y paciencia de Job.* También merecen conocerse desde la óptica cristiana y bíblica: *Política de Dios, gobierno de Cristo, tiranía de Satanás* (1626) y la versión de san Francisco de Sales *Introducción a la vida devota.*

20.4. *Lope Félix de Vega Carpio* (Madrid 1562-Madrid 1635) era de familia humilde. Estudió con los jesuitas y en Alcalá. Pero no acabó ninguna carrera. Tuvo una vida agitadísima y llena de contradicciones interiores. Fue desterrado a Valencia y luego vive con su mujer, Isabel de Urbina, en Alba de Tormes. Fallece su esposa y se casa en segundas nupcias con Juana de Guardo. Su vida sentimental es desordenada. Al fallecer su segunda esposa, sufre una honda crisis espiritual y decide ordenarse de presbítero. El cardenal Sandoval y Rojas, de Toledo, amigo suyo, le da las ordenaciones. Pero sigue enamoradizo y es tan prolijo en hijos casi como en obras literarias. Se le llamó "monstruo de naturaleza".

La inmensidad de las piezas teatrales da cabida a las de tema religioso popular y a las bíblicas: *La creación del mundo; La buena guarda; Del nacimiento; La siega* (auto sacramental); *La adúltera perdonada; El auto de los Cantares; Lo fingido verdadero,* etc.

Tiene poemas religiosos: *El Isidro; Los pastores de Belén* (1612). Lope conoció la fama en vida como nadie. Era sincero, pero frágil en su vida moral. Una de sus hijas, Marcela, se hace monja trinitaria. Él le paga la dote y confía en sus oraciones. Cuando muere medio Madrid se conmovió, pues durante muchos años su teatro ocupó las carteleras de la corte. Lo bíblico en él está muy visto por el tamiz de lo popular; así en *La limpieza no mancha* (1632).

20.5. *Fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina)* nace en Madrid en 1579 y fallece en Almazán (Soria) en 1648. Discípulo de Lope en su estructuración del teatro, el fraile mercedario era muy original y en multitud de facetas superó al maestro. Dejó escritas más de 400 piezas de teatro —según su propia confesión—, dos obras misceláneas *(Cigarrales de Toledo* y *Deleytar aprovechando)* y la *Historia de la Orden de la Merced* (inédita hasta fechas recientes).

Su temática bíblica aparece en *Deleytar aprovechando* de modo muy especial, y en varias piezas teatrales: *La mujer que manda en casa* (Jezabel), *La venganza de Tamar* (de quien toma Calderón, para sus *Cabellos de Absalón,* el acto tercero literalmente, y se inspira en el segundo); *La mejor espigadera; Tanto es lo de más como lo de menos* (hijo pródigo y rico epulón); *La vida de Herodes.* Pasajes íntegros de la Biblia se versifican y son recreados magistralmente por Tirso para su teatro bíblico.

Comedias hagiográficas: *La santa Juana* (trilogía); *La Dama del Olivar; Santa Casilda; La Peña de Francia; La elección por la virtud; Santo y sastre; El mayor desengaño* (san Bruno); *Doña Beatriz de Silva; El árbol del mejor fruto; Quien no cae no se levanta.* En estas piezas basadas en la hagiografía aparecen multitud de alusiones bíblicas.

Finalmente, Tirso de Molina nos dejó un par de obras maestras, que se relacionan entre sí: *El condenado por desconfiado* y *El burlador de Sevilla y convidado de piedra.* El problema acuciante de las relaciones entre la voluntad y presciencia divinas y la libertad humana está planteado y resuelto con toda nitidez, adquiriendo

ambas obras una grandeza casi trágica: ¡de tragedia cristiana! [10]

20.6. *Antonio Mira de Amescua.* Nacido en Granada, sigue la carrera eclesiástica (¿1577?-1644) y cultiva el teatro con estilo culterano y dotando a sus personajes de un carácter arrebatado. Se inspira en la Biblia en algunas de sus obras: *El esclavo del Demonio* (1612): los personajes pasan del gran ascetismo al mayor desorden moral; *La mesonera del cielo; Lo que puede el oír misa.*

20.7. *José de Valdivielso* (1562-1638) fue un sacerdote toledano. Compuso *Autos sacramentales,* que, sin duda, influyen en los de Calderón de la Barca, aunque se parecen a los de Lope: *El hijo pródigo* (1622). Escribió también poesías de corte popular y devocional: *Romancero espiritual* (1612), *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo patriarca San Joseph.*

20.8. *Pedro Calderón de la Barca* (1600-1681) es el máximo representante del género de los *autos sacramentales,* con su alegorismo bíblico y en torno al santísimo sacramento. Eran representados en las fiestas del Corpus Christi. Madrileño, estudia en el Colegio Imperial de los jesuitas y en las universidades de Alcalá y de Salamanca. Pero abandona sus estudios y regresa a Madrid, donde logra el hábito de Santiago; toma parte en la guerra de Cataluña. A los cincuenta años se ordena de presbítero, y va a vivir a Toledo en calidad de capellán de los reyes nuevos. Al ser nombrado capellán de honor del rey, reside de nuevo en la corte.

Como autor teatral es muy barroco; su teatro no carece de elementos lógicos y filosóficos, pero predomina su carácter moral y teológico. Sobresale: *La vida es sueño* (1635); *La devoción de la cruz* (h. 1625); *El príncipe Constante* (1629); *El mágico prodigioso.* En cuanto a los *autos sacramentales,* suelen ser de una sola jornada, alegórica y alusiva siempre a la eucaristía. Citaremos: *El gran teatro del mundo; La vida es sueño; Los encantos de la culpa; El divino Orfeo; Sueños hay que verdad son; La cena de Baltasar; Tu prójimo como a ti; La devoción de la misa; La segunda esposa; La redención de cautivos,* etc.

20.9. Otros autores del siglo XVII podrían citarse; aunque no tienen obras enteras basadas en la Biblia, sí pasajes y alusiones. Pensemos en *Francisco de Moncada* (1586-1635), *Francisco Manuel de Melo* (1611-1667), *Antonio de Solís* (1610-1686), *Saavedra Fajardo* (1584-1648), *Guillén de Castro* (1569-1631), *Juan Ruiz de Alarcón* (1581-1639), *Luis Vélez de Guevara* (1579-1644), *Francisco Rojas Zorrilla* (1607-1648), *Agustín Moreto* (1618-1669). Entre los autores de prosa sobresale el escritor jesuita *Baltasar Gracián* (1601-1658).

21. AUTORES DEL SIGLO XVIII.

21.1. Es una época decadente en lo literario. En la prosa narrativa debe citarse a *Diego de Torres Villarroel* (1693-1770); *Gabriel Álvarez de Toledo* (1662-1714), con su obra *La muerte es vida; Antonio de Zamora,* que hace una versión del *Don Juan* de Tirso: *No hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague y convidado de piedra* (1722).

21.2. En el criticismo destacan dos figuras: *fray Benito Jerónimo Feijoo* (Casdemiro, Orense, 1676-1764) e *Ignacio de Luzán* (1702-1754). El primero por su *Teatro crítico universal* (ocho volúmenes); el segundo, por su *Poética.* Este último hizo una versión del *Pange lingua.* Junto a ellos aparece el mercedario *Interián de*

Ayala, cofundador de la Academia de la Lengua, prologuista-censor de Feijoo y autor de una obra famosa: *El pintor cristiano* (1730). Cultivó la poesía, sobre todo en latín.

21.3. En el teatro neoclásico hay una figura de relieve: *Nicolás Fernández de Moratín* (1731-1780), imitador de lo francés en sus tragedias de estilo clásico: *Lucrecia* (1736), *Guzmán el bueno* (1777). Escribió un poema notable titulado *Las naves de Cortés destruidas.* Lo bíblico sólo se vislumbra en algunas ocasiones. Alcanza cierto mérito la tragedia de *Vicente García de la Huerta* (Zafra 1734-Madrid 1787) *Raquel* (1778). *Leandro Fernández de Moratín* (Madrid 1760-París 1828), autor de *El sí de las niñas,* escribió asimismo poemas: *La oda a la Virgen de Lendinara.*

21.4. *Alberto Lista y Aragón* (Sevilla 1775-1848) representa a la escuela sevillana de la época. Desde nuestro ángulo de mira citaremos la oda *A la muerte de Jesús* y otra *Oda a la Concepción de Nuestra Señora.*

22. AUTORES DEL SIGLO XIX.

22.1. Comencemos por citar a *José de Espronceda* (1808-1842), gran poeta romántico. Escribió *El estudiante de Salamanca.*

Carolina Coronado (1823-1901), delicada y llena de ternura en su poesía, nos ofrece una composición de valía: *El amor de los amores.* Está influenciada directamente por el Cantar de los Cantares.

Juan Eugenio Hartzenbusch (1806-1880) escribe *Los amantes de Teruel* (tema ya tratado en el siglo de oro), *Doña Mencía o la boda en la Inquisición* (1838), *Alfonso el Casto,* etcétera.

22.2. *José Zorrilla* (1817-1893), vallisoletano, escribió *leyendas* en la mejor línea romántica y la obra teatral *Don Juan Tenorio* (1844), en que vuelve a la escena el personaje creado por Tirso, aunque basado en el de Zamora. Otra obra digna de mención y de gran relieve: *Traidor, inconfeso y mártir* (1849).

Manuel Tamayo y Baus (1829-1898) crea un drama, *Juana de Arco* (1847), y *Locura de amor* (1855).

22.3. *Don José Echegaray* (1832-1916) vuelve al realismo moderado: *O locura o santidad* (1877), *En el seno de la muerte* (1879), *El hijo de don Juan* (1891), etc.

22.4. Dentro del romanticismo lírico destacan *Gustavo Adolfo Bécquer* (1836-1870), con sus *Rimas* y *Leyendas y Cartas (El monte de las ánimas, El Miserere,* etc.), y *Rosalía de Castro* (1837-1885), con *Cantares gallegos, Follas novas* y *A orillas del Sar;* tiene poesías religiosas, sin que falten alusiones bíblicas lo mismo en su obra en verso que en prosa (novelas).

22.5. *José María Gabriel y Galán* (1870-1905), poeta de vena popular y fácil rima. Es un poeta regional salmantino. Lo campesino y hogareño predominan en él. Tiene versos extremeños *(El Cristu Benditu)* y en castellano: *La pedrada.*

P. Juan Arolas (1805-1849) crea un largo poema religioso: *La muerte del Redentor:*

> *¿Qué veréis en sus pálidos semblantes?*
> *Afrentas de la luz y de la vida:*
> *leed en sus arrugas abundantes*
> *el nombre de Caín el fratricida.*

Gabriel García Tassara (1817-1875) nos ofrece un *Himno al Mesías,* lleno de resonancias bíblicas y alusiones al momento presente.

22.6. *Gaspar Núñez de Arce*

(1834-1903) merece ser citado por un par de poemas hondos y bellos: *En el monasterio de piedra* y *Tristezas.*

Jacinto Verdaguer escribe *Teresa* (1885) y *El santo nombre de Jesús,* mientras *Juan Maragall* da a luz *Cántico espiritual.* Ambos son autores de lengua catalana.

22.7. *Doña Emilia Pardo Bazán* (1851-1921), después de sus novelas de orientación naturalista, llega a descubrir la *realidad espiritualista.* Ejemplos: *La Quimera* (1905), historia de un artista fracasado que encuentra solución en las verdades religiosas; *La sirena negra* (1908), en la que se convierte el protagonista y se libra de la muerte. Ya antes había dado a luz *Una cristiana* (1890) y *La prueba* (1890). Esta gallega universal sobresalió asimismo por su labor crítica.

Armando Palacio Valdés (1853-1938), de origen asturiano, es naturalista; pero escribió también de tema religioso: *La fe* (1892), donde trata el problema de la verdadera religión.

23. LA REALIDAD LITERARIA DEL SIGLO XX. Vuelve de nuevo a resurgir un pensamiento original, que empieza por dar valor a la palabra en sí para irse humanizando cada vez más. Los ecos bíblicos aparecen en bastantes autores de calidad.

23.1. *Rubén Darío* tiene un *Canto de esperanza,* donde se escuchan ecos bíblicos y sentencias inspiradas:

Un gran vuelo de cuervos
mancha el azul celeste.
Un soplo milenario
trae amagos de peste.
Se asesinan los hombres
en el extremo Este.
¿Ha nacido el apocalíptico
Anticristo?
Se han sabido presagios
y prodigios se han visto,
y parece inminente
el retorno del Cristo.

Escribió también *Charitas,* consagrada a Vicente de Paúl. Y *Spes,* con versos admirables: "Jesús, incomparable perdonador de injurias, / oye: Sembrador de trigo, dame el tierno / pan de tus Hostias: dame, contra el sañudo infierno, / una gracia lustral de iras y lujurias. / Dime que este espantoso horror de la agonía / que me obsede, es no más de mi culpa nefanda, / que al morir hallaré la luz de un nuevo día / y que entonces oiré mi ¡'Levántate y anda!'"

23.2. *Ramón del Valle Inclán* tiene *Prosas de dos ermitaños,* de gusto modernista, pero llenas de sensaciones de desierto espiritual. Destacamos asimismo otro poemilla mariano:

Madre Santa María,
¿En dónde canta el ave
de la esperanza mía...?
Y vi que un peregrino,
bello como Santiago,
iba por mi camino.
Me detuve en la senda
y respiré el ingenuo
aire de la leyenda.
Y dije mi plegaria,
y mi alma tembló toda,
oscura y milenaria.
Seguí adelante... Luego
se hizo luz en la senda
y volví a quedar ciego.
¡Ciego de luz de aurora
que en su rueca de plata
hila Nuestra Señora!
¡Orballiño fresco
nas pallas do día!
¡Orballiño, gracia
da Virxe María!

23.3. *Don Miguel de Unamuno* (Bilbao 1864-1936), figura cumbre en el pensamiento español, tiene multitud de ensayos y comentarios filosófico-teológicos. Después de su

muerte apareció un cuadernillo que nos revela la honda preocupación religiosa de Unamuno y en el que abundan las referencias bíblicas. Como poeta religioso bastaría nombrar *El Cristo de Velázquez* (1920): "Y en Ti llama de amor, zarza florida, / como a Moisés: 'Soy el que soy', nos dice / susurrando tu Padre; mas el cáliz / de la rosa, tu boca, que es de mieles, / panal donde las almas van, abejas, / derechas a libar tu boca henchida / de flores campesinas, de parábolas..."

23.4. *Ricardo León* nos dejó un par de sonetos ejemplares: *De profundis* y *Usquequo, Domine. Manuel Machado* escribió *La anunciación; Entierro de un monje; Domine, ut videam...* Y *Eduardo Marquina* —entre sus obras de teatro— *El monje blanco* y un par de poemas a Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz. *Eugenio d'Ors* escribió unas deliciosas *Coplas del filósofo Niño* y *Villancico de Dios en los cabos. José María Pemán* merece citarse por su *Elegía de la tradición de España, Romance de los siete pecados capitales* y *Meditación de la soledad de María,* en los que la Biblia está en su hondura presente. *Gerardo Diego* es otro poeta cristiano de resonancias bíblicas: *Viacrucis, La gracia, El Apóstol, Canción del Niño Jesús. Adriano del Valle* tiene unos *Romances en honor de la Inmaculada Virgen María.*

23.5. *Antonio Machado,* a la muerte de su esposa —después del llanto solitario, pasadas las amargas horas silenciosas—, escribe aquellos versos memorables:

Señor, ya me arrancaste
lo que yo más quería.
Oye otra vez, Dios mío,
mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor,
contra la mía.
Señor, ya estamos solos
mi corazón y el mar.

23.6. *Ramón Pérez de Ayala* nos entrega *La paz del sendero.* Y *Gabriel Miró,* en sus novelas, no deja de beber en las fuentes bíblicas: *El Obispo leproso; Nuestro Padre San Daniel; Figuras de la pasión del Señor,* etc.

Juan Ramón Jiménez, poeta lírico por excelencia, poeta de la poesía pura, piensa en Dios en más de una ocasión y se resigna al destino: "Sea lo que Vos queráis..." Pero, sobre todo, escribe su libro definitivo *Dios deseante y deseado,* interiorizándolo todo, aunque la trascendencia ya estaba en la propia realidad evocada. *García Lorca* y *Rafael Alberti* no dejan de tener sus villancicos a María o al Niño Jesús, aunque su poesía no sea directamente religiosa. Otro tanto puede decirse de *Jorge Guillén* y de *Pedro Salinas* o de *Luis Cernuda.* (Sin embargo, en el trasfondo de su poesía hay material que conecta con algunos pasajes bíblicos). *Vicente Aleixandre,* en medio de su pasión por la palabra, escribe un poema: *No basta,* abierto a la trascendencia.

23.7. *José Bergamín,* el fundador de "Cruz y raya" —y luego, en el exilio, de "Retoños de cruz y raya"— al final de su vida nos ofrece poemas de realidad profundamente interior y con ecos bíblicos en *Rimas y sonetos rezagados,* por ejemplo. Sus ensayos en prosa están traspasados de espíritu tradicional y religioso, dentro de su permanente originalidad y juego verbal. Poco antes de su muerte nos dejó dicho:

Todos morimos de amor,
queriéndolo o sin quererlo,
morir no es perder la vida:
¡morir es perder el tiempo!

23.8. Otros poetas con hondas raíces bíblicas son *Leopoldo Panero,*

Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Manuel Gil. En su poesía florecen las palabras como en la salmodia bíblica, con variedad de ritmos y de sentimientos sagrados, desde la inquietud y el dolor.

23.9. Merece destacarse otro poeta de la época anterior, fallecido en la cárcel: *Miguel Hernández* (1910-1942). Además de poemas marianos de perfecta factura y sensibilidad, nos dejó su *Teatro completo,* con los siguientes títulos: *Quién te ha visto y quién te ve y sombra de lo que eras* (auto sacramental, 1934); *El torero más valiente* (1934); *Los hijos de la piedra* (1935); *El labrador de más aire* (1937); *Teatro en la guerra* (1937); *Pastor de la muerte* (1937).

23.10. *Dámaso Alonso,* por su parte, además de su labor de crítico eminente, acompañó a todos los poetas del 27 y nos entregó libros muy originales: *Hijos de la ira* (basado en aquella expresión paulina: "Et eramus natura filii irae sicut et ceteri...") (Ef 2,3), *Hombre y Dios, Oscura noticia* y su poema de última hora —como Juan Ramón, obsesionado, fríamente, por la muerte—. *Duda y amor sobre el Ser supremo...* He aquí una muestra de esta poesía sincera y existencial damasiana:

Inmensidad, cierto es.
Mas yo no quiero
inmensidad-materia:
otra es la mía,
inmaterial que exista
(¡ay, si no existe!),
eterna, de omnisciencia,
omnipotente.

No material, ¿pues qué?
Te llamo espíritu
(porque en mi vida
espíritu es lo sumo).
Yo ignoro si es que existes;
y si espíritu.

Yo, sin saber, te adoro, te deseo.
Esto es máximo amor:
mi amor te inunda;
el alma se me irradia
en adorarte;
mi vida es tuya sólo
(¿ya no dudo?)
Amor, no sé si existes.
Tuyo, te amo.

23.11. *José María Valverde,* nacido en Valencia de Alcántara (Cáceres) nos ha entregado en su juventud poesía trascendente: salmos, oraciones... componían sus entregas. Más tarde escribió *Voces y acompañamientos para San Mateo,* especie de glosas poéticas a pasajes evangélicos. En la dedicatoria a su hijo exclama: "Desde el mirador alto de mi piso repaso / las luces soñolientas de Roma; y en lo negro / cerros antiguos, nombres ilustres, ruinas, montes: / la pila de vecinos me sostiene, dormida. / Yo, poeta vulgar y ciudadano apenas / extravagante miro desde la medianoche, / perdiendo la costumbre de lo sublime, y digo: / Señor, yo me he quedado en medio de tu pueblo".

23.12. Habría que hablar, en esta línea, de *José María Souvirón,* nacido en Málaga en octubre de 1904, que vivió en París varios años, y volvió a España; escribe con predomino de lo religioso en todos sus versos. Algunos han sido seleccionados para los himnos del Breviario actual castellano, como este soneto:

Ando por mi camino, pasajero,
y a veces creo que voy
sin compañía,
hasta que siento el paso
que me guía
al compás de mi andar,
de otro viajero.

No lo veo, pero está.
Si voy ligero
Él apresura el paso. Se diría
que quiere ir a mi lado todo el día,
invisible y seguro, el compañero.

Al llegar a terreno solitario
Él me presta valor para que siga,
y si descanso, junto a mí reposa.

Y cuando hay que subir
monte (Calvario lo llama Él),
siento en su mano amiga
que me ayuda,
una llaga dolorosa.

De época anterior, la poesía de *José García Nieto* —hoy académico de la Lengua— tiene mucho entronque con pasajes bíblicos. Títulos como *En la ermita del Cristo de Gracia, La partida, El oficiante, El Diálogo, Lluvia de Dios,* etc., son inolvidables. También la *Liturgia de las horas* recogió el soneto suyo que empieza: "Otra vez —te conozco— me has llamado".

23.13. Sobre poesía de religiosos y sacerdotes publicó en 1978 Florencio Martínez Ruiz una selección, *Nuevo mester de clerecía.* En él figuran una decena de poetas: J. Bautista Bertrán, Jorge Blajot, Jesús Tomé, Pedro M. Casaldáliga, Antonio Castro, Carlos de la Rica, Rafael Alfaro, J.L. Martín Descalzo, J. Herrero Esteban y V. García Hernández. Todos ellos son poetas clérigos y su hondura de la palabra ungida está bien patente en los versos seleccionados. Se podría hacer un libro nuevo con nuevos valores. El mismo autor de estas líneas publicó una media docena de libros, entre los cuales hay versos de inspiración bíblica. Citaré tan sólo los libros *Memorial de la vida* y *Vesperal de la luz:*

Tú eres, Señor.
Nosotros sólo estamos
aquí o allí.
La tierra nos imanta.

Y si a veces
salimos y danzamos
en el espacio,
todo se agiganta.

Y somos más pequeños cuanto
más alargamos el ansia al infinito
y tan sólo seguimos el compás
de la música atómica y su grito.

23.14. Para finalizar, pasemos revista al *Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana.* No se trata de poesía religiosa en sí misma, sino de poemas con hondura humana y religiosa en línea similar a la bíblica. Algunos semejan salmos de hoy al estilo de ayer. He aquí sus nombres por países: Pedro Bonifacio Palacios, Enrique Molina, Francisco Madariaga, Mario Trejo, Raúl González, Juan Gelman y Alberto Wainer *(Argentina);* Walter Fernández, Hugo Patiño del Valle, Óscar Quintanilla, Óscar Alfaro, Alcira Cardona, Héctor Borda y Max Efraín *(Bolivia);* Luis Carlos López, Jorge Zalamea, Luis Vidales, Emilia Ayarza, Luis Enrique Sendoya, Carlos Castro, Gonzalo Arango, Antonio Lagos y Eduardo Escobar *(Colombia);* Jorge Debravo y Julieta Dobles *(Costa Rica);* Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Roberto Fernández, Heberto Padilla, Fayad Jamis y Pablo Hernando *(Cuba);* Pablo de Rokha, Pablo Neruda, Nicanor Parra, Antonio de Undurraga, Gonzalo Rojas y Enrique Lihn *(Chile);* G. Humberto Mata, Hugo Salazar, León Viera, Jorge Enrique Euler Granada y Jaime Galarza *(Ecuador);* Oswaldo Escobar, Tirso Canales, Roque Dalton, Manglio Argueta, Roberto Armijo y José Roberto *(El Salvador);* Miguel Ángel Asturias, Otto Raúl, José Luis Villatoro, Otto René, Luis A. Arango, Marco Antonio Flórez y Carlos Zipfel *(Guatemala);* Jacobo Cárcamo, Pompeyo del Valle, Roberto Sosa y Óscar Acosta *(Honduras);* Carlos Pellicer, Efraín Huerta, Jesús Arellano, Thelma Nava, Juan Bañuelos, Óscar Oliva, Jaime Labastida y Abigael Bohórquez *(México);* Rubén Darío, H. Azarías, Pablo Anto-

nio Cuadras, Joaquín Pasos, Manolo Cuadra, Ernesto Mejía y Ernesto Cardenal *(Nicaragua);* Demetrio Herrera, José Franco, Martínez Ortega y Carlos Francisco Changmarín *(Panamá);* Elvio Romero, Rubén Bareiro y Francisco Pérez *(Paraguay);* Manuel G. Prada, José Santos Chocano, Alberto Hidalgo, Mario Florián, Washington Delgado, Alejandro Romualdo, Gonzalo Rose y Javier Heraud *(Perú);* Vicente Rodríguez Nietzche y José M. Torres *(Puerto Rico);* Héctor Incháustegui, Antonio F. Spencer, Francisco Ramón y Enrique Eusebio *(Santo Domingo);* Julio Herrera Reissig, Juan Cunha Sarandy Cabrera, Mario Benedetti y Milton Schinca *(Uruguay);* Andrés Eloy Blanco, Antonio Spenetti, Ernesto Jerez, Martiniano Brancho, Juan Calzadilla, Edmundo Aray y Víctor Valera *(Venezuela).*

Todos —algunos muy dispares— coinciden en su sentido de la protesta y en su ternura interior. Es poesía testimonial y antiimperialista, con ansias de liberación. En este sentido, hay un trasfondo, común al hombre bíblico en su afán de liberación cada vez que caía sometido bajo otras culturas y pueblos. Este "mester de rebeldía" merece tenerse en cuenta. Forman parte de nuestro espíritu por su lengua, por el mestizaje y por la fe cristiana que nos une hace ya casi cinco siglos.

24. CONCLUSIÓN. Este recorrido, a lo largo, ancho y hondo de la poesía hispánica, vista desde su relación con la Biblia, nos ha permitido darnos cuenta de un par de cosas: *a)* Existe poesía con base directa bíblica. *b)* Existe otra cuya relación con el libro sagrado es sólo indirecta, pero que trae ecos lejanos de una misma fuente de inspiración, por tratarse de situaciones vitales similares. El poeta se hace, en este caso, voz de su pueblo.

Ambas las hemos tenido en cuenta. En ambas late ese temblor, interior a la vez y trascendente. En ambas descubrimos como un *nuevo salterio.* Cada época, cada país, cada situación histórica o personal provoca alabanzas, loas, duelos, llantos o protestas similares. El hombre de este final de milenio eleva su voz como una súplica, en medio del caos circundante, o en medio del armamento nuclear, o en medio de un entorno contaminado. Se siente de nuevo —sobre todo en este último decenio— a la intemperie, hombre desamparado. Pero le queda la palabra, hasta cierto punto. Pues hay veces en que el silencio es la única respuesta.

Poesía y Biblia tienen en común su palabra "inspirada". Y aunque una sea inspiración artística y la otra "divina", ambas pasan por el tamiz de la personalidad de cada autor. Ambas son humanas. En lo que tienen de humanas es en lo que podemos compararlas.

NOTAS: [1] DÁMASO ALONSO, EULALIA GALVARRIATO y LUIS ROSALES, *Primavera y flor de la literatura hispánica* I, Madrid 1966, 3 — [2] La versión en castellano moderno: "Con la ayuda de nuestro Señor don Cristo, don Salvador, señor que está en el honor y señor que tiene el mando con el Padre, con el Espíritu Santo, en los siglos de los siglos. Háganos Dios omnipotente hacer tal servicio que delante de su faz gozosos seamos. Amén" — [3] Versión al castellano actual: "¿Dices eres adivina / y adivinas con verdad? / Dime cuándo me vendrá / mi amigo Ishaq" — [4] En el lenguaje original dice así el texto: "Fabló mio Cid bien e tan mesurado: / 'Grado a ti, Señor, Padre que estás en alto. / Esto me an buelto mios enemigos malos'" — [5] Cf L. VÁZQUEZ, *Alfonxo X, un rei de Castela que poetizou en galego,* en "Encrucillada" 17 (1980) 25-46 — [6] FEDERICO DECLAUX, *Introducción* a *Título virginal de Nuestra Señora,* de Alfonso de Fuentidueña, Eunsa, 1978, 9-10, facsímil — [7] Cf L. VÁZQUEZ, *Un poeta renacentista olvidado: Fray Juan Suárez de Godoy, mercedario,* en "Estudios" 111 (1975) 497-522; *Algunos temas poetizados por Fray Juan Suárez de Godoy,* en "Estudios" 122 (1978) 361-397 — [8] JOSÉ GARCÍA LÓPEZ, *Historia de la literatura española,* Barcelona 1964, 189 — [9] SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso en El*

Quijote, Toledo 1989 — [10] Cf Luis Vázquez, *Palabra teológico-poética en Tirso de Molina.* Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de Madrid, 3 de mayo de 1989.

BIBL.: No conozco bibliografía específica sobre el tema. Son de interés las obras siguientes: Alonso D., Galvarriato E. y Rosales L., *Primavera y flor de la literatura hispánica* (4 vols.), Madrid 1966; Asís M.ªD. de, *Antología de poetas españoles contemporáneos,* Madrid 1981; Balbuena Prat A., *Antología de Poesía Sacra Española,* Madrid 1940; Bataillón M., *Erasmo y España,* 1950; Beltrán L., *Razones de Buen Amor,* Castalia, Madrid 1977; Castro Calvo J.M., *La Virgen en la Poesía,* Barcelona 1954; Dicastillo M. de, *Aula de Dios, Cartuxa Real de Zaragoza,* facsímil, Ed. de Aurora Egido, Zaragoza 1978; Fuentidueña A. de, *Título virginal de Nuestra Señora,* Eunsa, Pamplona 1978; García López J., *Historia de la Literatura Española,* Barcelona 1964; *Obras dramáticas completas de Tirso de Molina,* Ed. de Blanca de los Ríos, Madrid 1962; Gonzalo de Berceo, *Obras completas,* Logroño 1977; Hernández M., *Teatro completo,* Ayuso, Madrid 1978; *Historia Universal de la Literatura,* Barcelona 1982; Lagos R., *Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana,* Madrid-Bogotá 1973; *Les trobes en lahors de la Verge Maria,* facsímil, Madrid 1974; Martínez Ruiz F., *Nuevo mester de clerecía,* Ed. Nacional, Madrid 1978; Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega* (6 vols.), CSIC, Madrid 1949; Río E. del, *Antología de la poesía católica del siglo XX,* Madrid 1964; Rodríguez de Torres M., *Lucha interior y modos de su victoria,* Madrid 1986; *Poema de Mio Cid,* Ed. de Jean Michel, Castalia, Madrid 1986; Serna P. de la, *Cielo espiritual trino y uno,* Madrid 1986; Vázquez Fernández L., *Palabra teológico-poética en Tirso de Molina.* Discurso leído en el acto de recepción a la Real Academia de Doctores de Madrid, Madrid 1989.

Luis Vázquez

BIBLIA Y CULTURA: III. Biblia y música

Sumario: Premisa. I. *La Biblia, inspiradora de música:* 1. Origen del drama litúrgico: *a)* El canto gregoriano, *b)* El tropo; 2. El drama litúrgico; 3. Origen del oratorio; 4. El oratorio en latín; 5. El oratorio en lengua vulgar. II. *La vida musical entre los hebreos según los testimonios bíblicos:* 1. La música en los banquetes; 2. Cantos de trabajo; 3. Cantos de burla; 4. Duelos y lamentaciones; 5. Gritos de guerra y cánticos triunfales; 6. Los salmos; 7. La danza; 8. Los instrumentos musicales; 9. Ejecución responsorial y antifonal; 10. Usos particulares de la música; 11. El sonido en el origen de la creación.

Premisa. Desde el punto de vista musical, la Biblia presenta motivos de interés tanto como fuente de inspiración para los compositores como en calidad de testimonio de una práctica de cantos y de sonidos entre las antiguas poblaciones hebreas.

A lo largo de los siglos han sido muchísimos los autores que se han dirigido a la Biblia para sacar de allí textos, motivos y personajes para sus composiciones vocales, vocales e instrumentales o incluso sólo instrumentales. Pero la consideración de todo el conjunto de obras que en cierto modo presentasen una relación con la Biblia nos habría llevado a una árida enumeración de nombres de autores y de títulos de obras. Por ello hemos preferido dirigir nuestra atención a la música vocal con o sin el acompañamiento de instrumentos, y dentro de ella se ha dado la preferencia al drama litúrgico y al oratorio, ya que están mucho más íntimamente relacionados con los textos bíblicos, pero sin la pretensión de agotar todos los aspectos musicológicos.

En lo que se refiere a la práctica musical entre los hebreos en la época bíblica se han buscado sus huellas releyendo la Biblia como "musicólogo". La investigación ha permitido ilustrar los diversos aspectos de aquella vida musical: de forma exhaustiva —esperamos— donde las citas bíblicas nos han parecido adecuadas para una síntesis segura; ofreciendo el resumen de algunas lecturas extrabíblicas cuando no resultan suficientes los testimonios de la Biblia; pro-

poniendo sugerencias para una investigación ulterior cuando no hemos podido profundizar adecuadamente, bien por la incertidumbre de las fuentes, bien por la limitación de la presente exposición.

I. LA BIBLIA, INSPIRADORA DE MÚSICA. 1. ORIGEN DEL DRAMA LITÚRGICO. Durante los primeros decenios después de Cristo, las liturgias iniciales todavía inciertas que los apóstoles indicaban a los diversos grupos de fieles que iban reuniendo utilizaban ampliamente las oraciones y los cánticos de la sinagoga, excepto en la evocación del sacrificio divino, como es lógico.

A lo largo de los primeros siglos, con la extensión de la evangelización desde Italia hacia Europa (Roma era ya la sede principal de la religión cristiana), el repertorio musical litúrgico se enriqueció con nuevos cantos recogidos también de las diversas tradiciones locales.

a) *El canto gregoriano*. La necesidad de poner orden en la liturgia todavía en formación y a veces la obligación de poner freno a iniciativas cultuales locales, bien en lo que se refería al oficio, bien en el repertorio musical, sugirieron a los papas la conveniencia de prescribir *ordines* oportunos con la finalidad de fijar las fiestas que había que observar y las oraciones que se debían recitar en ellas; no olvidemos, por ejemplo, que la liturgia de navidad no se estableció hasta el siglo IV, y que la veneración de los primeros mártires llevó a la dedicación de nuevas solemnidades, y por tanto a oraciones y a cantos nuevos; además, el repertorio musical se transmitía entonces oralmente, y estaba sujeto, por tanto, a todo tipo de variaciones o contaminaciones.

Un nuevo *ordo* musical sólo se definió y se impuso en la época carolingia, cuando, además de la lengua y de la escritura, Pipino y Carlomagno se dirigieron también a la religión, y por tanto a la liturgia, como elemento de cohesión del Sacro Romano Imperio; para conferir una solemne importancia a ese *ordo,* se le atribuyó —como escribe Juan Diácono— al papa Gregorio Magno (que había vivido dos siglos antes); de aquí el nombre de "gregoriano" que se dio a aquel conjunto de cantos.

b) *El tropo*. Quizá el interés renovado por la religión al final del primer milenio, consecuencia del esperado próximo fin del mundo, o quizá el deseo de dar mayor solemnidad a las celebraciones litúrgicas hicieron sentir la exigencia de una renovación o, al menos, de una evolución en las prácticas musicales del culto, cuyo comienzo hay que buscar en la fijeza impuesta por razones religiosas y políticas. Establecido ya con precisión el repertorio melódico, la única posibilidad de cambiar fue la de añadir un nuevo texto literario a los momentos melismáticos del canto (es decir, en donde se entonaban varias notas sobre una sola sílaba), señalando como finalidad recordar más fácilmente de este modo la misma melodía. Se trata de una incrustación literaria, ligada argumentalmente al original, como comentario y enriquecimiento del mismo; esta práctica, llamada "tropatura", dio origen a las dos formas de la "secuencia" y del "tropo", según el pasaje litúrgico en el que se incluía ese añadido textual: las secuencias nacen de la adaptación de un nuevo texto a los melismas del *Alleluja,* mientras que los tropos (de diversos tipos) interesaban especialmente a las melodías floridas de los *Kyrie* y del *Benedicamus Domino*. He aquí un breve ejemplo (van en cursiva las palabras añadidas): "*In hoc festo sanctissimo / Sit laus et jubilatio* ¡Benedicamus Domino / *Alleluja. / De quibus nos humi-*

llimas/ Devotas atque debitas / Deo *dicamus* gratias *Alleluja"*. Se trata de un fragmento de uno de los tropos más evolucionados, ya que está allí presente la construcción poética. Primero la incrustación literaria (en prosa, de donde el otro nombre de la secuencia: "prosa") seguía escrupulosamente el cómputo de las notas contenidas en el melisma al que había que añadirla; cuando se construyó poéticamente, originó la adaptación de las melodías al nuevo texto: fragmentos melódicos sacados del repertorio gregoriano se insertaban en el canto original (es la llamada "centonización") o eran sustituidos por temas musicales de origen profano o de libre invención.

2. EL DRAMA LITÚRGICO. Del tropo se deriva directamente el "drama litúrgico", al que quizá habría que llamar más propiamente "eclesiástico", ya que, colocado entre los momentos del culto o situado como preludio del mismo, interrumpía o introducía la liturgia con una nueva aportación de acción, y posteriormente de texto y también de melodía. "Drama", porque evoca un momento "dramático", en el sentido de "acción", de "diálogo".

Según una de las teorías formuladas a este propósito, el origen de esta forma puede encontrarse en la práctica de hacer procesiones dentro de la iglesia en momentos especiales del culto: el adorno de estas procesiones con un comentario "gestual" fue un breve paso hacia la nueva estructura dramática.

Es fácil pensar en las solemnidades de navidad o de pascua como aquellas en las que se desarrolló esta nueva forma, bien por su importancia litúrgica, bien por los episodios de la vida de Cristo que se recuerdan, bien, finalmente, por las oraciones y las lecturas establecidas para estas fiestas: navidad con la profecía de la Sibila, presente en la liturgia nocturna de la vigilia, y con la escena de la natividad (que inspirará a san Francisco la iniciativa del "belén"), y la pascua con el recuerdo de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Entre las fiestas en las que encontraron un lugar los dramas litúrgicos están los ritos para los santos (especialmente san Nicolás, con la presentación "dramática" de los milagros que hizo); también sirvieron de apoyo a diversas "acciones escénicas" otros temas de inspiración bíblica, como, por ejemplo, el episodio de José y sus hermanos, la resurrección de Lázaro, la conversión de san Pablo.

Uno de los pasajes bíblicos de más éxito fue el diálogo que tuvieron junto al sepulcro del Señor el ángel y las mujeres; suele designarse con el *íncipit* "Quem quaeritis" del pasaje evangélico el conjunto de dramas litúrgicos para la pascua que tienen ese momento como centro de la acción. Entre los testimonios más antiguos está la descripción detallada que nos ha dejado el obispo inglés Ethelwold de cómo se representaba en Winchester a finales del siglo X un drama litúrgico sobre este tema. El día de pascua, al amanecer, cuatro hermanos evocan la visita de las piadosas mujeres al sepulcro de Cristo. Así se desarrolla el conocido diálogo: "Quem quaeritis in sepulchro...?", pregunta el ángel; "Jesum nazarenum...", responden las Marías; el ángel sigue diciendo: "Non est hic, surrexit sicut praedixerat". La actuación escénica prevé también la presentación del sepulcro vacío en donde están aún los lienzos que envolvían el cuerpo de Cristo, simbolizado en este caso por la cruz. Posteriormente, de la primitiva asignación del diálogo evangélico a cuatro clérigos se pasó a paráfrasis dramáticas de diversa amplitud; en los códices que contienen las numerosas "esce-

nas" escritas sobre este tema, junto a los personajes evangélicos se presentan a veces otras figuras (p.ej., los mercaderes de aromas, a los que se dirigen las mujeres a comprar perfumes para ungir el cuerpo del Señor), y el diálogo original entre el ángel y las tres Marías se prolonga en la acción hasta el anuncio de la resurrección a los apóstoles. Además, en algunos casos —una particularidad realmente común a composiciones "escénicas" de otro tipo— encontramos la lengua vulgar para algunas inserciones; son notables las indicaciones de dirección escénica que se encuentran a veces en los manuscritos.

La obra clásica de Coussemaker (*Drames Liturgiques:* / Bibl.) ofrece varios ejemplos de estos dramas litúrgicos.

Una prueba ulterior del éxito alcanzado por el diálogo pascual es la adaptación de la natividad a la escena: el primitivo "Quem quaeritis in sepulchro?" se convierte en "Quem quaeritis in praesepe?"; en el ciclo pascual las piadosas mujeres llevan los ungüentos para el cuerpo de Cristo, mientras que en el ciclo navideño los pastores llegan al pesebre con los dones para el Redentor recién nacido; la respuesta angélica "Non est hic" se transforma en la indicación: "Adest hic". A veces se encuentran las mismas líneas melódicas en un "drama" pascual y en otro de navidad, por ejemplo, para las palabras "Quem quaeritis?".

Las melodías para estos dramas litúrgicos son unas veces silábicas (a cada sílaba del texto corresponde una o —sólo excepcionalmente— dos notas musicales), otras neumáticas (a cada sílaba del texto corresponden varias notas —de dos a cuatro/cinco—, ligadas en un solo grupo llamado *neuma),* a veces melismáticas (a cada sílaba del texto se sobreponen varios neumas o grupos de notas). Las diferencias existentes entre las diversas redacciones melódicas se derivan en algunos casos solamente de una aportación ornamental que no afecta a la estructura básica de la melodía; por tanto, cabe pensar en la existencia de una fuente musical común. En otros casos las discrepancias son tales que hay que pensar en orígenes diversos del texto musical. Además, entre estos dos polos es fácil una "contaminación"; se trata de un problema que merecería un estudio largo y profundo. Especialmente en las redacciones más antiguas (siglo X) se puede observar una mayor semejanza en las líneas melódicas; por el contrario, en los dramas litúrgicos posteriores se observa a veces una clara divergencia, aun cuando es posible encontrar fragmentos muy "semejantes" en "escenas" contenidas en manuscritos de fecha distinta (siglos XII-XIII).

En la liturgia nocturna de la vigilia de navidad se contiene la profecía de la Sibila, canto atribuido antiguamente a san Agustín: es el momento de una "representación escénica", tema especialmente apreciado, al parecer, en España. A partir del canto del texto por obra de un intérprete distinto del celebrante, se fue desarrollando hasta unir a la figura de la Sibila otros profetas, como Moisés, Isaías, Jeremías, Daniel, Habacuc, etc., que proponían cada uno por turno su propio responso adivinatorio; se trata del *Drama de los profetas de Cristo;* la redacción que contiene un códice del siglo XI de la abadía de San Marcial de Limoges tiene como prólogo otro drama litúrgico: *Sponsus,* paráfrasis de la parábola de las vírgenes necias y de las prudentes (Mt 25,1-13). También en esta "representación" se observa el detalle de estrofas en lengua vulgar unidas al texto en latín y figuran nuevos personajes al lado de los del pasaje evangélico: los mercaderes de aceite, a quienes

acuden inútilmente las vírgenes necias, y los diablos que conducen al infierno a las imprudentes. La introducción de estas figuras hace más viva y más humana la acción dramática, y por tanto más cercana y evidente la lectura del evangelio a los fieles.

Perteneciente a un repertorio en donde se dedicaba la principal atención —como es lógico— al momento "gestual" y la aportación musical se limitaba, naturalmente, a melodías anónimas (o tales por entonces), este drama litúrgico ofrece, sin embargo, detalles interesantes. En los diversos momentos de la acción "escénica" se proponen cuatro cantos diversos, atribuidos a cada uno de los personajes, como para caracterizarlos musicalmente: el grupo de vírgenes prudentes y el arcángel Gabriel tienen cada uno su propio motivo musical y se reserva una línea melódica autónoma a la parte introductiva; sólo los mercaderes de aceite reproponen el tema ya cantado por las vírgenes necias. Se trata de melodías originales que, por sus caracteres estructurales, pueden relacionarse con el repertorio de las secuencias (la de la introducción) o de la producción profana de la época (las otras tres), aunque en algunos aspectos también estas últimas, en parte, muestran cierto parentesco con "formas" de la música sacra.

Como se ha visto, en estas composiciones se añaden nuevos personajes y nuevos "caracteres"; no es casual que la opción para estas inserciones caiga a menudo en la figura típica de los mercaderes, como si quisieran reproducir los sucesos de la vida cotidiana, ofreciendo en las representaciones actitudes habituales entre los espectadores: las piadosas mujeres compran ungüentos, las vírgenes necias intentan inútilmente conseguir aceite para sus lámparas, etc. Muy pronto estos personajes se convertirán en "tipos" y alcanzarán la categoría de "máscaras"; de este modo, emancipada de los vínculos con la liturgia, esta forma saldrá de la iglesia y se situará en la plaza, se enriquecerá con aparatos escénicos, irá "humanizando" cada vez más los caracteres, se transformará en "representación sagrada", en "misterio", en "miracle", en "pasión", en "auto sacramental"; también en estas nuevas estructuras están presentes a veces figuras y episodios bíblicos, así como citas de salmos. Escribe Reese: "El drama europeo moderno se desarrolló a partir del drama litúrgico a través de los misterios, que surgen directamente de él... Así pues, la iglesia no sólo fue la 'sala de conciertos' más avanzada de la Edad Media, sino también el principal teatro" (G. Reese, *La musica nel Medio Evo*, 237).

Para un estudio en profundidad del drama litúrgico pueden consultarse las obras tan valiosas de Young y de Lipphardt citadas en la / Bibl.

3. ORIGEN DEL ORATORIO. La práctica de unir una o varias líneas melódicas nuevas a un canto preexistente sacado del repertorio litúrgico puede verse como un deseo de eludir la fijeza del canto gregoriano. Por los siglos XI-XIII nacen los primeros *organa* a dos, tres o cuatro voces (así se llamaban aquellas antiguas composiciones polifónicas), especialmente por obra de Leonino y Perotino, que actúan en la escuela de Notre-Dame. Pero no es París el único sitio en donde florecieron músicas polifónicas, aunque la importancia de su escuela influyó en los otros centros culturales. En estos *organa* la duración de cada nota de un fragmento sacado del canto gregoriano aumentaba notablemente y, sobreponiéndose a esta línea melódica de valores largos *(tenor),* se construían una o varias nuevas melodías, más ricas en notas y con un ritmo regulado por esquemas concretos. En la liturgia estos mo-

mentos polifónicos alternaban con otros pasajes en los que se proponía el canto gregoriano en su estilo monódico original. El texto era el primitivo, largamente vocalizado en las voces superiores, y por tanto poco comprensible al oído.

La adición posterior de un nuevo texto literario a estas nuevas notas llevó al nacimiento del *motetus*. Así pues, sigue siendo actual la práctica de los *tropos*.

Sería inútil en este lugar una fría enumeración de los *motetus* con referencias bíblicas, recordando especialmente que una de las peculiaridades de esta forma fue posteriormente tener textos diversos en las distintas voces. Primeramente, a las líneas melódicas superpuestas al *tenor* se les atribuyeron palabras en latín, coherentes en su significado con las del *tenor* y como comentario de las mismas; luego la pluritextualidad se exasperó tanto por la diversidad de la lengua utilizada como por su contenido; la lengua latina convivió con la vulgar, y a fragmentos textuales litúrgicos se adosaron muchas veces textos que no tenían nada de sagrado. Parece como si el texto se hubiera convertido en un pretexto para cantar.

A lo largo del siglo XIV son raros los testimonios de polifonía sagrada y litúrgica; quizá debido a la predilección que mostraron los compositores por el repertorio de carácter profano, o quizá como consecuencia, entre otras cosas, de la bula del papa Juan XXII con la que se prohibía en la iglesia toda forma de polifonía, señal del abuso en que se había caído de esta praxis de composición.

Durante el siglo XV la importancia que se había dado al contenido semántico de las palabras se trasladó también al aspecto musical de la polifonía; a las frases de sentido completo del texto literario escogido para una composición musical se le atribuyeron unas líneas melódicas concretas íntimamente ligadas a las palabras; esas melodías se aplicaban a cada repetición del texto, aunque con algunos cambios, naturalmente cuando era posible.

Puesto que se confiaban iguales frases literarias a las diversas voces de la composición, no había más remedio que cantar en sucesión líneas melódicas iguales o semejantes; nace así la técnica compositiva *con imitaciones*. No se trata de una novedad en sentido absoluto, ya que antes había habido ejemplos de intercambio entre las diversas partes de los fragmentos melódicos; pero sólo a partir de este siglo, especialmente en su segunda mitad, conoció una amplia aplicación el vínculo entre la frase literaria y la frase musical. Los cambios evolutivos no tienen que encerrarse dentro de unos límites precisos de tiempo; el florecimiento de una novedad presupone a menudo un *humus* más o menos largamente cultivado.

Junto a la nueva técnica de composición permanece la polifonía caracterizada por la construcción del edificio a varias voces sobre una línea melódica sacada del repertorio gregoriano, del profano o de libre invención. De este modo *entraron* en la iglesia muchos cantos profanos, lo cual llevó a una reacción de una parte de los reunidos en el concilio de Trento, que propusieron desterrar todo tipo de música del oficio, con excepción, lógicamente, del canto gregoriano. Con la *Missa papae Marcelli* parece ser que Palestrina logró obtener una condenación más leve de la música polifónica litúrgica.

A lo largo del siglo XVI aparecen las nuevas conquistas musicales, sobre todo en las composiciones profanas. Se advierte una tendencia a la distinción, presente en el posterior período barroco, entre dos estilos: uno severo, usado especialmente

para la música sacra, vuelto hacia la técnica compositiva del pasado, en donde, sin embargo, la unión entre el texto literario y la frase musical se hace con el predominio de ésta; el otro más libre, prerrogativa del repertorio profano, en donde la palabra prevalece sobre la música, que se pliega entonces a las exigencias del texto para expresar sus "afectos". Esta "expresión musical" de las palabras asume tal importancia que los "módulos" relativos a los diversos "afectos" llegaron casi a una codificación.

Entre los autores de este período hay que recordar a Palestrina, autor entre otros de un grupo de 29 motetes, escritos sobre textos sacados del Cantar de los Cantares, todavía hoy mencionados como la *Cantica;* a los varios Obrecht, De Rore, Paolo Aretino, F. Corteccia, A. Scandello, Tomás Luis de Victoria, O. di Lasso, autores de motetes de la pasión, que trataron el relato evangélico, tan denso y rico en posibilidades "escénicas"; V. Galilei, autor por el 1584 de las *Lamentazioni di Geremia,* compuestas ya en el nuevo estilo *recitativo* o *recitar cantando,* que desgraciadamente se han perdido. Probablemente Galilei intentó con esa obra una reforma del motete, como hizo para el madrigal con el *Lamento del conte Ugolino,* en la comedia dantesca, precisamente por aquellos años.

Así queda preparado el terreno para el nacimiento de la nueva forma, a la que se le dará el nombre de oratorio por el lugar en donde se practicaron inicialmente las devociones para las que sirvió de comentario de edificación.

4. EL ORATORIO EN LATÍN. A finales del siglo XV los fieles solían reunirse en grupos para rezar o cantar las alabanzas del Señor; esta costumbre se fue difundiendo especialmente a comienzos del siglo XVI. Entre las diversas ciudades italianas en que florecieron estas iniciativas destaca Roma, tanto porque fue allí donde cobró vida entre las demás la importante Compañía del Crucificado como porque en Roma actuó san Felipe Neri, a quien se debe el nombre de oratorio, que él dio al sitio en donde, bajo su guía espiritual, se reunían los fieles para los *ejercicios del oratorio,* primero en San Gerolamo della Carità, luego en San Giovanni dei Fiorentini y finalmente en Santa Maria in Vallicella. Entre estas prácticas de devoción estaba, y se fue afirmando cada vez más, el elemento musical, representado inicialmente por una "pequeña composición exhortativa puesta al final de la reunión" (L. Bianchi, *Carissimi, Stradella, Scarlatti...,* 37) y que consistía ordinariamente en un canto de alabanza en lengua vulgar. La evolución posterior llevó a una estructura en la que "el sermón iba precedido y seguido por música de alabanza..., inspirada, lo mismo que el sermón, en la liturgia, de la que se escogen los elementos más dramáticos, hasta el punto de llegar a un tipo de composición definida como *Diálogo" (La música* III, 564a).

Otras cofradías, interesadas ya por diversas razones en la música (entre ellas destaca la mencionada Compañía del Crucificado por el empeño que ponía en las ejecuciones musicales durante las solemnes procesiones de semana santa), adoptaron fácilmente esta práctica musical; ésta fue evolucionando hacia una forma que "consistía al abrirse la reunión en un motete introductorio, ordinariamente inspirado en los salmos; luego se cantaba otro motete, inspirado en uno de los pasajes de la liturgia del día; seguía el sermón y luego se cerraba la reunión con otro motete, inspirado en otro pasaje de dicha liturgia" (L. Bianchi, *o.c.,* 61); por tanto, el texto estaba en latín. Está ya presente

como germen la división en dos partes (antes y después del sermón), que, según algunos autores, será propia de la forma oratorial. La importancia que se daba a las ejecuciones musicales en la Compañía del Crucificado aparece en el cuidado que ponían los cofrades en asegurarse la colaboración de los mejores músicos del momento, como F. Le Bel, O. di Lasso, A. Zoilo, A Stabile, el mismo Palestrina y, posteriormente, G.M. y B. Nanino, L. Marenzio, G.F. Anerio, P. Quagliati. Entre ellos aparece a finales del siglo XVI el nombre de E. de' Cavalieri, autor entre otras cosas de la *Rappresentazione di anima e di corpo* (1600), considerada como uno de los primeros ejemplos de melodrama. Son contemporáneas las *Lamentationes Jeremiae Prophetae cum Responsoriis Officii hebdomadae majoris* ("Lamentaciones del profeta Jeremías, con los responsorios del oficio de semana santa"), escritas en colaboración con D. Isorelli; se trata de uno de los primeros ejemplos del nuevo estilo *recitativo* y se encuentran en dichas *Lamentaciones,* alternando en dos coros, partes de solistas construidas sobre un bajo continuo; así pues, De' Cavalieri contribuyó a preparar el terreno al nacimiento del oratorio como forma musical, "con la inserción del espíritu y del lenguaje sentidos y creados por él en el seno mismo de las formas litúrgicas, es decir, en el motete latino" (L. Bianchi, *o.c.,* 60), precedido en esto tan sólo por el intento ya mencionado de Galilei.

De este fértil terreno de cultivadores del motete en latín y —en relación con los compositores que actuaron a comienzos del XVII— de amigos del nuevo estilo recitativo, se alza la figura de Giacomo Carissimi, maestro de capilla de la iglesia de San Apollinare, del Colegio Germánico de Roma, desde 1630 hasta su muerte en el 1674, el cual estuvo especialmente ligado a la Cofradía del Crucificado. Con él encontró el oratorio su pleno desarrollo. Sus *historiae* (así se llamaban también los oratorios relacionados especialmente con las historias del AT, de donde se sacaban los temas) se presentan construidas del modo más variado: a veces faltan alguno o algunos de los elementos de lo que será la estructura *clásica* (diríamos *escolástica)* de oratorio, que prevé la división en dos partes, los solistas, el coro, las instrucciones y el *ritornello* instrumental, el bajo continuo y la presencia característica del "historiador" que narra la acción.

En el breve *Lucifer* un solo intérprete canta las tres partes distintas del historiador, de Lucifer y de Dios, con el apoyo del bajo continuo ejecutado con el clavicémbalo o el órgano. También en la *Historia de Job* sólo está presente el apoyo instrumental del bajo continuo; aquí son tres los cantores solistas, sin intervenciones corales, que dan vida a los tres personajes: el ángel, Job y el demonio; alternándose *dramáticamente,* exponen las tribulaciones de Job, inspiradas en el relato bíblico. En esta perspectiva de una escena "escuchada" y no "vista" es ejemplar el breve diálogo entre el diablo ("Audi, audi, Job, audi": "Escucha, Job, escucha") y Job ("Audio, audio": "Escucho, escucho"), cantado con la contraposición de los dos timbres del bajo y del contralto. Las figuras del demonio (en su triple anuncio de las calamidades de Job) y del ángel (que advierte al desdichado que se guarde de las tentaciones diabólicas) representan también el papel de historiador. El tema musical de intensa belleza sobre las palabras: "Dominus dedit, Dominus abstulit; sit nomen Domini benedictum" ("El Señor da, el Señor quita; bendito sea el nombre del Señor"), es propuesto de nuevo por Job, después de cada amenaza del demonio, para expresar su abandono confiado

en la omnipotencia divina, y aparece también en la conclusión del único momento de presencia simultánea de las tres voces; esto le da a la narración un sentido de unidad muy eficaz.

La obra maestra de Carissimi, *Jefté,* presenta una característica común a otros oratorios suyos de amplias dimensiones: el personaje del historiador se confía a un coro de varias voces (femeninas y masculinas). El texto está sacado en parte del libro de los Jueces (11,29-38) y en parte es de autor desconocido. Tras una breve ilustración introductoria confiada al historiador, Jefté pronuncia el terrible voto, que sólo puede comprenderse recordando la práctica bárbara de los sacrificios humanos que seguían por aquel tiempo las poblaciones paganas, mencionada y siempre recriminada y combatida en los textos bíblicos. Viene luego la descripción de la batalla contra los amonitas, especialmente viva en el enérgico ritmo con que la voz del solista bajo va cantando: "Fugite, cedite, impii; perite, gentes" ("Huid, caed, impíos; morid, gentiles"), recogido luego en el coro posterior, tratado "dramáticamente" en secciones con diálogo; un cromatismo descendente muy eficaz en la parte instrumental sirve de apoyo al texto: "Et ululantes filii Ammon facti sunt coram filiis Israel humiliati" (Jue 11,3: "Y llorando, los amonitas fueron humillados ante los hijos de Israel"). En Jue 11,34 se lee: "Occurrens ei unigenita filia sua cum tympanis et choris praecinebat" ("Su hija le salió la primera al encuentro, guiando a un grupo de muchachas que danzaban al son de címbalos"); Carissimi confía a un tema musical "danzante" la admirable presentación de este personaje, cuyo alegre carácter se advierte en la melodía, unida a las palabras "Laudemus regem coelitum" ("Alabamos al rey celestial"), repetida también para el texto, pronunciado siempre por la hija de Jefté, "Cantate mecum Domino" ("Cantad conmigo al Señor"). En franco contraste con el silabeo estupefacto empleado para subrayar la dramaticidad del pasaje "Cum vidisset Jephte filiam suam venientem in occursum, prae dolore et lacrimis scidit vestimenta sua et ait..." (Jue 11,35: "Cuando la vio, se rasgó los vestidos y exclamó..."), Jefté, petrificado por el dolor, es de momento incapaz de toda emoción; y he aquí que la parte musical presenta unas notas remachadas con una fijeza modélica. Mucho más cargado de angustia es el tema musical con que Jefté canta su desesperado "Heu, mihi! filia mea; heu, decepisti me, filia unigenita" (Jue 11,35: "¡Ay, hija mía! Tú eres la causa de mi desgracia"): el padre se expresa con la voz rota, al saber que tiene que sacrificar a su hija; el fluir de la música se interrumpe con precisos silencios y se muestra rico en ásperos intervalos disonantes. La melodía es tan desesperante que induce a Carissimi a citarla, como elemento premonitor de la inminente tragedia, en las entradas sucesivas de Jefté y de su hija en el canto. Se da una nueva nota de color sombrío en el descenso enervante por grados conjuntos en la línea melódica del bajo instrumental, ya indicada en las palabras "Et ululantes filii Ammon...".

La dolorosa aceptación de la voluntad paterna y el lamento por una vida abocada ya a un próximo fin se traducen musicalmente con un efecto de eco. Este expediente era ya conocido: O. di Lasso y G. Gabrieli son dos de los compositores más conocidos que lo usaron; pero aquí se presenta con una delicadeza especial: dos voces femeninas repiten con análoga melodía las últimas sílabas apenas pronunciadas de la hija de Jefté; la elección de las palabras subraya este drama: "Ululate", "lacrimate", "resonate in sonitu horribili" ("Ge-

mid", "llorad", "resonad con horribles notas"). Un coro triste y severo, al que la presencia ocasional de la imitación entre las voces no le quita su carácter eminentemente homorrítmico, cierra la composición.

En algunos oratorios de Carissimi es uno de los personajes el que desempeña la función del historiador: por ejemplo, en el *Judicium extremum* el profeta (historiador) dialoga con la voz de Cristo, al que se contraponen tres coros dialogantes de almas; en *Diluvium universale,* dos ángeles, cantando a dúo, cubren la parte del narrador y subrayan algunos detalles descriptivos del relato, mientras que los verdaderos protagonistas son el coro de los ángeles y el coro de la humanidad sacudida por la inminente catástrofe; en *Historia divitis* la figura del historiador, confiada a varias voces, aparece al comienzo para anunciar el castigo reservado al rico epulón, y en otro momento, después de una tensa disputa entre el rico y los demonios, para introducir el diálogo entre el alma del pecador y el patriarca Abrahán, junto al cual está sentado Lázaro, que había sido escarnecido y maltratado durante su vida por el ahora castigado rico epulón (este oratorio está presente con el título de *Dives malus* en la Staats- und Universitätsbibliothek de Hamburgo, en uno de los dos fondos que contienen composiciones de Carissimi, siendo el otro una colección que se conserva en la Bibliothèque Nationale de París). En la *Historia de Ezequías* interpretan la parte del historiador dos ángeles dialogando con el Señor, el profeta Isaías y Ezequías, mientras que éste es un personaje independiente en la *Historia de Abrahán y de Isaac,* en la que destaca el carácter exultante del coro final: la prueba de confianza que se le exige a Abrahán no llega hasta el holocausto de su hijo Isaac, sino que se traduce en la inmolación de un macho cabrío. Falta el historiador en el *Vir frugi et pater familias,* en donde toda la acción "dramática" se basa en el diálogo entre el hombre probo y el servidor, interviniendo el coro casi sólo en la conclusión.

Como se ha visto es muy variada la organización vocal a la que recurre Carissimi y muy diverso el uso que hace de ella, atribuyendo en cada ocasión mayor importancia a las voces de los solistas, o a la contraposición solistas-coro o, finalmente, a los momentos corales. Está presente solamente el coro en *Felicitas beatorum, Lamentatio damnatorum* y *Martyres;* en los tres oratorios personifica, respectivamente, a la muchedumbre de bienaventurados, de los condenados y de los mártires; otras veces se subdivide la ejecución en grupos de voces en diálogo, otras cantan los solistas sucesivamente y otras cada una de las voces se contraponen al coro.

Podrían citarse otros muchos ejemplos, pues al genio de Carissimi no sólo debemos las composiciones ya recordadas. Aun dentro de la variedad de sus estructuras, de su organización, de sus dimensiones, es común en todas ellas, salvo rarísimas excepciones, la lengua latina y la inspiración en personajes y hechos bíblicos para los temas.

Con Carissimi el oratorio nació y alcanzó un desarrollo completo. Tocó cimas altísimas por su capacidad especial para captar las pasiones íntimas y los movimientos anímicos de los personajes, y por la rara maestría en darles vida y en dramatizar la escena, el acontecimiento. Tras él habrá otros que acudirán al oratorio en latín; quizá algunos lo igualaron, pero ninguno logró superarlo. Sigue siendo Carissimi el fundamento y el punto de referencia para todos los autores que posteriormente dedicaron su ingenio a la forma del oratorio.

5. EL ORATORIO EN LENGUA VULGAR. La lauda (canto religioso que no pertenece a la liturgia, a partir de un texto en lengua vernácula), cuyos orígenes se remontan a la época de san Francisco, cuando el Poverello de Asís alababa al Señor en la creación con el *Cántico del hermano sol,* llegó a tener en su evolución la estructura plurivocal. La costumbre de entonar laudas como comentario a las prácticas de devoción en los oratorios de san Felipe Neri explica por qué la construcción polifónica de esta forma era quizá más sencilla que las composiciones a varias voces sobre el texto latino: su estructura eminentemente homorrítmica intentaba la inteligibilidad del texto, y además la lauda iba destinada a la ejecución por parte de los fieles, no necesariamente profundos conocedores del arte musical. G. Animuccia, en el *Secondo libro di laudi* (1570), declara expresamente: "También yo creí conveniente incrementar en este *Segundo libro* la armonía y los acordes, variando la música de varias formas, colmando las deficiencias que notaba con las fugas y las invenciones, para no oscurecer el entendimiento de las palabras, a fin de que su eficacia, ayudadas con la armonía, pudieran penetrar más dulcemente en el corazón de los oyentes" (L. Bianchi, *o.c.,* 38). Estas laudas iban destinadas al oratorio filipino, y forman parte de una colección de varios libros que contenían diversas obras de arte escritas para aquella cofradía, todas ellas con el mismo destino edificante; entre éstas se encuentran el *Diálogo de Cristo con la Samaritana* (libro IV, 1591) y el episodio *Del hijo pródigo* (libro V, 1598), en donde se reconstruye realmente la escena, y que forman ya un esbozo de un pequeño oratorio (cf *La música,* III, 96a).

El *Templo armónico de la Beatísima Virgen...* (1599), obra de G. Ancina, es un testimonio de la difusión de los ejercicios espirituales filipinos, ya que está destinado a "los monasterios, colegios, seminarios, noviciados, oratorios", como puede leerse en un pasaje de su Introducción (L. Bianchi, *o.c.,* 64). La lauda queda aquí construida polifónicamente según la técnica del motete, teniendo siempre en cuenta el destino de la forma, y por tanto la simplicidad necesaria de construcción y la inteligibilidad del texto.

Viene luego el *Teatro Armonico Spirituale di Madrigali a cinque, sei, sette e otto voci Concertati con il Basso per l'Organo* de G.F. Arnerio (1619), que contiene composiciones sobre temas sacados del AT y del NT; entre ellos están *Sedea lasso Giesù, dialogo della Samaritana* y también *Il gran re degli Assiri, dialogo dei tre fanciulli,* en donde el término *diálogo* (ya señalado) indica la presencia de dos personajes por lo menos, contrapuestos *dramáticamente,* y subraya la exigencia de una *gestualización,* carácter que prepara y que distinguirá al oratorio en lengua vulgar.

Según el testimonio de A. Spagna, autor de libretos entre los siglos XVII y XVIII, el primero que escribió textos literarios para esta forma y que la designó con este término fue F. Balducci, autor de *La fede, ovvero il sacrificio di Abramo, oratorio,* que puede fecharse entre los años 1630-1642, obra contemporánea de los primeros años de Carissimi en Roma y algo anterior al nacimiento, también en Roma, de A. Stradella (1644). A este último se deben seis oratorios en lengua vulgar —al menos son seis los que han llegado a nosotros—, todos ellos en la estructura clásica de dos partes; junto a *S. Edita, S. Pelagia, S. Giovanni Crisostomo,* de inspiración hagiográfica, hay otros tres dedicados a personajes bíblicos: *Susanna* (1666), *Ester, liberatrice del popo-*

lo ebreo (1673) y *S. Giovanni Battista* (1675). En el oratorio *Susanna* se ensalza la cándida honestidad de la protagonista en contraposición con la pecaminosa concupiscencia de los dos ancianos, inspiradora de engaños. *Ester, liberatrice del popolo ebreo,* página altísima, ofrece personajes de carácter antitético: el abyecto y arrogante Amán, ministro del rey Asuero, fomenta propósitos de exterminio y de grandeza; el judío Mardoqueo, firmemente confiado en el verdadero Dios, convence a Ester para que afronte el riesgo de morir por la salvación de su pueblo; la reina, primero incierta y dudosa sobre la oportunidad de seguir los consejos de Mardoqueo, se decide luego a sacrificarse a sí misma por la salvación de los judíos; el rey, dispuesto a comprender el dolor de la propia esposa y reina, favorece sus intentos. En el *S. Giovanni Battista* el autor se muestra un experto en captar la profunda intimidad de los personajes: a la austera y limpia imagen de Juan opone la conducta sensual de Herodíades y de su hija, ante las que acaba sucumbiendo el rey Herodes.

En la ejecución de esta última obra, que tuvo lugar en el Oratorio de la Pietà, en la iglesia de S. Giovanni dei Fiorentini, el año 1675 (año jubilar), participó el mismo autor. La leyenda dice que en esa representación estaban presentes dos asesinos enviados a matar a Stradella. Conmovidos por la dulzura y suavidad de la música, no sólo desistieron de sus propósitos homicidas, sino que pusieron en guardia al autor sobre la amenaza que se cernía sobre él.

Stradella se muestra atento al efecto narrativo de la música: escoge con cuidado los diversos instrumentos para dar el *color* justo a las escenas y a las situaciones dramáticas. El acoplamiento instrumental que usa es más rico que el normalmente previsto para los oratorios de Carissimi, y en él adquiere mayor relieve la alternancia de pocos instrumentos con el conjunto orgánico, anuncio del diálogo entre el *concertino* y el *concerto grosso,* como se tendrá en la estructura instrumental en que se distinguió Corelli.

Pocos años después, en las actas de una reunión de la siempre activa Compañía del Crucificado aparece el nombre de A. Scarlatti, mencionado como *il Scarlattino alias il Siciliano* (L. Bianchi, *o.c.,* 243), entre los músicos encargados de componer uno de los cinco oratorios destinados a los cinco viernes de la cuaresma del 1679. No sabemos de qué composiciones se trata, ni tampoco el título de su obra, escrita también para la Cofradía del Crucificado de la cuaresma de 1680. Se conocen, sin embargo, otros oratorios suyos compuestos para el ambiente romano y para otras ciudades. En su amplia producción destacan los de tema bíblico, algunos de los cuales merecen citarse por su contenido musical: en *Giuditta* la figura de la protagonista destaca *inter pares,* especialmente en la escena en que, dentro de la tienda real, se sume en profunda oración, interrumpida por el despertarse del rey Holofernes; en *Davidis pugna et victoria* prevalecen los momentos corales, que oponen la población hebrea a las falanges de los filisteos; en *Agar et Ismaele esiliati* el autor vive con los personajes la aridez del desierto, y la contraposición de ambos, sin la mediación del historiador, acentúa el aspecto dramático; en *Sedecia, re di Gerusalemme* se propone el drama del padre que, derrotado, ve morir a su hijo, que se ha interpuesto como escudo entre su padre y el dardo enemigo y se ha inmolado por él ante el rey vencedor, así como el drama del marido que pierde a su esposa, incapaz de sobrevivir a esa tragedia. Está, finalmente, el *Oratorio per la passione di N. S. Gesù Cristo,* escrito

para la cuaresma de 1725: la Culpa, desesperada al tener que revivir el horror del destino que Jerusalén ha reservado a Cristo, es movida por la Gracia a esperar en el perdón divino, ayudada en ello por el Arrepentimiento; esto sólo será posible si la Culpa sabe amar a aquel a quien ha llevado al último suplicio. La acción favorable del Arrepentimiento conduce a la Culpa a reconocer la infamia de su propia acción, y la Gracia puede, finalmente, concluir diciendo: "O felix culpa, o poenitentia felix", invitando a elevar cantos de alabanza y de gloria al Crucificado.

Este mismo tema de la pasión de nuestro Señor *(Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem)* fue utilizado por Scarlatti para uno de los primeros oratorios compuestos para la Cofradía del Crucificado; encontramos así este altísimo momento de la fe cristiana al comienzo y al final de la producción de Scarlatti para aquella congregación, cuya vida musical acabó con él.

En la *Passione* de su juventud, Scarlatti pone en música el texto evangélico original. Entre los personajes está el Texto, con función de historiador, Cristo y la Turba, de la que surgen voces particulares para dar vida a algunos actores concretos del drama, como, por ejemplo, Pedro, la criada, el judío que apostrofa a Jesús y, finalmente, Pilato, como personaje propio y verdadero.

Después del *largo* inicial, casi litúrgico en la presentación fiel de la *lectura* ("Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem. In illo tempore..."), viene de pronto la participación musical en el acontecimiento dramático: en *stile concitato,* Scarlatti presenta la llegada de la turba al huerto de Getsemaní. Por dos veces pregunta Cristo a los que se le acercan si le están buscando, y por dos veces responde que él es Jesús nazareno. Así pues, se contraponen los dos polos, los dos ejes del drama, únicos *actores* privilegiados con el acompañamiento de los instrumentos de cuerda: la figura de Cristo, siempre tranquila, hierática, a la que da relieve la voz de bajo, y la turba, a menudo violenta, tratada con ritmos claros y apresurados, a veces atropellados e irónicos, a veces incluso airados. Es eficaz el juego de claroscuro en la alternancia de los momentos acompañados por los instrumentos de cuerda con los recitados sostenidos sólo por el bajo continuo, especialmente cuando el historiador ilustra el proceso del drama o cuando se elevan de la turba algunas voces particulares: la criada que reconoce en Pedro a uno de los seguidores de Jesús; el apóstol que cobarde niega y rechaza a su propio maestro; el judío que abofetea a Cristo reprochándole haber contestado al sumo sacerdote de forma irreverente; Pilato, a quien da carácter la simplicidad y la esencialidad del bajo. Es notable el cuidado de Scarlatti por mantener la invención musical ligada siempre estrechamente al momento psicológico, y no sólo al texto: cuando los judíos responden negativamente a la invitación de Pilato para que juzguen a Cristo según su ley, en el *nobis non licet...* ("no nos es lícito...") las entradas sucesivas de las voces ponen de relieve la sílaba "no-" de "nobis", como para subrayar la negación; tiene carácter de canción el fragmento coral sobre el texto *Ave, ave Rex judaeorum* ("Salve, salve, rey de los judíos"); destaca la riqueza armónica (sucesión veloz de modulaciones) en la descripción de la flagelación y, posteriormente, cuando Cristo es entregado a la gente para ser crucificado: escuchamos el dolido, desarmado *Ecce homo* con que Pilato, a pesar de reconocer que no ha encontrado en él culpa alguna, entrega a Cristo a la turba. También se palpa el *silencio,* aunque obtenido con sonidos, en la

escena del Gólgota, especialmente cuando los soldados echan a suertes los vestidos de Jesús o cuando su madre se acerca a la cruz del hijo: ¡y cuánta sed en aquel *Sitio!* Finalmente, el salto en octava ascendente y la posterior bajada, en grados conjuntos por una décima, subrayan el final *Consummatum est!*

La maestría de Scarlatti estaba ya presente en sus composiciones de juventud; su genio resalta especialmente en la intimidad que da a las figuras de los protagonistas; los presenta "usando todos aquellos elementos que sirven para dar, dentro del clima bien definido del episodio, un carácter marcado y constante a cada personaje, con su particular tratamiento melódico, con su íntima y personal definición armónica, con un adecuado movimiento de los procesos rítmicos" *(La música,* III, 569a).

Junto a Carissimi, Stradella y Scarlatti hubo otros compositores contemporáneos que cultivaron la forma de oratorio, no sólo en Roma, sino en otras ciudades italianas, y siempre, al menos al principio, apoyados por las cofradías, colegios y seminarios. En Nápoles hay que señalar la actividad del Oratorio dei Gerolamini, estrechamente relacionado con los oratorios filipinos romanos; en Bolonia se ejecutaron oratorios de G.C. Aresti, T. Pagano, A. Perti (una *Passione* suya se conserva en la iglesia de San Petronio); como ya hemos dicho, se representó también en Bolonia el *San Giovanni Battista* de Stradella por invitación de los Estensi, que en este sentido desarrollaron una notable actividad; se ejecutó *La Conversione di Maddalena,* de G. Bononcini; y en la misma ciudad actuaron G.P. Colonna *(Mosè legato a Dio),* G.B. Vitali *(Giona),* A. Ariosti *(Passione),* por citar sólo algunos nombres de músicos y algunos títulos de composiciones de inspiración bíblica.

En Florencia se ejecutan oratorios por obra de las compañías del Arcángel Rafael, de Santiago y de San Sebastián; entre las composiciones recordemos *L'idolatria di Salomone,* de B. Pasquini; el *Viceré di Egitto* y el *Giacobbe in Egitto,* de F. Gasparini; *La morte di Saul, Ester* y *Adamo,* del pisano G.C. Clari, y entre los autores a los dos Veracini y Pitoni.

En Venecia nacen la composición y la ejecución de oratorios a finales del siglo XVII y se desarrollan de forma autónoma durante todo el siglo XVIII. Los principales centros de esta actividad son los cuatro hospicios venecianos: los Incurables, los Mendicantes, los Abandonados, la Piedad. El texto, en latín y dividido en dos partes, trata temas eminentemente bíblicos; entre los diversos autores es obligado citar a A. Vivaldi (en su imponente producción vocal, y especialmente instrumental, encuentran una digna colocación los oratorios *Moyses Deus Pharaonis, Juditha triumphans devicta Holofernis barbarie, L'adorazione delli tre re magi al Bambino Gesù:* los dos primeros para el Hospicio de la Piedad, el tercero ejecutado en S. Fedele, de Milán) y B. Galuppi, que junto a su numerosa producción teatral compuso también varios oratorios (he aquí algunos títulos "bíblicos": *Isaac, Judith, Adamo, Jephte ossia il trionfo della religione, Gerusalemme convertita, Sacrificium Abraham, Canticorum Sponsa, Exitus Israelis de Aegypto);* veneciano, como Galuppi, fue A. Lotti, al que hay que añadir los "extranjeros" N. Jommelli, L. Leo, G. Paisiello, D. Vimarosa, N. Porpora.

Otros autores italianos se distinguieron también en la composición de oratorios de inspiración bíblica, aunque cada vez más iba disminuyendo la intención edificante con que había nacido la composición, acomodando más bien la obra a las exi-

gencias del público: es el momento del "bel canto", en que el ejecutor importaba más que la obra ejecutada.

También fuera de Italia, adonde había llegado la música llevada por compositores italianos o por músicos extranjeros que habían ido a estudiar a Italia, es análoga la suerte del oratorio (especialmente sobre el texto bíblico), aunque por otros motivos. En Francia, Charpentier intenta introducir el estilo de su maestro, G. Carissimi; no quiere estar bajo la influencia de Lully, que, a pesar de haber nacido en Italia, promueve un estilo francés. Charpentier compuso *Judicium Salomonis, Extremum Judicium, Josue, Le reniement de saint Pierre,* demostrando su aprecio por el estilo de Carissimi incluso en su atención a los temas ya orquestados por su maestro. No obstante, supuso un obstáculo insuperable para la difusión del oratorio la predilección de la corte francesa por la ópera y por el baile, que hacía ver en un plano secundario la música sacra o de inspiración sagrada. Precisamente para la corte francesa nace la *messe basse solemnelle,* con la inserción de motetes en el servicio rezado de la misa ordinaria para conferirle una dignidad real; de hecho, el rey asistía más a menudo a la misa ordinaria que a la misa solemne. De aquí la suerte que tuvo que correr la forma oratorial.

En Austria, el oratorio, introducido después de la ópera italiana, no alcanzó el mismo éxito a pesar del empeño de los compositores A. Draghi y A. Bertali; lo cierto es que sólo lo tomó en consideración el emperador Leopoldo I, que hizo componer ocho. Muy pronto su forma cristalizó, asumiendo un carácter muy particular —por ser su tema predilecto— el sepulcro de Jesús, con lo que nació el "oratorio para el Santo Sepulcro".

Este tema tuvo igualmente una fortuna especial en Alemania, como consecuencia de la reforma luterana, que había propuesto a la meditación de los fieles particularmente la figura del redentor. Entre los compositores de pasiones destaca en el siglo XVII H. Schütz, que, junto a los oratorios "bíblicos" *Historia de la resurrección, Navidad, Las siete palabras de Jesús en la cruz,* compone las *Pasiones según san Marcos, según san Lucas* y *según san Juan.* En el siglo siguiente van tras este ejemplo otros autores como Buxtehude, Keiser, Telemann, Mattheson, que en sus composiciones sobre temas bíblicos tuvieron quizá más en cuenta el aspecto musical que el devocional.

A J.S. Bach le debemos las dos *Pasiones: según san Mateo y según san Juan* y los *Oratorios: de Navidad, de Pascua y de la Ascensión* (en realidad se trata de cantatas o de grupos de cantatas; pero hay que recordar que en Alemania la cantata, según la opinión de Neumeister, ha asumido el puesto del primitivo oratorio: paráfrasis del sermón, previa al mismo, o —si tenía dos partes— antes y después del sermón). De G.F. Händel tenemos varios oratorios, entre ellos: *José y sus hermanos, Israel en Egipto, Josué, Sansón, Saúl, Judas Macabeo, Jefté* y el universalmente conocido *El Mesías.*

La música sacra tuvo que ceder a lo largo del siglo XVIII frente a la música operística e instrumental; consiguientemente, también el oratorio, sobre todo el de temática bíblica, alcanzó menos éxito que en otros momentos; sin embargo, algunos compositores celebérrimos dirigieron todavía su atención a este género: Haydn escribió el oratorio bíblico *La vuelta de Tobías;* Beethoven compuso *Cristo en el monte Olivete;* a F. Mendelssohn se le deben *Paulus* y *Elias,* Berlioz puso en música *L'enfance du Christ,* y Liszt compuso un

Christus; algunos incluyen también en el filón oratorial el *Moisés* de Rossini, a pesar de que fue previsto para un aparato escénico, pero ya desde la época barroca sólo la presencia de la escena distingue la ópera del oratorio, vista la contaminación y el intercambio de conquistas musicales entre los dos géneros. También C. Franck se enfrentó con el oratorio y compuso, sobre temas bíblicos, *Béatitudes, Ruth, La tour de Babel.*

A los italianos hay que atribuir un renacimiento de la forma: Perosi escribe los famosísimos oratorios *La Passione, La Trasfigurazione, La resurrezione di Lazzaro, La Resurrezione di Cristo;* y M.E. Bossi compone un *Canticum Canticorum* de admirable hechura y equilibrio. También luego ha proseguido la forma del oratorio: sobre temas bíblicos han compuesto Honegger *(Roi David),* G.F. Malipiero *(La Passione)* y V. Vogel *(Jonas).* Además, otros pasajes de las Sagradas Escrituras o temas sacados de ellas han inspirado en el pasado y en épocas más recientes la composición de melodramas y de piezas diversas, que de todas formas caen fuera del esquema seguido en estas breves notas, y que por tanto no consideramos aquí.

II. LA VIDA MUSICAL ENTRE LOS HEBREOS SEGÚN LOS TESTIMONIOS BÍBLICOS. La primera cita bíblica de un hecho musical nos remite a la época de la vida nómada de las antiguas poblaciones hebreas: se le atribuye a Yubal la paternidad "de los que tocan la cítara y la flauta" (Gén 4,21); hermanos de Yubal fueron Yabal, "el antepasado de los que habitan en tiendas y crían ganado", y Tubalcaín, "forjador de todo género de instrumentos de bronce y de hierro" (Gén 4,20.22). Aquí, pues, se consideran juntamente la música y otros dos elementos fundamentales de la "vida real" de aquella época, el pastoreo (ocupación característica de las poblaciones nómadas, propiamente indicadas como las que "habitan en tiendas") y la artesanía de los metales (aun cuando recientes interpretaciones verían también en Tubalcaín al primer constructor de instrumentos musicales de percusión o idiófonos); este pasaje piensa en un origen extraordinario para estas últimas actividades humanas, atribuyendo su paternidad a tres hermanos que descienden directamente de Caín, lo cual testimonia entre otras cosas que entre los hebreos las ejecuciones musicales tenían una importancia considerable. Fueron un elemento significativo y característico tanto de los momentos litúrgicos como en las fiestas y banquetes, o bien un medio de distracción para aliviar las fatigas del trabajo. En la lectura de los libros sagrados se encuentran numerosos testimonios que corroboran esta aserción.

1. LA MÚSICA EN LOS BANQUETES. En Gén 31,27, Labán se lamenta con Jacob diciéndole: "¿Por qué has huido en secreto, con engaño y sin avisarme? Yo te habría despedido con alegría y con cánticos al son de tambores y vihuelas". Este pasaje habla tanto de cantores como de personas que tocaban instrumentos musicales, ya que fácilmente la entonación vocal iba acompañada de instrumentos y también a menudo de la danza; y no hay que excluir que para aquellas ocasiones se pagase a músicos de profesión. También en el NT tenemos una cita en este sentido en la parábola del padre misericordioso, en donde se lee, en relación con el hijo mayor que regresa de los campos, que "al acercarse a casa oyó la música y los bailes" (Lc 15,25); era la fiesta de bienvenida al hijo pródigo, ahora arrepentido y de nuevo en casa. También en 1Mac 9,39 se describe el cortejo alegre de los que acom-

pañan al esposo a llegar hasta la esposa: "Estaban celebrando una boda solemne y llevaban desde Madaba, con gran pompa, a la novia... Levantaron la vista y vieron, en medio de un rumor confuso, un cortejo numeroso, el esposo, *sus amigos y hermanos*, que avanzaban hacia ellos con tamboriles, instrumentos musicales y rica armadura". Más adelante se ilustrará esta mayor riqueza de sonidos en los momentos más solemnes o a los que se deseaba dar una especial importancia; por ahora la atención se dirige a la presencia de ejecuciones musicales y de danzas en las fiestas y banquetes, considerada sin duda como una señal de distinción y muy apreciada en las reuniones y convites de aquella época. A esta imagen recurre el Sirácida para exaltar el recuerdo del rey Josías: "Habla, anciano, pues te corresponde; / pero con discreción; y no interrumpas la música. / Mientras actúen los músicos no te des a charlar, / ni alardees de sabio a destiempo. / Como sello de rubí engastado en oro / es la música en el banquete. / Sello de esmeralda engastado en oro, / la melodía del festín con vino selecto" (Si 32,3-5).

Asombra leer esta opinión recordando la importancia que daban precisamente los judíos a los sabios consejos de las personas ancianas. ¿Suscitaba quizá entonces mayor interés una ejecución musical? No creemos; probablemente, este pasaje tenga que interpretarse como sugerencia para no mezclar las palabras de la antigua sabiduría con las expresiones de alegría espontánea. En efecto, un poco más adelante el autor reconoce que "vino y música alegran el corazón; / pero más que ambos, el amor de la sabiduría" (Si 40,20).

Hay espontaneidad y alegría de vivir en las fiestas; pero siempre dentro del respeto a la ley divina, dado que, especialmente entre los judíos, no existe separación entre la vida religiosa y la actividad cotidiana; la fe religiosa se vive día a día y cada momento de la vida; cada actividad laboral o de ocio es también "oración". Una existencia vivida según los dictámenes de Dios no puede menos de ser alegre; y de ella forman parte también, como es lógico, las fiestas y distracciones animadas con la música; al contrario, el descuido de la ley divina lleva a una vida triste, gris, desesperada, sin música ni danzas. También es verdad: los malvados "dan suelta a sus niños como ovejas, / sus hijos brincan retozones. / Cantan con tímpanos y cítaras, / al son de la flauta se divierten" (Job 21,11-12). Pero la falta de música y de cánticos es una peculiaridad de la condición triste y amargada, reservada al pueblo judío por su conducta desagradable al Señor, que describen los profetas con el deseo de encauzar de nuevo a Israel a la observancia de la ley divina.

Isaías es el primero en constatar: "Cítara y arpa, tambor, flauta / y vino no faltan en sus banquetes; / pero no piensan en la obra del Señor" (Is 5,12); luego concreta: "Ha cesado la alegría / de los tambores, / ha acabado el bullicio / de las fiestas, / ha terminado el son de las cítaras. / Ya no se bebe vino / entre los cánticos" (Is 24,8-9). En Lam 5,14-15 se lee: "Han dejado su música los jóvenes. / Se ha acabado la alegría de nuestro corazón, / en duelo se ha convertido nuestra danza". Dios mismo por boca de Ezequiel advierte: "Pondré silencio a tus armoniosas canciones, no se volverá a oír el son de tus cítaras" (Ez 26,13). Y en otro lugar: "Ya no se oirán en ti / las voces de los citaristas, / de los músicos, / de los flautistas / y de los trompeteros" (Ap 18,22).

La estrecha relación entre la observancia de la ley del Señor y la vida alegre, rica en sonidos y cánticos, se percibe muy bien cuando los profetas

vinculan la esperanza en el retorno de Israel a la obediencia de la ley divina; así es como se recogen las palabras del Señor respecto a la reconstrucción de Jerusalén: "De nuevo te adornarás / con tus panderos / y saldrás a danzar gozosamente" (Jer 31,4); y luego: "Entonces los jóvenes / se alegrarán bailando" (Jer 31,13); "Ella cantará como en los días de su juventud" (Os 2,17), en donde la figura de la doncella indica a Jerusalén nuevamente edificada y floreciente.

2. CANTOS DE TRABAJO. La música no sólo se reservaba para los banquetes y las fiestas. También sonaban melodías en otras ocasiones. En la vida cotidiana era un momento importante el trabajo; pues bien, el canto acompañaba también a esta actividad para aliviar a veces la fatiga, a veces la monotonía y el aburrimiento, o también como expresión de ánimo alegre al realizar un acto necesario para la vida de forma agradable a los ojos del Señor, siempre dentro de la perspectiva de *religiosidad de la vida* anteriormente expuesta. Los llamados cantos de trabajo no son ciertamente privilegio del período bíblico y de la población judía; pero la Biblia habla claramente de ellos. Quizá el más antiguo sea el "Canto del pozo": "Sube pozo, ¡cantadle! / Pozo cavado por los príncipes, / abierto por los nobles del pueblo, / con el cetro, con sus bastones" (Núm 21,17-18). Es un ejemplo de los cantos de agua, presentes en las tribus nómadas, relacionados con la búsqueda de aquel elemento indispensable para la supervivencia, cuya importancia se siente particularmente por parte de las poblaciones que viven en zonas privadas de manantiales.

Otros cantos de trabajo, relacionados con actividades campesinas, se encuentran, por ejemplo, en el libro de Isaías cuando se describe el fin de Moab: "La alegría y el júbilo / han huido de los huertos; / ya no hay en las viñas alborozo / ni clamores de fiesta; / ya no se pisa el vino en el lagar, / ha enmudecido el canto" (Is 16,10); en lugar de la alegría que los cantos de los campesinos extendían por los frutales y las viñas, no se oyen ya más que gritos; ésta es, en efecto, la escena que se describe en Jer 48,33: "Han desaparecido el gozo / y la alegría / del viñedo y de la campiña de Moab; / ha hecho que falte el vino / en las cubas, / el pisador no pisa ya, / ni resuenan los cantos de alegría". Nótese también aquí cómo la falta de cantos y de música se utiliza para pintar un panorama desolado. También en Isaías (5,1-7) encontramos el "Canto de la viña", inspirado quizá en un canto de vendimia, mientras que en Jeremías se lee: "Tú, anúnciales todas estas palabras y diles: El Señor ruge desde lo alto, desde su santa morada lanza su voz; ruge con fuerza contra su hacienda, lanza el grito de júbilo de los pisadores de la uva contra todos los habitantes de la tierra" (Jer 25,30): no sería éste, sin duda, un canto melodioso y agradable. Más armonioso era el sonido de "las flautas de los pastores" en medio de sus rebaños (Jue 5,16), tan suave y tan dulce que movió a Rubén a "quedarse en sus apriscos", sin unirse a los demás príncipes para combatir en el nombre del Señor.

3. CANTOS DE BURLA. Hay un uso curioso de la música presente en los cantos de burla, con los que se chanceaban de ciertos personajes, o se pintaban situaciones grotescas, o se zahería a los pobres y a los infelices, ya bastante maltratados por la suerte. Job se lamenta: "Y ahora vengo yo a ser la copla de ésos, / el blanco de sus chismes" (Job 30,9). En otro lugar: "Me ha hecho la irrisión de mi pueblo, / copla suya todo el

día" (Lam 3,14). "Has oído sus insultos, Señor, / todas sus maquinaciones contra mí, / los planes que cuchichean mis adversarios, / contra mí todo el día. / Se sienten o se levanten, fíjate, / yo soy copla suya" (Lam 3,61-63); finalmente, contra los acaparadores dice Miqueas: "Aquel día se contará contra vosotros un proverbio, se cantará una elegía" (Miq 2,4).

4. DUELOS Y LAMENTACIONES. Si en los pasajes anteriores se recuerdan melodías más bien festivas, el carácter de las citas, y especialmente el contenido de la última serie, acercan estos cantos de burla al duelo o lamentación, que, presente en diversos libros de la Biblia, asume formas distintas y connotaciones múltiples hasta llegar a constituir un auténtico género literario. Puede tratarse de la denuncia de una condición desesperada; tal es el caso de los cantos de burla mencionados, a los que se puede añadir el pasaje donde Job, deseando ilustrar su propio estado deplorable ("Me he hecho hermano de chacales / y compañero de avestruces": Job 30,29), confiesa: "¡Mi arpa ha acompañado a los cantos de duelo, / mi flauta a la voz de plañideras!" (Job 30,31).

La lamentación puede guardar también relación con una liturgia como en el caso de los llantos fúnebres. He aquí el pasaje de Mateo en que se describe el retorno a la vida de la hija de Jairo, el jefe de la sinagoga, por obra de Jesús: "Jesús llegó a la casa y, al ver a los flautistas y el alboroto de la gente, les dijo: 'Salid, que la niña no está muerta; está dormida'" (Mt 9,23-24). El "alboroto" de la gente puede entenderse del canto de lamentación, bien por la situación en que figura, bien a la luz de lo que Marcos y Lucas escriben sobre el caso: "Al llegar a la casa del jefe de la sinagoga, Jesús vio el alboroto y a la gente que no dejaba de llorar y gritar" (Mc 5,38); "Al llegar a la casa..., todos lloraban y se lamentaban por ella" (Lc 8,51-52). Es verdad que en ninguno de los casos referidos se habla expresamente de ejecuciones musicales; tampoco Qohélet habla de cánticos cuando nos dice que "el hombre se va a su morada eterna, y las *plañideras recorren la calle*" (Qo 12,5); pero estos pasajes recuerdan una práctica de cantos fúnebres y de lamentaciones que se entonaban en esas ocasiones, costumbre que todavía se usa en algunas de nuestras regiones.

Que la lamentación podía tener sitio dentro de una práctica cultual puede deducirse del hecho de que los ejemplos típicos de este género literario, las *Lamentaciones de Jeremías* (atribuidas al profeta en la versión de los LXX) se cantaban en las celebraciones penitenciales de la minúscula comunidad para "conducir al pueblo desde su dolor al arrepentimiento, suscitando de nuevo la esperanza en su Dios" (*La Santa Biblia,* Ed. Paulinas 1988, 1076).

El canto de estas lamentaciones tenía que respetar probablemente algunos cánones musicales, si tenemos en cuenta lo que se nos dice en Hab 3,1: "Oración del profeta Habacuc. En el tono de las lamentaciones". La palabra "oración" subraya el hecho cultual, y "el tono de las lamentaciones" deja suponer una tonalidad, una gama o al menos un formulario musical fijado de antemano o un estilo particular que se reconocen como propios de ese género literario o de ese destino litúrgico sobre el cual articular la melodía o improvisar el canto, acompañado siempre de instrumentos musicales (ya hemos señalado la relación voz-instrumentos). Además, estas melopeas debieron de ser a veces lo suficientemente difíciles para que no pudiera entonarlas todo el mundo; en las Crónicas se recuerda

la necesidad de músicos expertos, y por tanto —es fácil la deducción— de músicos profesionales: "Jeremías compuso una lamentación sobre Josías que todos los cantores y cantoras recitan todavía hoy entre sus elegías sobre el rey Josías" (2Crón 35, 25); y por boca del profeta: "Ea, llamad a las plañideras, / mandadles venir; / escoged a las más hábiles; que vengan / y se apresten a entonar / una elegía sobre nosotros. / Destilen nuestros ojos lágrimas, / derramen llanto nuestros párpados" (Jer 9,16-17). Estos lamentos fúnebres se entonan por la muerte de los reyes y de los héroes. De David es una breve poesía por la muerte de Abner: "¿Debía morir Abner / como muere un insensato? / Tus manos no estaban atadas, / ni tus pies sujetos a los grillos. / ¡Has caído como caen los criminales!" (2Sam 3,33-34). También es de David el lamento más antiguo que recoge la Biblia, el más clásico por su contenido y su equilibrio, cuya importancia se subraya en el mismo texto bíblico, donde se lee que David la escribió "para que la enseñen a los hijos de Judá" (2Sam 1,18); se trata de la elegía por Saúl y Jonatán (en hebreo *qînah,* "elegía", que tiene como característica el ritmo "roto" de los acentos), que empieza de este modo: "Tu gloria, Israel, / ha perecido sobre tus montes". Y el estribillo es: "¿Cómo han caído los héroes?" (2Sam 1,19.25.27).

5. GRITOS DE GUERRA Y CÁNTICOS TRIUNFALES. El canto estaba también presente en otras ocasiones de la vida de reyes y de héroes; se entonaban melodías en los momentos de triunfo y había cánticos y "gritos" de guerra. No olvidemos que el *¡hosanna!,* el canto de alabanza a Dios por excelencia, fue "grito" litúrgico, pero anteriormente fue "grito" de batalla.

Estas prácticas musicales están especialmente presentes en los libros bíblicos que refieren la vida de Israel en el momento de la conquista de la tierra prometida y del mantenimiento de sus confines. Los gritos de guerra eran exclamaciones lanzadas ante la inminencia de la batalla a guisa de señales o para infundir ánimo a los combatientes: "Espada, ¡por el Señor y por Gedeón!" (Jue 7,20), gritan los trescientos guerreros elegidos para combatir a los madianitas. En la descripción de la caída de Jericó, "el Señor dijo a Josué...: 'Cuando suene el cuerno del carnero y vosotros oigáis el sonar de las trompetas, todo el pueblo dará con todas sus fuerzas el grito de guerra'... El pueblo gritó, y las trompetas sonaron. Cuando el pueblo oyó el sonido de las trompetas, se puso a gritar con todas sus fuerzas, y las murallas de la ciudad se derrumbaron" (Jos 6,2.5.20). Cuando el joven David fue enviado por su padre, Jesé, a llevar pan a sus hermanos, alistados para la guerra contra los filisteos, "llegó al campamento cuando el ejército salía para tomar posiciones, lanzando gritos de guerra" (1Sam 17,20). Judit, queriendo exaltar el poder de Dios, a quien reconocía en el origen de la victoria obtenida por los israelitas sobre las tropas de Holofernes, dice así en su cántico: "Entonces mis humildes / dieron la voz de alarma / y ellos se asustaron; / mis débiles gritaron, / y ellos se llenaron de terror" (Jdt 16,11). También Jeremías recurre a escenas con gritos de guerra cuando profetiza contra los amonitas: "Por eso vienen días / —dice el Señor— / en que haré resonar / contra Rabat Amón / el grito de guerra; / quedará convertida en un montón de ruinas" (Jer 49,2). Esta profecía es confirmada por Ezequiel, que insiste en la amenaza del rey de Babilonia contra Israel y Judá, que no tienen intención de arrepentirse de sus propios errores, con estos términos: "Situar arietes, dar órdenes de matanza,

lanzar el grito de guerra, levantar arietes contra las puertas, amontonar terraplenes, disponer el cerco" (Ez 21,27). Estos gritos resuenan también en el pasaje en que Sofonías describe el día de la ira del Señor: "¡Ya se oye el ruido / del día del Señor, / y hasta el valiente dará gritos de espanto. / Día de ira será el día aquel..., / día de trompetas y de alarmas / contra las ciudades fortificadas" (Sof 1,14-16).

Estos gritos y estos cánticos asumen en algunas ocasiones —como ya es patente en algunas de las citas referidas— el significado de bandera, especialmente cuando, al proponer alabanzas a Dios, confirman la sumisión de los hebreos a la voluntad del Señor: combaten en su nombre y por orden suya y acuden a él para pedirle la fuerza y el poder necesario para conseguir la victoria. Grito de guerra es la alabanza al Señor que contiene este pasaje: "(Josafat) designó cantores que, revestidos con los ornamentos sagrados, iban delante del ejército cantando y alabando al Señor: 'Alabad al Señor, porque es eterno su amor'. Tan pronto como comenzó el canto de júbilo y alabanza, el Señor suscitó la confusión entre los amonitas" (2Crón 20,21-22).

Ya hemos recordado el grito: "Espada, ¡por el Señor y por Gedeón!"; también son como una bandera las palabras de Moisés para recordar la batalla victoriosa de Josué sobre Amalec: "Una mano se alzó contra el trono del Señor; habrá guerra contra Amalec de generación en generación" (Éx 17,16). En esta perspectiva pueden entenderse como gritos de guerra las aclamaciones que acompañaban el avance del arca de la alianza: "Cuando el arca se ponía en marcha, Moisés decía: '¡Levántate, Señor, y sean dispersados tus enemigos; huyan ante ti los que te odian!' Cuando se paraba, decía: '¡Descansa, Señor, entre los incontables ejércitos de Israel!'" (Núm 10,35-36). Gritos de guerra resuenan en la batalla entre Abías, fiel al Señor, y Jeroboán, que se había apartado de sus caminos: "Traemos con nosotros a Dios a la cabeza; darán con las trompetas el toque de guerra contra vosotros" (2Crón 13,12), dice Abías con la esperanza de disuadir a Jeroboán, previendo ya el éxito de la batalla. Pero de nada valieron sus exhortaciones; en efecto, "los de Judá lanzaron el grito de guerra; y mientras éste se prolongaba, Dios derrotó a Jeroboán y a Israel ante Abías y Judá" (2Crón 13,15).

La expresión "grito de guerra" puede asumir también el significado de *señal de batalla*. Especialmente en la exhortación del rey Abías resalta este aspecto de señal, por el hecho de que el grito se confía a *las trompetas*. Entre los muchos pasajes que podrían citarse con este fin hay que recordar especialmente, ya que aclara la existencia de melodías concretas, cada una con su propio significado, este texto: "Si la corneta da un sonido indefinido, ¿quién se pondrá en orden de batalla?" (1Cor 14,8). Es un testimonio negativo, ciertamente, pero igualmente útil para nuestro objetivo; en efecto, demuestra que para entrar en batalla los soldados tenían que oír *aquella* señal, *aquellos* sonidos bien *definidos*, y no otros: por eso fácilmente se puede deducir la existencia de varios tipos de "sonidos no indefinidos" (o sea, melodías, toques) con función de señales de diversos significados.

Gritos de guerra, señales de combate, escenas de batalla y cantos en honor del vencedor. Esta práctica está atestiguada directamente por Moisés cuando, al bajar por primera vez del Sinaí, oyó a su pueblo cantando himnos al becerro de oro. Se dirigió entonces a Josué, diciendo: "No es griterío de victoria ni griterío de derrota; es griterío de canto" (Éx

32,18). Inmediatamente acude al pensamiento el *poema épico* entonado también por Moisés y por los hijos de Israel después de pasar el mar Rojo para alabar a Dios victorioso sobre las tropas del faraón: "Cantaré al Señor que tan maravillosamente ha triunfado: caballo y caballero precipitó en el mar. Mi fortaleza y mi cántico es el Señor, él fue mi salvación..." (Éx 15,1-18). A este cántico hace eco María, la hermana de Aarón, que "tomó en sus manos un tamboril, y las mujeres salieron tras ella con tamboriles y bailando. Y María les respondía: 'Cantad al Señor, que se cubrió de gloria: ¡Caballo y caballero precipitó en el mar!' " (Éx 15,20). Junto a él ocupa un lugar distinguido el hermoso cántico de Débora, uno de los himnos más antiguos de la Biblia, que comienza: "Los príncipes de Israel / se pusieron al frente, / el pueblo se ofreció voluntario. / ¡Bendecid al Señor! / Oíd, reyes; / prestad atención, príncipes; / yo cantaré al Señor, / Dios de Israel..." (Jue 5,2-31). La connotación de cántico de guerra o de victoria se puede captar especialmente en la reevocación del choque en los versículos 19-21: "Vinieron los reyes, lucharon; / entonces los reyes de Canaán / combatieron en Tanac, / junto a las aguas de Meguido, / pero no obtuvieron un botín de plata. / Desde los cielos combatieron / las estrellas, desde sus órbitas / combatieron a Sísara. / El arroyo Quisón los arrastró, / arroyo sagrado el arroyo Quisón, / los barrió con violencia. / Los cascos de los caballos resonaron / al galope, al galope con sus jinetes".

Otro ejemplo es el antiguo cántico militar amorreo que se pone en labios de los "trovadores": "Id a Jesbón; / reedificad y fortificad / la capital de Sijón; / ha salido un fuego de Jesbón / y una llama de la ciudad de Sijón: / ha devorado a Ar de Moab, / ha consumido las alturas del Arnón. / ¡Ay de ti, Moab! / ¡Estás perdido, pueblo de Camós! / Ha abandonado sus hijos a la fuga, / y sus hijas a la esclavitud, / a manos de Sijón, / rey de los amorreos. / Jesbón ha exterminado / los niños hasta Dibón, / las mujeres hasta Nófaj, / los hombres hasta Mádaba" (Núm 21,27-30).

A la época de David se remonta el cántico entonado para honrar a los vencedores de los filisteos cuando regresaban de la batalla: "Al volver David de la guerra después de dar muerte al filisteo, las mujeres salían de todas las ciudades de Israel cantando y danzando ante el rey Saúl al son de tambores y arpas y con gritos de alegría; danzaban y cantaban a coro: 'Saúl mató mil y David diez mil" (1Sam 18,6-7). Un poco anterior es otro ejemplo de cántico con el que Sansón anuncia su propia victoria; es el breve fragmento: "Con la quijada de asno / los he zurrado bien; / con la quijada de asno / he matado a mil hombres" (Jue 15,16).

6. LOS SALMOS. En la liturgia hebrea tuvieron gran importancia las ejecuciones musicales, y entre ellas hay que citar enseguida la entonación de salmos. El libro de los ↗ Salmos es una "colección de cantos religiosos... utilizada como texto de oración litúrgica en el segundo templo de Jerusalén" *(La Bibbia. Nuovissima versione,* Ed. Paoline 1983, 782); es también un libro "musical" por excelencia: "El salmo es una composición poética cantada con el acompañamiento de instrumentos musicales de cuerda" (ibid). De este destino dan fe algunas de las notas que a menudo figuran al comienzo de los poemas; a pesar de que se añadieron posteriormente por obra de los que recopilaron los cantos, prueban, sin embargo, esta práctica. Los salmos 4, 54, 55 y 61 presentan la indicación "para

instrumentos de cuerda"; y en los salmos 6 y 12 se añade a ello la precisión "en octava": quizá se señale con ello el acompañamiento de la melodía cantada por un instrumento musical a distancia de una octava, o bien se indica un instrumento cuya extensión comprendía el ámbito de una octava; no es posible precisar más sobre el significado de esta expresión. Una nueva confirmación de su destino para la ejecución musical de los salmos se tiene en la nota *"para instrumentos de cuerda. Salmo"* delante de los salmos 67 y 76. Tan sólo el salmo 5, único caso en toda la colección, prevé el acompañamiento *para flautas;* se trata quizá de la clásica excepción que confirma la regla.

No se conocen las melodías con que se entonaban los salmos; pero en las notas introductorias se contienen indicaciones que parecen aludir a una práctica presente a menudo en el curso de la historia musical hasta tiempos muy recientes: el "se canta como". En vez de componer para un texto poético una melodía original, se busca para él una melodía preexistente, que tenía ya su propio texto y que se conocía con un título concreto. La nueva poesía "se canta como" la otra composición conocida, indicada para ello con su propio título o con su *incipit* poético original o también de otro modo adecuado para definir de qué canto se trata. Desgraciadamente, nos faltan también las melodías de estos cantos de referencia; tan sólo es posible señalar grupos de salmos que se entonaban probablemente con la misma melodía o algunos trozos cantados según la técnica mencionada. Por ejemplo, el salmo 8 se entona "para la de Gat" (según la melodía guitita), y los salmos 81 y 84 "según la de Gat"; a no ser que este término indique un instrumento musical (como suponen algunos autores), del que, por otra parte, no se tiene ningún dato, o se refiera al carácter alegre de la composición (como señalan otros), el significado de estas notas parece proponer en la traducción que se da un canto o una escala o un tono o una fórmula musical propios de la ciudad de Gat, sobre la cual hay que cantar o inspirarse para la entonación del salmo. Análogo significado puede tener la indicación "según la *muerte del hijo"* para los salmos 9-10, aunque el sentido de esta expresión es oscuro; el salmo 22 propone "según *la cierva de la aurora"* como motivo con el que entonar el texto poético. Los salmos 45 y 69 tienen que cantarse "sobre *los lirios";* el salmo 80, "según *los lirios son preceptos":* probablemente tres formas distintas de indicar la misma composición musical. He aquí otros títulos: "el salmo 46 tiene que ejecutarse según *las vírgenes",* mientras que el salmo 56 ha de cantarse "según *Paloma que viene de lejos",* y "No destruyas" es la melodía con la que hay que cantar los salmos 57, 58, 59 y 75. Las dos expresiones "según Yedutún" y "de Yedutún" (Sal 62 y 77, y 39, respectivamente) tienen probablemente el mismo significado, que, sin embargo, se nos escapa en nuestra investigación actual; puede tratarse de un "se canta como" o bien de una dedicatoria, mientras que según otros autores puede referirse a un tipo especial de instrumento musical totalmente desconocido; de todas formas, no parece que tenga ninguna relación con el Yedutún, levita cantor que se menciona en 2Crón 5,12; se trata de uno de los términos presentes en la Biblia que siguen siendo totalmente oscuros y mudos de significado.

Tenemos una incertidumbre análoga en la indicación "según *maḥalat"* para los salmos 53 y 88, y para las dos palabras *"miktam"* (Sal 56./.60) y *"maskil"* (Sal 32,42.44.52./.55.88. 89); si el término *maḥalat* es totalmente desconocido, algunos piensan

que los otros dos se refieren a un tipo especial de plegaria y a un modo de recitación: *miktam* designaría un salmo penitencial o al menos una plegaria secreta, mientras que *maskil* indicaría una lírica que habría que recitar con arte. Desgraciadamente, no nos ayuda en nada el análisis de una nota introductoria como la del salmo 88 que recogemos íntegramente: "Cántico. Salmo de los hijos de Coré. Al maestro de coro. Según *maḥalat.* Maskil. De Hemán, el ezraíta". Nada de particular respecto a "Cántico. Salmo" y "Al maestro de coro"; "de los hijos de Coré" puede indicar la atribución del texto literario, vista su situación en la nota introductoria y dada la presencia de otra atribución posterior; se ha señalado que es posible pensar en un autor distinto de la composición literaria y de la composición musical. Hay otros salmos que en la nota introductoria se atribuyen a David, Asaf, Salomón, Moisés, aunque no se dice si éstos eran los autores del texto o de la música. "Según *maḥalat"* y *"maskil"* podrían tener diferente significado: si a la primera expresión se atribuye el valor de "se canta como", la segunda podría tener el significado de "forma artística", cuya paternidad se atribuye a "Hemán, el ezraíta"; y este mismo significado seguiría siendo el de *maskil,* aun queriendo ver en la primera expresión la indicación de una escala o fórmula melódica. Pero también podrían invertirse los significados. No obstante, seguir este camino, basado sólo en hipótesis "en clave moderna", lleva fatalmente a exigir demasiado del texto, sin poder llegar a ninguna opinión suficientemente atendible o comprobada.

Algunas traducciones de la Biblia recogen el término *selah,* interpuesto en los versículos de algunos salmos, cuyo significado no puede señalarse con exactitud. Algunos autores han intentado resolver esta duda; alguno pensó que se trataba de una indicación musical para señalar una elevación de tono; otros, siempre con referencia a la praxis de la ejecución musical, atribuyen a este término el valor de un signo de repetición, lo mismo que el actual signo *da capo;* otros ven en esta palabra una sugerencia a los músicos para la intervención instrumental; finalmente, según opiniones que eliminarían una interpretación musical, *selah* indicaría que había que levantar los ojos al cielo o inclinarse para subrayar con el gesto la ejecución de momentos especiales de los salmos. La hipótesis que hoy suele seguirse atribuye a esta palabra el significado de pausa, momento de reflexión en el curso de la ejecución salmódica. Desgraciadamente, se trata siempre de hipótesis, basadas en fundamentos más o menos sólidos, para cuyo estudio remitimos a los ensayos más profundos contenidos en los textos recordados en la / Bibl.

El destino litúrgico de los salmos queda subrayado en algunas notas introductorias; por ejemplo en los salmos 17.86.90.102.142 se recoge la indicación *oración,* mientras que en el salmo 18 se dice *canto de salvación* y se le atribuye al "siervo de Dios, David, que entonó a Dios este cántico después de haber sido liberado de sus enemigos, especialmente de Saúl"; se trata de una oración de acción de gracias. También el salmo 30 tiene un destino seguro, ya que es una *canción para la dedicación del templo;* y los salmos 120-134, señalados como *canción de las subidas,* se entonaban con ocasión de las peregrinaciones al templo de Jerusalén. Se sigue dudando aún de si su ejecución tenía que hacerse mientras que los fieles subían al templo o si los cantos se ejecutaban en los escalones que permitían el acceso al recinto del edificio abierto a los peregrinos. Parece superfluo recordar los salmos

que se indican como tales en la nota introductoria o cuyos títulos denotan el carácter de oración a Dios, ya que, como hemos visto, es éste el destino seguro de todo el Salterio.

La importancia que se daba a la música en la liturgia hebrea se manifiesta especialmente en la época de David: "Éstos son los cantores nombrados por David para dirigir el canto en el templo del Señor cuando se colocó allí el arca", se lee en 1Crón 6,16, antes de dar la lista de sus nombres. En 1Crón 25,9-31 se enumeran 24 grupos de cantores, cada uno de 12 elementos, en total 288 cantores al servicio del templo. Recordando a los repatriados del destierro de Babilonia, después del edicto de Ciro, Esdras cita un número de 128 cantores hijos de Asaf (Esd 2,41), mientras que Nehemías cuenta 148 (Neh 7,44). A pesar de la diferencia de cifras, sigue en pie la validez de la documentación.

7. LA DANZA. La liturgia hebrea atendía no sólo al canto, sino que preveía además ejecuciones musicales acompañadas de danzas. Inmediatamente viene al recuerdo la figura del rey David, que dio de este modo alabanza a Dios: "David bailaba ante el Señor con todas sus fuerzas" (2Sam 6,14), y la declaración del propio rey a Mical, hija de Saúl: "¡Yo he bailado delante del Señor!" (2Sam 6,21). "David y todo Israel iban delante cantando y bailando con todas sus fuerzas al son de las cítaras, arpas, tambores, címbalos y trompetas", se lee en 1Crón 13,8. También en los salmos se contienen invitaciones a ensalzar al Señor de este modo: "Alaben su nombre con la danza" (Sal 149,3); "alabadlo con danzas y tambores" (Sal 150,4). Después del paso del mar Rojo, María y las mujeres de Israel danzaban entonando el estribillo del cántico de Moisés en alabanza al Señor y en acción de gracias por el prodigio realizado. Incidentalmente se recuerda que la danza, como manera de alabar a Dios, está también presente en ciertos pasajes de la Biblia en que se citan liturgias paganas, cuando Moisés bajó del Sinaí y "al acercarse y ver el becerro y las danzas, tiró las tablas" (Éx 32,19); siglos más tarde, los hebreos entregados al culto de Baal "continuaban danzando en torno al altar que habían hecho" (1Re 18,26).

De esta manera se veneraba también a los personajes importantes: la hija de Jefté, para honrar a su padre que volvía victorioso de la guerra contra los amonitas, "salió a su encuentro con tímpanos y danzas" (Jue 11,34). En honor de David "se cantaba con danzas: Saúl mató mil y David diez mil" (1Sam 21,12). También a Holofernes, conquistador de las ciudades de la costa, "los de las ciudades y pueblos de los alrededores lo recibieron con coronas y danzando al son del tamboril" (Jdt 3,7). Finalmente, tras el triunfo de Judit, "todas las mujeres de Israel se habían juntado para verla, la aclamaron y organizaron bailes en su honor" (Jdt 15,12); ella misma, "a la cabeza del pueblo, dirigía el baile de las mujeres" (Jdt 15,13).

8. LOS INSTRUMENTOS MUSICALES. De las citas hechas hasta ahora se deduce que se usaban comúnmente instrumentos en las ejecuciones musicales (hemos visto que el canto estaba ligado fácilmente al sonido de los instrumentos). De éstos, el único conocido con seguridad, por seguir usándose todavía en la liturgia judía, es el cuerno de carnero de macho cabrío, el *šôfar;* para los demás instrumentos, por desgracia, no siempre están de acuerdo los autores sobre el significado del término original. El único camino para intentar señalar con mayor seguridad de qué instru-

mentos se trata es la comparación con la práctica musical de las poblaciones con que estaban en contacto los hebreos, que a veces se nos describe con mayores detalles, así como el estudio de los raros hallazgos arqueológicos. Para el resultado de estas investigaciones remitimos a las obras más especializadas y exhaustivas que se citan en la ↗ Bibl., especialmente al artículo de Edith Gerson-Kiwi. El musicólogo lector de la Biblia puede, sin embargo, ver las indicaciones relativas al material con que se fabricaban los instrumentos, y especialmente el uso que se hacía de ellos. La plata y el metal batido se utilizaban para la confección de las trompetas (Núm 10,2; 2Re 12,14; Si 50,16); para las cítaras o arpas o liras se usaba la madera de sándalo (2Crón 9,11; 1Re 10,12: en ambos textos, relativos al mismo tema, se citan con las arpas una vez la cítara y otra la lira); los címbalos se fabricaban de bronce.

Respecto al uso de los diversos instrumentos musicales, las diversas citas, a veces genéricas y a veces más precisas, permiten aclarar cómo se usaban instrumentos musicales en momentos litúrgicos, lo mismo que con ocasión de fiestas y banquetes. Parece ser que en este segundo caso no se usaban las trompetas, reservadas para liturgias especiales o para fines militares.

En las prácticas de culto se utilizaba el cuerno del carnero especialmente en los momentos más solemnes, aunque a veces lo acompañaba o lo suplía la trompeta (al menos es lo que aparece en la traducción a la que nos referimos). En la descripción de la subida de Moisés al monte Sinaí, Dios dice: "Sólo cuando suene el cuerno podrán subir al monte" (Éx 19, 13); y más adelante se lee: "A eso del amanecer hubo truenos y relámpagos, una espesa nube sobre la montaña y un sonido muy fuerte de trompeta" (Éx 19,16); y luego: "El sonido de la trompeta se iba haciendo cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y Dios le respondía con el trueno" (Éx 19,19).

Cuando le dicta la ley en el monte Sinaí, Dios entre otras cosas le ordena a Moisés: "El día del perdón harás que resuene la trompeta por todo el país" (Lev 25,9). Y todavía en el desierto del Sinaí, "el Señor dijo a Moisés: 'Hazte dos trompetas de plata trabajada a cincel, que te sirvan para convocar a la comunidad y dar la orden de partida a los campamentos. Al toque de las dos trompetas, toda la comunidad se reunirá contigo a la puerta de la tienda de la reunión'" (Núm 10, 1-2); y siguen las indicaciones sobre cómo hay que tocarlas para las diversas ocasiones.

Al sonido de siete trompetas de cuerno de carnero se derrumban las murallas de Jericó, y finalmente en el Apocalipsis el autor recuerda sus propias visiones diciendo: "Caí en éxtasis el día del Señor y oí detrás de mí una voz potente como de trompeta" (Ap 1,10), y los toques de siete trompetas marcan la realización de los acontecimientos descritos en aquel libro.

He aquí otros ejemplos: "David y toda la casa de Israel trasladaron el arca del Señor en medio de aclamaciones y del sonido de trompetas" (2Sam 6,15); "Los sacerdotes Benayas y Yajaziel tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 16,6); cuando la consagración del rey, "Sadoc, el sacerdote, tomó del tabernáculo el cuerno del óleo y ungió a Salomón; entonces se tocaron las trompetas y todo el pueblo gritó: '¡Viva el rey Salomón!'" (1Re 1,39); también en otra entronización, las gentes, "al son de las trompetas gritaron: '¡Jehú es rey!'" (2Re 9,13).

Si las trompetas y el cuerno del carnero eran de uso exclusivo de los

sacerdotes, a partir de la época davídica los levitas pudieron tocar otros instrumentos en la liturgia. Esta distinción se puede leer en una de las diversas descripciones de la liturgia procesional del arca de la alianza en su avanzar hacia la ciudad de David: "Hemán, Asaf y Etán, cantores, hacían resonar címbalos de bronce", mientras que otros levitas "tocaban cítaras a la octava" o "tocaban arpas"; pero eran "sacerdotes" los que "tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 15,19ss). Tenemos una nueva confirmación de este hecho cuando se recuerda la institución, por parte de David, del servicio levítico: "David puso levitas al servicio del arca del Señor para que invocaran, glorificaran y alabaran al Señor, Dios de Israel: Asaf era el jefe; Zacarías, el segundo; seguían Uziel, Semiramot, Yejiel, Matatías, Eliab, Benayas, Obededón y Yeiel; éstos tocaban la lira y la cítara, mientras Asaf sonaba los címbalos. Los sacerdotes Benayas y Yajaziel tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 16,4-6).

A esta liturgia codificada por David se atuvo el rey Salomón para el traslado del arca al templo de Jerusalén, así como para la consagración del mismo templo. La primera de las dos descripciones se lee en 2Crón 5,12-13: "Todos los levitas cantores, Asaf, Hemán y Yedutún, con sus hijos y hermanos, vestidos de lino, so*naban los címbalos, las arpas y cíta*ras, de pie al este del altar, con ciento veinte sacerdotes que los acompañaban tocando las trompetas. Todos, como un solo hombre, trompeteros y cantores, alababan y daban gracias al Señor. Y al son de las trompetas, címbalos y demás instrumentos musicales alababan al Señor... Una nube llenó el templo del Señor". Para la consagración del templo, "los sacerdotes asistían en su ministerio y los levitas tocaban con los instrumentos musicales del Señor, que había hecho el rey David para acompañar las alabanzas del Señor: 'Porque es eterno su amor'. De esta manera ejecutaban las alabanzas de David. Los sacerdotes sonaban frente a ellos las trompetas, mientras todo Israel estaba en pie" (2Crón 7,6).

Los instrumentos de percusión se han recordado ya en varias citas y además su uso es claro; han de mencionarse aún, sin embargo, por su especial significado sacral las campanillas de oro cosidas en la orla del manto de Aarón, jefe de los sacerdotes (Éx 28,33). Todos los tipos de instrumentos musicales entonces conocidos están presentes en la descripción de los momentos cultuales más solemnes, aun fuera de la liturgia estrictamente religiosa, como para subrayar un especial significado. Si "David y todo Israel iban delante (del arca) cantando y bailando con todas sus fuerzas al son de las cítaras, arpas, tambores, címbalos y trompetas" (1Crón 13,8), no hacían más que poner en práctica la invitación a alabar de este modo al Señor que contenía el salmo 150: "Alabadlo al son de las trompetas,/ alabadlo con la cítara y el arpa,/ alabadlo con danzas y tambores,/ alabadlo con cuerdas y con flautas,/ alabadlo con címbalos sonoros,/ alabadlo con címbalos vibrantes" (Sal 150-3,5). La cantidad de instrumentos citados y el estruendo que producían parece que inten*tan dar importancia al objeto del cul*to pagano al que se refiere el siguiente pasaje, relativo al período de Babilonia: "En el momento en que oigáis sonar el cuerno, el pífano, la cítara, la sambuca, el salterio, la zampoña y toda clase de instrumentos musicales, os prosternaréis y adoraréis la estatua que ha levantado el rey Nabucodonosor" (Dan 3,5), proclama el heraldo; pero esta invitación no es acogida

por los jóvenes hebreos, a quienes se castigará por ello a la pena del horno encendido. A esta cantidad de sonidos alude igualmente el Sirácida al describir la celebración del culto por parte del sumo sacerdote Simón: "Entonces gritaban los hijos de Aarón,/tocaban las trompetas de metal bruñido,/dejando oír un potente sonido,/como memorial ante el Altísimo./Entonces todo el pueblo a una/se apresuraba a postrarse en tierra/para adorar al Señor,/Dios altísimo, omnipotente./También los cantores con sus voces le alababan,/y una dulce melodía llenaba todo el templo" (Si 50,16-18), en donde a los impetuosos toques de la trompeta se contrapone una entonación más suave y tenue.

9. EJECUCIÓN RESPONSORIAL Y ANTIFONAL. *La última cita referida* parece presentar la práctica ejecutiva especial del responsorio o antífona: "una dulce melodía" se habría visto ciertamente apagada por el "potente sonido" de las trompetas, si ambas ejecuciones se hubieran realizado simultáneamente: por eso parece más lógica la alternancia del sonido de la trompeta con las voces del coro. Otros pasajes bíblicos atestiguan con mayor claridad aún la práctica responsorial o antifonal. Nehemías (12, 27ss) describe de este modo la procesión para la dedicación de las murallas de Jerusalén: "Se mandó a buscar a todos los levitas de los lugares donde habitaban para que viniesen a Jerusalén y se pudiese celebrar la inauguración con alegría, con himnos de acción de gracias y con cánticos, al son de címbalos, arpas y cítaras. Acudieron los levitas cantores de los alrededores de Jerusalén... Y repartí en dos grandes coros a los encargados del canto: el primero marchaba por la muralla hacia la derecha..., los sacerdotes iban provistos de trompetas, Zacarías... y sus hermanos... con los instrumentos musicales prescritos por David...; el segundo coro marchaba por la izquierda... Los dos coros se pararon en el templo de Dios... Los cantores entonaron sus himnos bajo la dirección de Yisrajías". Es verdad que el único momento en que se confirma una ejecución musical es solamente en el templo, pero no parece forzado pensar que esos coros iban ya cantando durante el recorrido por las murallas. De aquí la hipótesis de la ejecución antifonal. Esta praxis de ejecución era ya conocida en la época del éxodo de Egipto, y, si se puede ver ya un primer ejemplo de ella en la liturgia de acción de gracias dirigida a Dios después de pasar el mar Rojo, en donde María entona el estribillo "Cantad al Señor, que se cubrió de gloria" (Éx 15,21), alternando con el cántico de Moisés, ya citado por otros motivos, tenemos una nueva confirmación de este hecho en la observación dirigida por el propio Moisés a Josué al bajar del monte Sinaí: "No es griterío de victoria ni griterío de derrota; es griterío de canto" (Éx 32,18). La alternancia de los dos coros es la peculiaridad de la antífona, y quizá para aclarar este aspecto este trozo se ha traducido a veces de forma ligeramente distinta, aunque manteniendo intacto el significado (p.ej., en la Biblia de Jerusalén se lee: "cantos a coro es lo que oigo"). En el Deuteronomio, cuando se recuerdan las maldiciones para los que transgreden la ley del Señor, se describe la ejecución antifonal; ya en la misma distribución sobre los dos montes Garizín y Ebal de los que tenían que bendecir o maldecir parece aludirse a una contraposición de voces: "Tomarán la palabra los levitas y solemnemente, en alta voz, dirán a todos los hombres de Israel: '¡Maldito el hombre que haga un ídolo tallado...!' Y todo el pueblo responderá: '¡Amén!'" La presencia de música está mejor señalada en algu-

nas traducciones que hablan de la "entonación" de los levitas, pero es fácil de imaginarse. Además —como se ha visto— en los momentos de especial solemnidad de la liturgia hebrea se preveían intervenciones musicales.

Por analogía podría verse un caso de ejecución responsorial en el pasaje en que, bajo el aspecto solamente de diálogo, vuelve a proponerse la "renovación de la alianza" entre Dios e Israel en Siquén: "Josué dijo al pueblo: 'Vosotros no podéis servir al Señor...' El pueblo respondió a Josué: '¡No! Queremos servir al Señor'. Entonces Josué dijo al pueblo: 'Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido al Señor para servirle'. Y respondieron: 'Somos testigos'. 'Entonces quitad de en medio de vosotros los dioses extranjeros e inclinad vuestros corazones al Señor, Dios de Israel'. El pueblo respondió a Josué: 'Serviremos al Señor, nuestro Dios, y le obedeceremos'" (Jos 24,19-24).

El siguiente ejemplo de responsorio propone con mayor certeza la presencia de la música, porque se refiere a una práctica sacrificial, y por tanto litúrgica, con plegarias que —como es bien sabido— se cantaban siempre: "Mientras el sacrificio se iba consumiendo, los sacerdotes y todos los demás hacían oración. Jonatán entonaba y los demás, con Nehemías, respondían" (2Mac 1,23). En este sentido puede citarse también la oración nocturna de Tobías cuando éste, después de haber despertado a su futura esposa, la invita a rezar junto con él al Señor: Tobías dirige su plegaria a Dios, y luego "los dos exclamaron: 'Amén, Amén'" (Tob 2,18). También se puede atribuir la ejecución antifonal o responsorial a los cantos mencionados en la Biblia que presentan un claro planteamiento "litánico"; entre ellos destacan el himno de los tres jóvenes condenados al suplicio del horno encendido por Nabucodonosor, y el salmo 136, en los que el segundo hemistiquio de cada versículo se presenta siempre igual (a veces con alguna ligera variante, en el cántico de los tres jóvenes). Precisamente el carácter repetitivo del segundo hemistiquio permite pensar que correspondía a la ejecución del grupo de los fieles, como respuesta al primer hemistiquio propuesto por el oficiante o por el grupo de sacerdotes. En el caso del cántico de los tres jóvenes podría pensarse en el diálogo entre uno de ellos y los otros dos o entre uno solo y el grupo de los tres. Se encuentran otros momentos de planteamiento litánico, por ejemplo, en los Sal 115,9-11; 118,2-4; 135,19-20. Las repeticiones textuales presentes en el salmo 107 (los vv. 6 y 8 son iguales a los vv. 13 y 15, 19 y 21, 28 y 31) pueden hacer pensar igualmente en una repetición musical, y fácilmente sugieren la hipótesis de una ejecución en diálogo.

10. USOS PARTICULARES DE LA MÚSICA. Finalmente he aquí algunas notas relativas a pasajes bíblicos en los que se propone la ejecución musical con una finalidad especial *extramusical*. El sonido de dulces melodías habría tenido propiedades calmantes de efecto seguro si se atribuye algún valor al pasaje en que se lee que "cuando el espíritu maligno asaltaba a Saúl, David tomaba la cítara y tocaba; entonces Saúl se calmaba, mejoraba y el espíritu maligno se alejaba de él" (1Sam 16,23). La hipotética contradicción "espíritu de Dios-espíritu maligno", confirmada por la expresión anterior "espíritu maligno de Dios" en 1Sam 16,16, puede explicarse atribuyéndole a Dios el origen de todo, y también, por tanto, de los asaltos de furor y de locura de Saúl.

La música era considerada como mediación entre Dios y sus profetas.

Eliseo ordena: "'Traedme un arpista'. Y mientras el arpista tañía el arpa, la mano del Señor fue sobre Eliseo, que dijo: 'Esto dice el Señor...'" (2Re 3,15-16). "Yedutún profetizaba al son de la cítara" (1Crón 25,3); según la predicción de Samuel, Saúl tenía que encontrarse en Guibeá "con un grupo de profetas que bajan del alto, precedidos de arpas, tambores, flautas y cítaras, profetizando" (1Sam 10,5).

11. EL SONIDO EN EL ORIGEN DE LA CREACIÓN. Finalmente hemos de recordar un gesto "sonoro", si no musical, sin el cual sólo existiría Dios: la creación del universo, que tuvo lugar porque "Dios ordenó...", "Dios dijo..." (Gén 1,3ss). También Juan comienza su evangelio con el himno: "En el principio existía aquel que es la Palabra, y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios" (Jn 1,1), en donde con el término "Palabra", "Verbo" o "Sabiduría" se entiende algo más allá, más indistinto de todos los sonidos articulares que forman precisamente las palabras: es el sonido primordial, primigenio, señalado a veces de otro modo: el soplo con el que Dios da la vida a Adán. En otras mitologías es el "grito", la "carcajada" del dios Thot origen de lo creado, según los antiguos egipcios; "los cantos (con los que) según el *Rigveda* los Anghiras crearon la luz y el mundo" (M. Schneider, *Il significato della musica,* 21). "La tradición védica habla de un ser todavía inmaterial que desde la quietud del no ser resuena de pronto, convirtiéndose poco a poco en materia, y se hace así mundo creado" (ibid, 19).

Si se tratase con amplitud este tema, podría desbordar fácilmente los límites asignados para la presente voz; por eso invitamos al paciente lector a que consulte obras más especializadas si desea profundizar en este tema.

BIBL.: Las voces o ensayos relativos a los diversos temas, en AA.VV., *Dizionario Enciclopedico Universale della musica e dei musicisti,* "UTET", Turín 1983; AA.VV., *Histoire de la Musique*, en *Encyclopédie de la Pléiade,* Gallimard, Tours 1960-1963; AA.VV., *La musica, enciclopedia storica*, "UTET", Turín 1966; AA.VV., *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (= MGG), Bärenreiter, Kassel 1949-1968; AA.VV., *The New Grow Dictionary of Music and Musicians*, Macmillan, Londres 1980, AA.VV., *The New Oxford History of Music*, trad. it. Feltrinelli, Milán 1962 ss; ALALEONA D., *Studi sulla storia dell'Oratorio musicale in Italia*, Bocca, Turín 1908 (Milán 1945²); AVALLE D'A.S., MOTEROSSO R., *Sponsus, dramma delle vergini prudenti e delle vergini stolte*, R. Ricciardi, Milán-Nápoles 1965; AVENARY H., *Magic, Symbolism and Allegory in Old-Hebrew Sound Instruments*, en "Collectanea Historiae Musicae" II (1956) 21-31; BAYER B., *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs*, Israel Music Institute, Tel Aviv 1963; BIANCHI L., *Carissimi, Stradella, Scarlatti e l'Oratorio musicale*, De Santis, Roma 1969; BINDER A.W., *Biblical Chant, The Sacred Music Press*, Nueva York 1963²; BORREL G., *Les formes de l'Oratoire*, en *Encyclopédie de la Musique* (fundador A. Lavignac) II, Lib. Delagrave, París 1930; BUKOFZER M.F., *La musica barocca*, Rusconi, Milán 1982; ID, *Studies in Medieval and Renaissance Music*, Dent, Londres 1951; CISTELLINI A., *I primordi dell'oratorio filippino in Firenze*, en "Archivio Storico Italiano" (1968); CORBIN S., *L'église à la conquête de sa musique*, Gallimard, París 1960; COUSSEMAKER E. de, *Drames Liturgiques du Moyen Age. Texte et Musique* (reedición anastática de la edición de Rennes, París 1860), Broude Brothers, Nueva York 1964; DAMERINI A., *L'oratorio musicale nel Seicento dopo Carissimi*, en "Rivista Musicale Italiana" 55 (1953) 149-163; DE VITO M.S., *L'origine del dramma liturgico*, Soc. Anonima Ed. Dante Alighieri, Milán 1938; FELLERER K.G., *Oratorium und geistliche Musik in Frankreich*, en *Religiöse Musik in nichtliturgischen Werke von Beethoven bis Reger*, Bosse, Regensburg 1978; GASBARRI C., *L'oratorio filippino (1552-1952)*, Istituto di Studi Romani, Roma 1957; GASTOUÉ A., *Documents pour servir à l'histoire des origines du théâtre musical. Le drame liturgique. Le mystère des vierges folles*, Au bureau d'édition de la "Schola", París 1906; GERSON-KIWI E., *Musique (dans la Bible)*, en *DBS* V; HARDISON O.B., *Christian rite and christian drama in Middle Age*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1965; HILL J.W., *Oratory music in Florence* II. *At san Firenze in the seventeenth and eighteenth centuries*, en "Acta Musicologica" 51 (1979) 246-267; IDELSOHN A.Z., *Jewish Music in its Historical Development*, Henry Holt and Company, Nueva York 1929; ID, *Thesaurus of Hebrew-Oriental melodies*, 10 vols.,

Leipzig 1914-1932; KOLARI E., *Musikinstrumente und ihre Verwendung in Alten Testament*, Helsinki 1947; LAUBE-PRZYGODDA G., *Das alttestamentliche und neutestamentliche musikalische Gotteslob in der Rezeption durch die christlichen Autoren des 2. bis 11. Jahrhunderts*, Bosse, Regensburg 1980; LEICHTENTRITT H., *Geschichte der Motette*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1908; LIPPHARDT W., *Liturgische Drame*, en *MGG* (citada) VIII; LIUZZI F., *Drammi musicali nei secoli XI-XIV*, en "Studi medievali" 3 (1930); ID, *L'espressione musicale nel Dramma liturgico*, en "Studi medievali" 2 (1929); MALINOWSKI S.A. jr, *The Baroque Oratorio Passion*, Università Cornell, 1978; MARCUSSON O., *Comment a-t-on chanté les présules? Observations sur la technique des tropes de l'alleluia*, en "Revue de Musicologie" 65 (1979) 119-159; MISCHIATI O., *Per la storia dell'Oratorio a Bologna: tre inventari del 1620, 1622 e 1682*, en "Collectanea Historiae Musicae" 3 (1963) 131-160; MONETA CAGLIO E.T., *Lo Jubilus e le origine della salmodia responsoriale*, S. Giorgio Maggiore, Venecia 1976-1977; MONTEROSSO R., *Testi drammatici del Ms. Lat 1139 della Bibliothèque Nationale*, en *Atti del I Convegno di studi sul teatro medioevale e rinascimentale. Viterbo 1976*, Bulzoni, Roma 1976; NOWACKI E., *The latin Psalm motet 1500-1535*, en *Renaissance Studien, Helmuth Osthoff zum 80. Geburtstag*, Schneider, Tutzing 1979; PASQUETTI G., *L'Oratorio musicale in Italia*, Le Monnier, Florencia 1914[2]; RAUGEL F., *L'Oratorio: formes, écoles et oeuvres musicales*, Larousse, París 1948; REESE G., *La musica nel medioevo*, Sansoni, Florencia 1960; ID., *Music in the Renaissance*, Dent et Sons, Londres 1959[2]; SACHS C., *The History of Musical Instruments*, Norton, Nueva York 1940; ID., *La musica nel mondo antico*, Sansoni, Florencia 1963; SCHERING A., *Geschichte des Oratoriums*, Beitkopf und Härtel, Leipzig 1911; SCHNEIDER M., *Il significato della musica*, Rusconi, Milán 1981[2]; SENDREY A., *Music in Ancient Israel*, Philosophical Library, Nueva York 1969; SMITHER E., *The latin Dramatic Dialogue and the nascent Oratorio*, en "Journal of the American Musicological Society" 22 (1967) 403-433; SMITHER H.E., *A History of the Oratorio*, University of North Carolina, Chapel Hill 1977; SMOLDEN, W.L., *The Music of the Medieval Church Drama*, Londres 1977; TOSCHI P., *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, Sansoni, Florencia 1940; WERNER E., *Contributions to a historical study of Jewish music*, Ktav, Nueva York 1976; WERNER E., *The sacred bridge: the interdipendence of liturgy and music in synagogue and church during first millennium*, Da Capo, Nueva York 1979; YOUNG K., *The dramma in Medieval Church*, Oxford 1951[2].

M. Gallarani

BIENAVENTURANZA/ BIENAVENTURANZAS

Se da el nombre de "bienaventuranza" ante todo, en general (I), a ciertas "sentencias exclamativas, construidas en proposiciones nominales y que comienzan con la palabra *bienaventurado"* (George); en el lenguaje cristiano, este término se aplica más concretamente (II) a la serie de nueve sentencias de este tipo que forman el exordio solemne del sermón de la montaña (Mt 5,3-12) y constituyen una especie de síntesis del mensaje evangélico como programa de vida cristiana. Caracterizadas por su forma literaria, estas sentencias se presentan al mismo tiempo como formas concretas de una manera especial de concebir la felicidad del hombre.

I. LAS BIENAVENTURANZAS EN GENERAL. 1. LA BIBLIA HEBREA. La Biblia hebrea contiene 42 bienaventuranzas, 45 si se cuentan por dos las bienaventuranzas dobles (1Re 10,8; 2Crón 9,7; Sal 144,15), 48 si se incluyen las formas inversas de Prov 14,21; 16,20; 29,18. Las partes de Sirácida que se conservan en hebreo permiten añadir otras ocho. Podrían contarse, además, algunas formulaciones diferentes, pero emparentadas con las otras: Gén 30,13; Prov 3,18; 31,28; Job 29,11; Cant 6,9; Sal 41,3; 72,17; Mal 3,12.

Se advierte enseguida la *distribución* tan desigual de estos textos. La bienaventuranza no ocupa ningún lugar en los textos legislativos y es rara

en los libros narrativos (Gén 30,13; 1Re 10,8 = 2Crón 9,7; la de Dt 33,29 se encuentra en un poema) y en los proféticos (Is 30,18; 32,20; 56,2; Dan 12,12; Mal 3,12). En compensación, está abundantemente presente en el Salterio (28 veces), en los Proverbios (13 veces) y en los demás escritos sapienciales.

El origen de la palabra hebrea *'ašrey,* traducida por "bienaventurado", crea algunas dificultades. Se trata aparentemente de un sustantivo masculino plural en estado constructo (seguido por un complemento determinativo). Esta dificultad es aún mayor si se tiene en cuenta que las lenguas semíticas antiguas no conocen esta forma de expresión, y su traducción aramea, *tûbey (tûbay* en siríaco), suscita problemas análogos. Se tiene más bien la impresión de encontrarse ante una especie de interjección que tendría equivalentes en egipcio: un sufijo *wy* le da valor exclamativo con diversos adjetivos. Se plantea entonces la cuestión de saber si la formulación de las bienaventuranzas bíblicas no indicará una influencia de Egipto.

Ha sido objeto de discurso la relación que hay que establecer entre *bienaventuranza* y *bendición.* Más concretamente, se trata de saber si la bienaventuranza no será una especie de derivado de la fórmula que declara que alguien es, o se desea que sea, "bendecido" *(barûk).* Se trata en realidad de dos fórmulas que no es posible confundir: "La bendición es una palabra creadora, que obra lo mismo que denota o significa. La bienaventuranza, por su parte, es una fórmula de felicitación, y supone por tanto la constatación de una felicidad ya realizada o, al menos, en vías de realización" (Lipinski). Está claro que las fórmulas de bendición ocupan en la Biblia un lugar mucho más amplio que las bienaventuranzas; pertenecen a otro registro.

Otra cuestión discutida es la de saber si, dentro del grupo de las bienaventuranzas bíblicas, hay que conceder cierta prioridad o anterioridad a la categoría de las *bienaventuranzas sapienciales,* que traducen las experiencias de la vida corriente sin una dimensión propiamente espiritual, o a la categoría de *bienaventuranzas "piadosas",* que proclaman la felicidad del hombre que pone su confianza en Dios, que se preocupa de agradarle, que goza de su benevolencia y de su protección. De todas formas hay que reconocer que la nota religiosa va unida a las bienaventuranzas desde el momento en que aparecen en la Biblia y que esta nota es allí ampliamente dominante. Desde este punto de vista, una vez más, la bienaventuranza bíblica parece situarse en la prolongación de una antigua tradición egipcia.

Comienza a abrirse una nueva perspectiva, ligada a uno de los rasgos más característicos de la religión yahvista. Esta religión es la de un Dios que hace una promesa que va más allá de la vida terrena de los individuos y que garantiza la intervención con que en el futuro llegará a cambiar el curso de la historia. Él suscita además en el corazón de sus fieles una esperanza que encontrará naturalmente su expresión en las *bienaventuranzas "escatológicas".* Tal es el caso del oráculo relativamente reciente de Is 30,18: "El Señor espera la hora de otorgaros su gracia: por eso se levanta para apiadarse de vosotros, porque el Señor es un Dios de justicia; bienaventurados los que en él esperan". O también en Dan 12,12: "Bienaventurado el que sepa esperar y llegue a mil trescientos treinta y cinco días". Este tipo de bienaventuranzas tendrá una especial importancia en el judaísmo posbíblico y en el NT.

2. LA BIBLIA GRIEGA (LOS LXX).

Los LXX traducen normalmente *'ašrey* por *makários:* 42 veces, más las ocho veces de las partes de Sirácida que se conservan en hebreo; con los libros propios de esta Biblia (sin contar 4Mac) se llega a un total de 60 bienaventuranzas o "macarismos". Hay que añadir a ellas las tres construcciones invertidas de Prov 14,21; 16,20 y 29,18, en donde el traductor utiliza *makáristos;* hay que tener en cuenta además las 17 veces en que se usa el verbo *makarizō* en el sentido de "proclamar dichoso".

Si la forma literaria de las bienaventuranzas no aparece sino muy tardíamente en la Biblia, es, por el contrario, muy antigua y frecuente en la literatura griega, en donde se encuentra corrientemente ya en Homero. Para proclamar la felicidad de los que llamaban ellos "bienaventurados", los griegos poseían varios adjetivos, cada uno de ellos con su propio matiz. En la época helenista, *makários* es prácticamente el único usado, no sin cierta ampliación de su campo semántico: puede entonces designar la felicidad desde muy distintos puntos de vista. Todo lo más lo sustituye a veces el adjetivo verbal *makáristos,* cuando se busca un término más noble. Los LXX se acomodaron al uso de la época. Se puede subrayar que los latinos, que disponen de un vocabulario más diferenciado, usan de forma prácticamente equivalente los términos *beatus, felix, fortunatus.*

En conjunto, el panorama general de los macarismos de la Biblia griega sigue siendo, naturalmente, el de la Biblia hebrea: claro predominio de las sentencias propiamente religiosas, sin excluir la presencia de sentencias derivadas de una sabiduría totalmente profana. El cambio más significativo se observa en el aumento del número de bienaventuranzas escatológicas que traducen la esperanza judía. Por eso Is 31,9b adquiere un significado totalmente nuevo: "Esto me ha dicho el Señor: '¡Dichoso el que tiene una descendencia en Sión y gente de su casa en Jerusalén!'" (32,1); esta bienaventuranza sirve de introducción al oráculo siguiente: "He aquí que un rey reinará con justicia..." (32,1). Recordemos también a Job 13,15-16: "Bienaventurados los que te aman (Jerusalén) y los que se alegran de tu paz. Bienaventurados también todos los hombres que lloren tus calamidades, porque se alegrarán en ti, contemplando tu gloria para siempre" (recensión S). Ésta parece ser igualmente la perspectiva de Sab 2,16; 3,13-14.

3. El judaísmo posbíblico. En él se nos ofrece una gran cantidad de bienaventuranzas. Bastarán unos pocos ejemplos. La línea de las bienaventuranzas piadosas de la Biblia tiene su prolongación inmediata en un texto de la cueva 4 de Qumrán que, como el evangelio, enumera una serie de bienaventuranzas. El comienzo del texto se ha perdido desgraciadamente: "... de un corazón puro, y no hay calumnia en su lengua. Bienaventurados los que escogen sus mandamientos y no escogen los senderos de iniquidad. Bienaventurados los que encuentran su gozo en él y no sienten placer en los caminos de iniquidad. Bienaventurados los que lo buscan con manos puras y no lo buscan con corazón mentiroso. Bienaventurado el hombre que ha adquirido la sabiduría y camina en la ley del Altísimo, establece su corazón en sus caminos, no se desanima por sus castigos y acepta sus golpes con buen corazón".

Se asiste sobre todo a un gran florecimiento de macarismos escatológicos. Por ejemplo, éste que data de hacia el 140 a.C.: "¡Dichoso el que, hombre o mujer, viva en aquel tiempo!" *(Oráculos sibilinos* III, 371). O bien éstos, en los *Salmos de Salomón*

(por el 60 a.C.): "¡Dichosos los que vivan aquellos días, para contemplar la felicidad que concederá Dios a Israel reuniendo a las tribus!" (17,44), "Dichosos los que vivan aquellos días, para contemplar los beneficios que el Señor concederá a la generación futura, bajo el cetro corrector del Cristo Señor, en el temor de su *Dios"(18,6). A comienzos de nuestra* era, la *Asunción de Moisés* recuerda la intervención de Dios que toma la defensa de su pueblo, y exclama: "¡Entonces serás dichoso, Israel! Montarás sobre la espalda y las alas del águila" (10,8). Y en la sección de las "parábolas" del *Libro de Henoc* etiópico: "Dichosos vosotros, justos y elegidos, porque vuestra herencia es gloriosa" (58,2).

4. EL NT. En el NT se utiliza 50 veces el adjetivo *makários*. En seis casos no se trata de bienaventuranzas (He 20,35; 26,2; 1Cor 7,40; 1Tim 1,11; 6,15; Tit 2,13). Los otros 44 casos pertenecen al género "bienaventuranzas" de una forma más o menos pura. Se subdividen de la manera siguiente: Mt 13; Lc 15; Jn 2; Rom 3; Sant 2; 1Pe 2; Ap 7. Con ellos hay que relacionar dos usos de *makarízō*, "proclamar dichoso" (Lc 1,48; Sant 5,11) y tres de *makárismos*, "macarismo" o "bienaventuranza" (Rom 4,6.9; Jds 4,15).

Pablo, que toma prestados de los Salmos dos de sus macarismos, permanece en la lista de las bienaventuranzas piadosas (Rom 4,6.7.8.9; 14,22). Puede reconocerse el eco de la tradición sapiencial en Jn 13,17 y en Sant 1,25; 5,11. Predomina allí evidentemente la perspectiva escatológica. Ésta sigue siendo de ordinario una escatología futura: Mt 5,3-12; 24,46; Lc 6,20-22; 12,37-43; 14,14-15; 23,29; Sant 1,12; 1Pe 3,14; 4,14; Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7-14. Pero con la persona y la misión de Jesús la escatología ha entrado en la historia, de forma que la felicidad del mundo futuro se hace ya realidad presente para los creyentes. Así pues, son bienaventurados los ojos de los discípulos, que tienen el privilegio de ver lo que están viendo (Lc 10,23; Mt 13,16); es bienaventurado Pedro, que ha recibido del Padre la revelación del Hijo (Mt 16,17); son bienaventu*rados aquellos para los que Jesús no* es ocasión de escándalo (Mt 11,6; Lc 7,23); son bienaventurados los que creen sin haber visto (Jn 20,29). Pero sobre todo es bienaventurada la madre del Salvador, porque ha creído (Lc 1,45.48); éste es también el presupuesto que da todo su significado a la doble bienaventuranza de Lc 11, 27-28.

Vemos entonces cómo las bienaventuranzas se convierten en el vehículo del mensaje cristológico. Lo que está expresamente dicho en un pequeño número de las mismas podría encontrarse también, de modo implícito, en otras bienaventuranzas escatológicas. Tal es el caso, a nuestro juicio, de las bienaventuranzas del sermón de la montaña.

II. LAS BIENAVENTURANZAS DEL SERMÓN DE LA MONTAÑA. 1. LA VERSIÓN DE MATEO.

Mt 5,3-20 enumera una serie de nueve bienaventuranzas, "las bienaventuranzas" por excelencia, el programa del buen cristiano.

a) *Visión de conjunto.* La serie se compone ante todo de ocho sentencias cortas, construidas todas ellas según el mismo modelo: la proclamación de "¡bienaventurado!", la categoría de personas a las que se aplica, el motivo de su felicidad. Como conclusión, una última bienaventuranza completa las anteriores con el desarrollo que se le da; y también por el hecho de que no habla ya en general, sino que interpela directamente a los discípulos de Jesús, dirigiéndose

a ellos en segunda persona. Hay que notar además que, como la octava bienaventuranza, esta última concierne a unas personas que han de sufrir persecuciones. Así pues, no se trata de una categoría de "bienaventurados" totalmente nueva, sino más bien de una indicación complementaria sobre los destinatarios de la octava bienaventuranza.

La unidad literaria de las ocho bienaventuranzas breves la da la presencia de una inclusión, ya que la octava bienaventuranza repite la promesa de la primera: "porque de ellos es el reino de Dios". Otro detalle estilístico demuestra que estas bienaventuranzas se subdividen en dos grupos de cuatro: en efecto, la cuarta y la octava evidencian el mismo término característico, designando a "los que tienen hambre y sed de *justicia*" y a los que "son perseguidos por su *justicia*".

El doble uso de la palabra "justicia" es significativo porque caracteriza al mismo tiempo la función de la serie de las bienaventuranzas en relación con el gran discurso al que introducen y la orientación general del pensamiento que las inspira. Tomado en conjunto, el sermón de la montaña, primero de los cinco discursos de Jesús intercalados en el evangelio de Mateo, se presenta como una enseñanza sobre la "justicia" que Jesús exige de sus discípulos y que es la condición para entrar en el reino de los cielos; recordada en 5,6 y 10, la palabra "justicia" se repetirá en 5,20 y 6,1.33. Encontramos un equivalente suyo en la declaración de 7,21: "Entrará en el reino de Dios el que hace la voluntad de mi Padre celestial". Se define la justicia precisamente como cumplimiento de la voluntad divina. Las bienaventuranzas constituyen una primera descripción concreta de las exigencias de Dios respecto al hombre.

b) *Los destinatarios.* El acento se pone en las disposiciones interiores que conforman al hombre con la voluntad de Dios: de las ocho bienaventuranzas, hay seis que conciernen directamente a estas disposiciones. Las dos bienaventuranzas *activas,* la de los misericordiosos y la de los que trabajan por la paz, designan prácticas que manifiestan igualmente las disposiciones del corazón: las que deben inspirar al cristiano en sus relaciones con el prójimo. Las otras seis bienaventuranzas cualifican más bien la actitud del creyente ante Dios.

— Tal es el caso, evidentemente, de las dos bienaventuranzas que hablan de la */ justicia,* entendiendo por ella la conformidad con la voluntad divina; una conformidad a la que aspira el creyente con toda su alma, una aspiración ardiente bien expresada por la imagen del hambre y de la sed corporales (v. 6) y una conformidad de la que no puede apartarlo ninguna persecución por parte de los hombres (v. 10).

— Y es también el caso de las dos bienaventuranzas de los "pobres de espíritu" y de los *afables* o *mansos,* que traducen la misma palabra hebrea *'anawîm,* poniendo de relieve de dos maneras distintas sus resonancias religiosas. Se trata de esa "pobreza" espiritual, que se tenía igualmente en alta consideración entre los monjes judíos de Qumrán, integrada por humildad y serena paciencia, sumisión total y confiada, y que sólo es posible a través de un perfecto desprendimiento de sí.

— Es también el caso de los "limpios de corazón": los que no se contentan con la pureza ritual y exterior que requería el judaísmo para poder participar en las ceremonias del culto, sino que se entregan a una rectitud interior total, a una rectitud absoluta que excluye toda doblez y todo repliegue sobre sí mismo.

— La interpretación de la bien-

aventuranza de los *afligidos* tiene que tener en cuenta, evidentemente, este contexto. Por tanto, no se trata aquí (como en Lucas) de personas que *lloran* por causa de motivos exteriores, independientes de su voluntad, sino de personas que *se afligen* delante de Dios, negándose a entrar en componendas con los goces falsos de un mundo pecador y que ponen toda su esperanza en el mundo futuro.

c) *La promesa.* Precisamente en relación con este mundo futuro es como la segunda parte de todas las bienaventuranzas señala el motivo por el que se califica de *dichosos* ya desde ahora a los hombres que pertenecen a la categoría de los enunciados. Ésta es claramente la perspectiva de las siete bienaventuranzas que se expresan en futuro; las actitudes y el comportamiento de los justos serán el criterio según el cual Dios los juzgará y los recompensará en el último día. No es distinto el sentido del presente que figura en la primera y en la octava bienaventuranzas ("de ellos es el reino de Dios") y en la nona ("vuestra recompensa es grande en los cielos"). Desde el momento presente, el reino de los cielos pertenece a los pobres de espíritu y a los que son perseguidos por causa de su justicia, aun cuando tengan que esperar todavía para entrar en posesión del mismo; para ellos lo tiene ya Dios *preparado* (Mt 25,34).

La felicidad que proclaman las bienaventuranzas está ligada, por consiguiente, a una esperanza y descansa en la garantía de la palabra de Jesús. El acceso a esta felicidad está ya concedido a los que llevan a cabo en su vida concreta las exigencias que se expresan en la primera parte de cada una de las bienaventuranzas.

2. LA VERSIÓN DE LUCAS. Lc 6,20-23, que se limita a cuatro bienaventuranzas, se sitúa en un nivel totalmente diverso; esta diversidad está confirmada y acentuada en los cuatro "¡ay!" que corresponden aquí a las bienaventuranzas (6,24-26).

Hablando directamente a los discípulos en segunda persona ("vosotros"), estas bienaventuranzas los describen como personas que son pobres en contraste con otras que son ricas, como personas que pasan hambre en oposición a otras personas que están saciadas, como personas que lloran en oposición a otras personas que ríen, como personas, en fin, que son objeto de toda clase de malos tratos en contraposición con otras personas que reciben toda clase de lisonjas y consideraciones. Evidentemente, en este caso no se trata ya de disposiciones espirituales, sino de condiciones exteriores, económicas y sociales, sumamente penosas. Las tres primeras bienaventuranzas, en particular, no indican tres categorías distintas, sino un mismo y único grupo, en el que los pobres son al mismo tiempo aquellos que sufren el hambre y cuya aflicción provoca lágrimas. La misma situación miserable es considerada simplemente desde tres puntos de vista diferentes.

Esta otra versión de las bienaventuranzas tiene, en Lucas, una estremecedora ilustración en la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón (16,19-31). Las palabras de Abrahán parecen un eco particular de las bienaventuranzas cuando declaran al rico que está sufriendo atrozmente sed entre las llamas del infierno: "Hijo, acuérdate que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, por el contrario, males. Ahora él está aquí consolado, y tú eres atormentado" (v. 25). En ambos textos se trata de la misma inversión de las situaciones, siendo accesorio que Abrahán subraye el lugar de esa inversión ("aquí" en oposición a la tierra), mientras que las bienaventuranzas en san Lucas ponen el acento en la diversidad

del tiempo *(ahora,* que opone cuatro veces la vida presente a la vida futura).

Ciertamente hay que evitar dar un peso excesivo a la condenación que sufren los ricos. La parábola que precede a la del rico epulón ha demostrado con toda claridad que el buen uso del dinero es realmente posible: consiste en repartirlo entre los pobres para convertirlos en amigos que los acojan en las moradas eternas (16,9). Y se encontrará un poco más adelante en el evangelio el ejemplo de un buen rico en la persona de Zaqueo (19,1-10). La infelicidad que puede tener su origen en la riqueza —lo sabe muy bien Lucas— consiste precisamente en eso: en que tiende a cerrar el corazón del rico a las invitaciones de Dios y a las invocaciones de los pobres.

Cabe preguntarse si la severidad que demuestra Lucas en relación con los ricos se ha visto influida por la experiencia de la Iglesia primitiva y por lo que él mismo pudo tener en su comunidad cristiana. Está claro que hay que ver en ella la contrapartida de un amor de predilección reservado a los pobres, a los débiles, a los pequeños, y reconocer allí un reflejo de la actitud que había mantenido siempre Jesús y que Jesús no vacilaba en atribuir a Dios.

3. LAS BIENAVENTURANZAS EN LA PREDICACIÓN DE JESÚS. La profunda diversidad de perspectivas que separa estas dos versiones de las bienaventuranzas que figuran como frontispicio del discurso inaugural de Jesús suscita un problema que no es posible solucionar ni con un intento de conciliación ni con la hipótesis de la dependencia de una versión respecto a la otra. Nos encontramos ante dos interpretaciones que explicitan en dos sentidos divergentes un mismo mensaje inicial. Para poder encontrar este punto de partida de la tradición de las bienaventuranzas del sermón de la montaña y darnos cuenta del sentido cristológico y teológico que tenía al principio, tenemos la fortuna de poder apelar a un tercer testigo. En efecto, parece probable que en su tenor original estas bienaventuranzas querían referirse al oráculo profético de Is 61,1-3.

a) *Sentido cristológico.* Lucas captó perfectamente la importancia capital de este oráculo, que cita expresamente en el momento en que, en Nazaret, comienza Jesús su ministerio público: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). La cita se cierra antes de llegar a una parte de una frase que interesa a las bienaventuranzas: "A consolar a todos los afligidos" (Is 61,2); y es precisamente a estos "afligidos de Sión" a los que el versículo 3 dirige su atención. Jesús alude a este texto en su respuesta a los mensajeros de Juan Bautista: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: ... se anuncia el evangelio a los pobres" (Mt 11,5; Lc 7,22). Pedro recuerda igualmente este texto en su discurso en la casa del centurión Cornelio (He 10,38).

Is 61,1-3 da a comprender de este modo la asociación de ideas que hace de los *pobres* y de los *afligidos* los destinatarios privilegiados del anuncio del evangelio. No se puede olvidar que el contexto de este oráculo, la segunda mitad del libro de ↗ Isaías, da igualmente una explicación de la asociación tan característica que hace del *reino de Dios* el objeto propio de este *evangelio.* Vemos establecerse así, a través del tema del *evangelio,* una relación privilegiada entre los pobres [↗ Pobreza] y el ↗ reino de Dios.

Ciertamente, la primera bienaventuranza no dice que Jesús anuncie a los pobres la buena nueva del reino de Dios. Pero al afirmar: "Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de Dios", Jesús no hace más que actualizar la promesa de Is 61,1. De este modo se presenta a sí mismo como el mensajero divino en el que se cumple la profecía: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido..." Por eso las bienaventuranzas asumen la importancia de una proclamación mesiánica. Al proclamarlas, Jesús se identifica con el personaje del que hablaba el profeta. Se comprende así su elevado significado cristológico, que hay que reconocerles.

b) *Sentido teológico.* También es importante darse cuenta de que las bienaventuranzas hablan de Dios, y en este sentido tienen un significado "teológico". No hay que olvidar que la expresión "reino de Dios" no es más que una falsa abstracción; en realidad significa a Dios, que se manifiesta como rey. Aquí se presupone que Dios no se mostrará plenamente rey más que el día en que ponga fin al sufrimiento de los pobres. Porque, tanto en la concepción bíblica como en la de todo el medio Oriente antiguo, un rey no es verdaderamente digno de su nombre y de su cargo más que en la medida en que asegure la justicia y la paz a todos sus súbditos y ante todo, naturalmente, a los que no están en disposición de procurárselas por sí solos: el pobre; pero también la viuda, el huérfano y el forastero, es decir, todos los débiles y los indefensos, expuestos a la opresión de los violentos.

En este contexto de pensamiento, la razón de ser del privilegio de los pobres no debe buscarse tanto en las virtudes o en los méritos particulares de estos desdichados; se encuentra, por el contrario, en el hecho de que Dios toma en serio sus prerrogativas reales. Como desea ser un rey justo y bueno, por eso Dios toma bajo su protección al pobre, a la viuda y al huérfano, procurando hacer de ellos los primeros beneficiarios de su reino. La situación desgraciada de esa gente no es digna de su justicia real; él manifestará su reino poniendo fin a la injusticia colectiva de la que son víctimas. Esto es lo que tiene que recordar la promesa: "De ellos es el reino de Dios". No se trata de algo que poseer, sino de alguien que se hará cargo de ellos eficazmente.

La proclamación "Dichosos los pobres..." y las que la acompañan aparecen así como otras tantas expresiones concretas de la buena nueva: "El reino de Dios está aquí, en medio de vosotros". Este mensaje fundamental *(kērygma),* que revela el significado teo-lógico y cristo-lógico del momento presente de la historia de la salvación, es también el presupuesto a partir del cual se pueden comprender las relecturas catequéticas que tienen su testimonio en las versiones de Mateo y de Lucas. Es normal que, en la predicación cristiana, el mensaje de fe desemboque en una catequesis que explicite sus consecuencias para la vida diaria. Pero también es importante que las aplicaciones pastorales no hagan perder de vista el mensaje doctrinal que tienen que reflejar.

BIBL.: Diccionarios: BERTRAM G., HAUCK F., *makários,* en *GLNT* VI, 977-998; CAZELLES H., *'ašre,* en *DTAT* I, 480-484; STRECKER G., *makários,* en "Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testaments" II (1981) 925-932. Estudios: CAMACHO F., *La proclama del Reino,* en "Communio" 16 (1983) 151-181; DUPONT J., *Le Beatitudini* I. *Il problema letterario,* Ed. Paoline, Roma 1972 (especialmente 1019-1042); II. *Gli evangelisti,* 1977; ID, *Béatitudes égyptiennes,* en "Bib" 47 (1966) 185-222; ID, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres,* en AA.VV., *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV settimana biblica,* Paideia, Brescia 1978, 127-189; ID, *El mensaje de las bienaventuranzas,* Verbo Divino,

Estella 1979; GEORGE A., *La "forme" des béatitudes jusqu'à Jésus,* en AA.VV., *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert,* Bloud et Gay, París 1957, 398-403; HENDRICKX H., *El sermón de la montaña,* Ed. Paulinas, Madrid 1986; LÉGASSE S., *Les pauvres en esprit. Evangile et non-violence,* Cerf, París 1974, 19-53; LIPINSKI E., *Macarismes et psaumes de congratulation,* en "RB" 75 (1968) 321-367; LÓPEZ MELÚS F.M., *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana,* Sígueme, Salamanca 1988; SIX J.F., *Las bienaventuranzas hoy,* Ed. Paulinas, Madrid 1989[2]; STRECKER G., *Les macarismes du discours sur la montagne,* en AA.VV., *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Duculot, Gembloux 1972, 185-208; VATTIONI F., *Beatitudini, povertà, ricchezza,* Ancora, Milán 1966.

J. Dupont

C

CANON

/ **Escritura I**

CANTAR DE LOS CANTARES

SUMARIO: I. *"El libro más santo de todos".* II. *Oscilaciones hermenéuticas:* 1. Estructura fluida; 2. ¿Alegoría, rito, drama, canto nupcial? III. *Siguiendo el esplendor del Cantar:* 1. Una breve ojeada; 2. Dos pasajes ejemplares. IV. *El Cantar y la tradición.*

I. "EL LIBRO MÁS SANTO DE TODOS". Rabbi Akiba (muerto el año 135 d.C.) había dicho: "El mundo entero no es digno del día en que se le dio el Cantar a Israel. Todos los libros de la Biblia son santos, pero el Cantar es el más santo de todos". Un siglo más tarde, uno de los mayores exponentes de la exégesis cristiana del siglo III, Orígenes, le hacía eco en sus *Homilías al Cantar:* "Dichoso el que penetra en el Santo, pero mucho más dichoso el que penetra en el Santo de los santos. Dichoso el que comprende y canta los cantares de la Escritura, pero mucho más dichoso el que canta y comprende el Cantar de los Cantares" *(PG* 13,37).

La tradición judía —aunque con algunas vacilaciones— y la cristiana han acogido este "Cantar" por excelencia (la expresión hebrea "Cantar de los cantares" es un superlativo de excelencia) como la celebración no sólo del amor de una pareja, sino que ha transcrito el simbolismo nupcial en clave teológica siguiendo un procedimiento que había utilizado ya la profecía, desde Oseas (c. 2) hasta Jeremías (2,2; 3,1ss), desde Ezequiel (c. 16) hasta el Segundo y el Tercer Isaías (Is 54; 62,1-5). El texto se convertía de este modo en el compendio cifrado de la relación de alianza y de amor que existía entre Yhwh y su pueblo.

Pero el punto de partida del Cantar es profundamente terreno y humano; es como el desarrollo de aquel primero y eterno cántico de amor que asoma en los labios del hombre de todos los tiempos y de todas las tierras (el *ha-'adam,* el Hombre) cuando encuentra a su mujer: "¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada *'iššah*-hembra porque ha sido tomada de *'iš*-hombre" (Gén 2,23). Como escribía L. Alonso Schökel, "él y ella, sin un verdadero nombre, son todas las parejas de la historia que repiten el milagro del amor". El amor humano puede convertirse en paradigma para el conocimiento de Dios, que es amor (1Jn 4,8.16); y es entonces el amor humano en su realidad total, en su corporeidad y espiritualidad, en su entramado de eros, de poesía, de gozo, de espíritu, de vida, el que sostiene la estructura simbólica del Can-

tar. El amor humano en sí mismo habla de Dios: si existe el amor, existe Dios; en la vida terrena, el que ama conoce a Dios (1Jn 4,8) y lo irradia revelándolo a la humanidad.

Así pues, en el centro del Cantar está el amor de dos jóvenes que expresan con sencillez, con naturalidad y con calor su pasión y su intimidad: "Gritos de júbilo y algazara, los cantos del esposo y de la esposa" (Jer 7,34; 16,9; 25,10). Precisamente por la absoluta universalidad de esta experiencia, el poeta convoca a todo cuanto hay de bello escrito sobre el tema: son innegables las influencias egipcias, mesopotámicas y cananeas —es decir, "laicas"—. Se convoca también a la naturaleza: los paisajes, las flores, las plantas, las viñas, los collados en su simbolismo riquísimo y multicolor. La atmósfera es la de primavera: entusiasta y feliz. El horizonte está poblado de animales: palomas, gacelas, leones, zorras, leopardos, mientras que los perfumes y las esencias aromáticas impregnan todo el aire, que se carga de sensualidad. La misma corporeidad está presente con toda su fuerza, con su esplendor y con sus secretos: las deliciosas descripciones del cuerpo femenino en el capítulo 4 y del masculino en el capítulo 5 se transforman en una especie de alfabeto de las maravillas del mundo y del gozo de vivir.

II. OSCILACIONES HERMENÊUTICAS. Puesto bajo el patronato de Salomón según una constante de la literatura sapiencial, el Cantar tiene una superficie lingüística muy fluida: junto a arcaísmos que pueden remitir a la antigua época monárquica, se descubren elementos posexílicos, como los aramaísmos (en 1,6.7.11.17; 2,9.11.13; 3,2.8; 5,3; 6,11; 7.3; 8,5), o el uso de términos persas (en 1,12; 3,9; 4,13; 4.14; 5,16; 6,11).

¿Obra arcaica de redacción posexílica o más bien obra posexílica (quizá incluso del tardío posexilio, siglos IV-II a.C.) con fuentes antiguas o conscientes arcaísmos? La mayor parte de los exegetas parece inclinarse ahora por la segunda parte de este dilema, pero el Cantar sigue siendo un escrito pluriforme y móvil. Como escribía O. Loretz [/ Bibliografía], "es de esperar que en los cantos de amor del Cantar lo viejo se mezcle con lo nuevo, lo arcaico con lo moderno".

1. ESTRUCTURA FLUIDA. Aunque son muchos los que utilizan este término, no es justo definir el Cantar como una obra "antológica", ya que no puede ser catalogado como recopilatorio y escolar el movimiento libre y ramificado de la poesía amorosa. Esta poesía asume esquemas hereditarios, pero les da siempre un espíritu nuevo; su función es siempre la de tender hacia lo inefable y lo total, y el mundo semita lleva a cabo esta función a través de la acumulación horizontal de los símbolos, de los vocablos, de las emociones. Por otra parte, el Cantar, como Job, parece ser en muchos aspectos una obra "abierta", un "work in progress", a cuya consumación y enriquecimiento se invita también a los lectores, de manera que la redacción asume casi el significado de una primera redacción. No impresionan entonces las reiteraciones (2,6 y 8,3; 2,17 y 8,14), los estribillos (2,7; 3,5; 8,4), los duplicados y la repetición de imágenes. El mismo planteamiento "musical", propio de la estilística y de la métrica hebrea, da origen a aproximaciones sorprendentes de términos y de imágenes que no tienen ninguna consistencia en una versión. El recurso a unos 50 *hapax* quiere hacer más sofisticado y más noble el modo con que se expresa la fascinación interior, mientras que paradójicamente el me-

tro elegíaco de la *qînah* (3+2 acentos) sirve de base a una poesía que es toda ella alegría, fastuosidad y luz. La repetición integral de una escena, el nocturno de 3,1-4 y 5,2-7, tiene ciertamente la fuerza del *crescendo* y de la tensión.

Por estos y por otros datos resulta evidente la dificultad de definir un plan de lectura orgánico dentro de la obra: junto a señales estructurales muy claras hay dispersiones absolutamente libres. A veces las escenas se confían a secuencias progresivas, mientras que otras veces se repliegan dentro de sí mismas en una especie de melopea oriental dirigida por una espiral poética y sonora casi infinita. Observaba justamente D. Colombo [/ Bibl.]: "Cada una de las partes representa una variación del único tema que sugiere palabras y cantos: el amor humano entre dos jóvenes que se buscan y se esconden es fuente para ellos de gozo ilimitado y de dolor candente" (p. 27). Sin embargo, precisamente por una lógica poética subterránea que parece sostener el desarrollo del poema, todos los exegetas se dejan llevar por la tentación de señalar o bien estructuras claras o al menos filones musicales en los que se entrelazan variaciones y contrapuntos. Podríamos presentar decenas y decenas de propuestas estructurales hechas por diversos autores. Sólo citaremos algunas de las más significativas, para mostrar la fluidez de la construcción del texto poético del Cantar.

El esquema septenario ha tenido mucho éxito (D. Buzy, R. Gordis, R.E. Murphy, D. Lys, etc.). He aquí, por ejemplo, cómo distingue Lys sus siete poemas nupciales: I) 1,2-2,7; II) 2,8-17; III) 3,1-5,1; IV) 5,2-6,3; V) 6,4-7,10; VI) 7,11-8,4; VII) 8, 5-14.

J.Ch.Exum, por el contrario, está convencida de que es posible aislar en el texto del Cantar un cuadro puntual de referencias. He aquí una visualización simplificada de su propuesta:

A) 1,1-2,6: canto de entrada.
B) 2,7-3,5: primer canto del *corpus* de la obra.
C) 3,6-5,1: segundo canto.
B') 5,2-6,3: tercer canto, paralelo al primero.
C') 6,4-8,3: cuarto canto, paralelo al segundo.
A') 8,4-14: canto final.

M.H. Segal propone la idea de una estructura interna, ligada a un *crescendo* musical que se basa en dos movimientos progresivos: el primer haz temático avanza hasta 5,1, en un flujo cada vez más intenso, que alcanza su cima en 5,1 con la unión entre los dos jóvenes; a partir de 5,2 se recogen los motivos de la primera fase ampliándolos, acelerándolos, incrementándolos, intensificándolos.

No cabe duda de que estos ocho breves capítulos exigen aún mayor estudio; por ahora lo decisivo es creer en el rigor de su poesía, que tiene su propia lógica auténtica, pero posee además aquella ductilidad que impide toda cristalización demasiado geométrica de una materia literaria incandescente como es la del Cantar.

2. ¿ALEGORÍA, RITO, DRAMA, CANTO NUPCIAL? Quizá uno de los problemas más discutidos y uno de los interrogantes que ha obtenido respuestas más abundantes y variadas haya sido el del registro exacto según el cual hay que leer el Cantar.

Una justificación explícita o inconsciente de la carga "erótica" de la obra ha movido ya desde muy antiguo a una fuerte corriente exegética a leer el Cantar como una *alegoría* compleja. El símbolo perdía su gancho concreto y se transformaba en metáfora de valores espirituales. A esto ayudaba además la aplicación teológica tradicional del simbolismo

nupcial, realizada por el profetismo. Así, para el *Targum* el Cantar es una reedición esmaltada de la historia de Israel desde el Sinaí al destierro de Babilonia, al retorno y, finalmente, a la llegada de la era mesiánica. Es clásico el esquema según el cual los dos protagonistas del Cantar no son sino Yhwh e Israel; es ejemplar en este sentido el comentario propuesto por los tres autores Robert, Tournay y Feuillet. Es verdad que muchos de los elementos del Cantar son alusivos a la realidad de Israel, a su templo, a la tradición davídica, etc.; pero este velo impide reducir la entidad en sí de la obra a una simple parábola teológica. La interpretación alegórica se desencadenó libremente con la exégesis patrística, cuando la mujer del Cantar adquirió los rasgos de María, de la Iglesia, del alma justa, anteriormente "negra" por el pecado y luego "hermosa" por la gracia (1,5), mientras que todas las alusiones al vino se convertían en otras tantas referencias a la eucaristía.

El Cantar como *expresión ritual* de un acto de culto de la fertilidad: las liturgias cananeas, fenicias, mesopotámicas de la fecundidad con sus hierogamias entre parejas divinas (Tammuz-Ištar / Adón-Astarté) constituirían el trasfondo sobre el que se desarrolla el Cantar, que sería entonces un texto sincretista cuyos dioses son quizá *dôd,* Amado, y Salomón-Salem. He aquí cómo H.H. Roowley [/ Bibl.] describe el ritual de la fertilidad de Tammuz-Ištar: "Un hombre representaba al dios y una mujer a la diosa. En forma de drama ritual se representaban la muerte del dios, su bajada al mundo infernal, la bajada de la diosa en su busca, el deterioro invernal de la naturaleza, la liberación del dios, el retorno a la tierra y a la vida. El rito culminaba con las bodas y la unión sexual entre la pareja que representaba al dios y a la diosa, con el acompañamiento de una danza ritual y de orgías licenciosas, cuya finalidad era, sin embargo, la realización del milagro anual de la reproducción en la naturaleza" (p. 224). Pero la liturgia original cananea se ha convertido totalmente en el Cantar en una celebración del señorío de Yhwh sobre la naturaleza. Posteriormente, en una última etapa redaccional, el texto se vio secularizado, transformándose en un canto del amor humano "sic et simpliciter". Esta reconstrucción, que se apoya en escasos elementos reales del texto (entre otras cosas, en el Cantar está prácticamente ausente el nombre de Yhwh y la obra se muestra profundamente "humana" en su punto de partida), ha sido reelaborada en sentido muy distinto en el comentario de M. Pope, para quien la relación habría de establecerse con las liturgias fúnebres orientales, que conocían formas orgiásticas (Am 6,4-7; Jer 16,6-9). Se explicaría entonces la mención de la "casa del vino" en Cant 2,1, con otras alusiones a la embriaguez. También sería significativa la conexión amor-muerte de 8,6. Sin embargo, es evidente que la debilidad de estos símbolos, que pueden tener muy bien una óptima explicación en otro sentido *(éros-thánatos,* por ejemplo), no es capaz de explicar la riqueza policroma del Cantar.

Para otros exegetas es posible hojear el Cantar como si fuera una *expresión dramática;* como una especie de pieza teatral recitada por actores diversos con la intervención de un coro, con cambios de escena, con entreactos y con un montaje un tanto surrealista, pero bastante vigoroso. Él y ella, los dos protagonistas, entablan un diálogo que puede tener una trama y también un desenlace. He aquí cómo un autor ha propuesto la secuencia dramática entre los dos, idealizados en el rey Salomón y en la pastorcilla Sulamitis. El rey se encuentra con la muchacha y se enamo-

ra perdidamente de ella a través de diversos pasos, que del nivel sexual van pasando, a través del eros, hasta el espiritual. Llegados a palacio, en Jerusalén, celebran las bodas en un idilio dulcísimo. Pero hay incluso quienes no se contentan con esta reducción a lo esencial y piensan en un triángulo: Salomón, la pastorcilla y su novio. Salomón, apoderándose de la muchacha, se la lleva a palacio, pero inútilmente; el corazón de la pastorcilla sigue latiendo por su amado, y el rey se ve obligado a reconocer la fuerza del amor, superior a todos los lujos y a todos los éxitos. Es obvio que estas reconstrucciones no nacen del texto, sino que se sobreponen a él; el texto sigue siendo mucho más sobrio y recatado, aunque se desenvuelva en una forma muy viva y dialógica, muy lejos, sin embargo, de una escenificación dramática.

Llegamos así a la interpretación más clásica, la de los *cantos nupciales,* propuesta ya por uno de los representantes más inteligentes de la escuela exegética antioquena: Teodoro de Mopsuestia (muerto en el 428). En 1873, J.G. Wetzstein, cónsul de Prusia en Damasco, intentó comparar las ceremonias nupciales de los beduinos y de los campesinos sirios con las que se vislumbran en el Cantar: fiestas de siete días (Jue 14,10ss), coronación del esposo y de la esposa con el título de rey y reina, la mesa llamada "trono", la danza de los "dos campos" (7,2), los himnos para describir la belleza de la esposa y la fuerza del esposo. A propósito de este último punto hay que recordar que existe en la poesía árabe un género literario conocido como el *wasf:* poemas eróticos impregnados de simbolismos atrevidos, pero además con un valor alegórico; con ellos podrían relacionarse Cant 4,1-7; 5,10-16; 6,4-10; 7,2-10; cf Gén 6,2; 12,11-14; 24, 16; 26,7-8; 29,17; Dt 21,11; 2Sam 11, 2ss; 13,1; 14,27; 1Re 1,3ss; Est 1,11; 2,7; Job 42,15; Sal 45,12). A pesar de la distancia cultural y cronológica, se puede admitir la permanencia de algún acto y esquema poético constante. Pero el Cantar es quizá simplemente *poesía amorosa,* sin ninguna referencia puntual a una celebración nupcial y a su aparato ritual.

Por el contrario, es interesante destacar que el poeta ha recurrido al rico arsenal de la poesía nupcial y erótica (incluso sagrada) del antiguo Oriente, especialmente de Egipto. De la colección de estos cantos que ha hecho G. Nolli escogemos este pasaje de los *Cantos de la gran alegradora del corazón* (papiro Chester Beatty I), que hay que comparar con Cant 4,1ss y 7,2ss; "Única, hermana sin par, bella sobre todas, he aquí que ella es como Sotis (la hermosa Sirio), resplandeciente al comienzo de un buen año. De claridad excelente, radiante de piel, hermosa de ojos al mirar, dulces sus labios al hablar, no tiene palabras de más. Larga de cuello y radiante de pecho, de verdadero zafiro sus cabellos, sus brazos vencen el oro, sus dedos son como lotos; esbelta de talle, estrechamente ceñida en la cintura, sus piernas muestran su belleza; noble al andar cuando camina sobre la tierra, venció a mi corazón con su caminar. Por ella el cuello de todos los hombres se vuelve a mirarla; ¡feliz el que la abrace por completo!" No faltan otros paralelos, incluso iconográficos (Gerleman); pero la sobriedad del Cantar y la "espiritualidad" de sus páginas impiden cualquier desviación sexual o sacral, como se subrayó anteriormente al hablar de la interpretación "cultual". El Cantar es ciertamente un himno múltiple y variopinto al amor humano; pero lo es de una forma ya abierta a una trasposición teológica, aun cuando ésta, como se ha dicho [↗*supra,* I], aparezca sobrentendida y no explícita en el texto. El Cantar es la celebración del amor nupcial en

su valor de plenitud humana y de significación.

III. SIGUIENDO EL ESPLENDOR DEL CANTAR. La lectura exegética del Cantar requiere un gran esfuerzo a nivel lingüístico, estilístico y sobre todo simbólico. Más fácil resulta la aproximación a su mensaje inmediato; como escribía Lutero, "appetitus ad mulierem est bonum donum Dei". El Cantar es una invitación a alegrarse del esplendor de los dones de Dios. Y entre estos dones brilla el amor humano, que da color y sabor a toda la existencia: el panorama palestino, árido y desolado, símbolo de la cotidianidad, se transforma en el Cantar en un mundo primaveral y luminoso, precisamente porque el amor logra convertir la cotidianidad en armonía y en esplendor paradisíaco. El Cantar es una invitación a vivir de forma sencilla y natural la relación con el cuerpo y con los sentimientos, es una invitación a prolongar el eros en el amor de entrega, es una invitación a superar el temor y el silencio, que todavía permanecen en el amor, yendo en busca del amado, en la esperanza y el perdón, para un abrazo nuevo y todavía más exultante.

1. UNA BREVE OJEADA. Sigamos el tenue hilo de la trama poética en esta breve y escueta ojeada del Cantar, recordando que sus colores brillantes y su soberbia arquitectura tienen que conquistarse a través de un paciente manejo del original.

Una estrofa inicial llena de pasión (1,2-4) parece constituir el prólogo ideal en el que, como en la sinfonía de una ópera lírica, se enuncian y se condensan los temas que tendrán un desarrollo más amplio en la composición posterior. La mujer, su amado y el coro se presentan desde ahora con ímpetu lírico sobre el trasfondo implícito de la naturaleza.

La sección siguiente (1,5-2,7) se articula de varias maneras en intervenciones de la esposa (1,5-7), del coro (1,8), del esposo (1,9-11) y en un vivaz dueto final (1,12-2,7). El esposo y la esposa se comparan con una pareja real, pero es en su belleza y en la embriaguez de su gozo donde se concentra el poeta. Las imágenes típicamente orientales (las tiendas de Quedar, los pabellones de Salomón, los bronces, las viñas, los rebaños, las yeguas de la carroza del faraón, las perlas engarzadas, los pendientes de oro y plata, el perfume de nardo, de mirra, de ciprés; las palomas, los cedros, los cipreses, los narcisos de Sarón, los lirios de los valles, el manzano, la bodega, las gacelas y las ciervas del campo) se van sucediendo en una serie barroca cargada de asonancias verbales.

En 2,8ss —texto sobre el que volveremos [↗ *infra,* III, 2]— el amado está para llegar a casa de la novia, al amanecer, tras una noche de espera y de lejanía. La esposa sabe que han pasado ya las largas y pálidas jornadas lluviosas del invierno; ha vuelto la anhelada primavera, símbolo de la cercanía y del amor, con la tibieza de su brisa, con el brotar de nuevas hojas, con el perfume de las flores, con las viñas y las higueras germinando, con el arrullo de la tórtola y las veloces carreras de las zorras. Se reconstruye ahora retrospectivamente (3,1-4) el ansia de la larga espera nocturna por calles desiertas o recorridas tan sólo por la ronda de los centinelas, para hacer resaltar el gozo infinito de la actual presencia. En efecto, vuelven a sonar los pasos conocidos, que aceleran los latidos del corazón. Sus palabras: "¡Levántate, amor mío; hermosa mía, ven!" (vv. 10.13) son una invitación al abandono total del amor en la intimidad personal de su entrega.

En 3,6-5,1 una voz fuera de escena describe el movimiento de un cortejo

nupcial (3,6-11), en el que resuena la voz del esposo que celebra el hechizo de su amada en una lírica prolongada y finísima (4,1-15). Detrás del velo nupcial ve brillar los ojos encantadores y vislumbra el negro de sus cabellos, con los que contrasta la blancura de sus dientes. Las imágenes se sobreponen y explotan en colores y sonidos, con el gusto de la poesía semítica: cinta de púrpura son los labios, mitades de granada las mejillas, torre de David que se eleva hasta el cielo el cuello de la amada; sus senos libres bajo el vestido recuerdan al poeta el saltar de los cervatillos. Un canto embriagador que sube hasta alcanzar la cima en 4,8-15, donde el amor ronda ya con el misterio y lo inefable.

En 5,2-6,3, mediante una especie de *flash-back,* la esposa recuerda la pasada búsqueda del amado, escrutando la ciudad y cayendo en tropiezos. Así pues, el amor tuvo también sus momentos oscuros, sus crisis, sus ausencias. Pero ahora ha quedado ya todo muy lejos: "Si encontráis a mi amado, decidle que enferma estoy de amor" (2,7; 3,5; 5,8), repite el estribillo. Comienza entonces el himno de amor de la esposa por su amado, un himno lleno de una constelación de símbolos, destinados a exaltar la fascinación física del hombre. Sin embargo, el símbolo que sirve para coordinar toda la descripción es muy alusivo: el templo.

De 6,4 a 8,4 asistimos a una serie de coloquios amorosos muy difusos y libres. Prácticamente se trata de dos grandes celebraciones: de la esposa, hecha por el esposo (6,4-7,9), y del esposo, hecha por la esposa (7,10-8,3). Vuelven los modelos de poesía erótica y las fantasías orientales. La esposa lanza una cálida invitación a marcharse solos por el campo a gozar de la primavera y de su amor (7,12-14). Un solo contratiempo: la esposa no puede manifestar en público su afecto por el joven, porque éste no ha sido introducido todavía en "la casa de mi madre" (8,2), es decir, no se ha celebrado aún el rito oficial del matrimonio.

Pero el amor está a punto de ser sellado definitivamente (8,4-14): el esposo, impaciente ante la espera, despierta a la esposa abandonada entre sus brazos y se dispone para la celebración oficial de la boda. Y la esposa pronuncia una última y altísima declaración sobre la indestructibilidad del amor (8,6-7), texto sobre el que luego volveremos [/ *infra,* III, 2]. Un difícil apéndice (8,8-14) pone en escena a los hermanos de la esposa, que intentan retrasar la boda; pero al obstáculo que ellos plantean se sobrepone el canto de la esposa, totalmente decidida a abandonarse por completo a la experiencia embriagadora del amor con el amado.

2. Dos pasajes ejemplares. Para iluminar, aunque sólo sea muy en resumen, la tonalidad de fondo del Cantar, escogemos dos estrofas significativas.

La primera es la de 2,8-14. El amado está para llegar a la casa de la novia al amanecer, tras una noche de espera: es como si llegara la primavera con su tibia brisa, el rumor de las hojas nuevas, el perfume de las flores y el arrullo de las tórtolas. Sale de los labios un grito sofocado: "Una voz... ¡Es mi amor!" (v. 8). Él ha saltado por los montes y collados para llegar a la meta decisiva, lo mismo que Israel en su retorno de Babilonia (Is 52,7-9). Ahora se ha apoyado en la ventana: su acecho ante las celosías, su movilidad, lo hacen parecido a un cervatillo, celebración de la juventud (v. 9). Su voz es una invitación a disfrutar de la primavera tras la oscuridad lluviosa del invierno. Toda la región se convierte en un cuadro de colores, de flores (la vid y la higuera son los símbolos bíblicos del bienestar y de la paz), de arrullos de tórto-

las: "¡Levántate, amor mío; hermosa mía, ven!" (vv. 10.13); es una invitación al abandono total al amor sobre el fondo de una nueva creación. El verdadero *leitmotiv* del libro está en la insistencia en el pronombre personal de primera y segunda persona, en los relativos adjetivos posesivos ("yo-tú", "mío-tuyo") y en la locución "amado-amada mía" (1,13.14.16; 2,3. 8.9.10.13.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6.8.9.10. 16; 6,1.2.3; 7,10.11.12.14; 8,5.14). La última imagen de la perícopa es de tipo animal (v. 14): el esposo compara a su amada con la paloma que hace su nido en las hendiduras de la roca (Jer 48,28). Pues bien, a nivel etológico este animal es expresión de la premura recíproca, especialmente en el período de la incubación; en la literatura oriental era muchas veces el signo de la fidelidad. Todo el problema se centra en los ojos y en la voz, en la luz y en el sonido. La esposa es la paloma que está escondida, y el esposo le implora que le revele su rostro y le haga oír su voz. Esto le basta, porque el Cantar es la exaltación de la intimidad en la comunicación del amor.

Es muy célebre el segundo pasaje que queremos presentar: 8,6-7, el verdadero final del Cantar. La celebración del amor y de su eternidad alcanza aquí su cumbre; ahora se realiza plenamente la posesión mutua, por la que "mi amado es para mí y yo soy para mi amado". No hay nada capaz de quebrar este amor, que parece participar de la esfera intangible e indestructible de Dios. La esposa con su declaración presenta su entrega completa: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo". El sello para certificar documentos representaba casi a la persona misma y su identidad (Jer 22,24; cf 1Re 21,8; Gén 41,42; Job 41,7): en el amor se especifica uno mutuamente, convirtiéndose en un solo ser, sin el cual el uno no puede existir separado de la otra. Esta pertenencia mutua no puede verse rota ni siquiera por la muerte, descrita en la Biblia como una fiera de fauces desencajadas que se lo traga todo (Prov 2,8-19; 27,20). La anti-vida y la vida chocan en un duelo implacable; *éros* y *thánatos* se enfrentan y ambos gritan: "¡Dame, dame!"; nunca se hartan y nunca dicen: "¡Basta!" (Prov 30,15). Pero el amor vence incluso a la muerte. Las suyas no son llamas livianas, sino verdaderas "flechas" (v. 6) indomables; más aún, son una "llama de Yhwh", una "llama divina". Por primera vez se menciona en el Cantar el nombre divino, que tiene quizá un valor superlativo (como para indicar "llama eterna"), pero que puede definir también el sentido divino y trascendente del amor, ya que el fuego es un símbolo clásico de Dios (Éx 3,2; 1Re 18).

El símbolo del fuego suscita por antítesis el del agua (v. 7); pero de un agua caótica, signo primordial de la nada, de la muerte y de la anticreación (Sal 69,2-3; Gén 1,1-2); signo de la violencia destructora de las naciones (Is 8,7-8; 17,13; 42,15; 44, 27; Jer 46,7-8; 51,55). La fuerza de la nada y del odio no puede romper el entramado divino del amor, su calor no puede verse apagado por el frío de la muerte. El amor no conoce obstáculos insuperables, el amor no conoce ocaso (cf Rom 8,35-39). "Aguas inmensas no podrían apagar el amor". Del mismo modo, tampoco pueden crearlo las riquezas, ya que, como la sabiduría, tiene un valor infinito y gratuito: "Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería desgraciado" (v. 7). El amor es personal, eterno, infinito, divino, libre y gratuito.

IV. EL CANTAR Y LA TRADICIÓN. La tradición judía y la cristiana, como hemos dicho [/ *supra,* I], ha sometido el Cantar a una her-

menéutica teológica destinada a transformar la parábola del amor de los dos esposos en una metáfora del amor de Dios a su pueblo. El judaísmo introdujo entonces el Cantar entre los cinco *Megillôt,* es decir, entre los cinco "rollos" usados en las grandes solemnidades litúrgicas, reservándolo para el día de pascua. De esta manera se afirmaba la relectura exódica del Cantar, atestiguada ya por el *Targum,* la versión-paráfrasis aramea del texto bíblico hebreo. Dentro de las peripecias esponsales de los dos protagonistas se vislumbraban las etapas de la historia de la salvación de Israel: el éxodo de Egipto, la edificación del templo de Salomón, el primer destierro en Babilonia, el retorno del destierro y la reedificación del templo, el último destierro de Israel en el mundo, la llegada del mesías y la resurrección. El Cantar se convertía en epopeya de la historia de la salvación y en epitalamio del diálogo de amor entre Dios e Israel.

Este hilo conductor teológico penetra también en la hermenéutica cristiana. Es curioso que el Cantar no se cite nunca en el NT. Algunos autores han querido ver de vez en cuando ciertas alusiones al Cantar (quizá Ap 3,20 corresponde a Cant 5,2-3 y Jn 20,1-18 puede remitir sutilmente a Cant 3,1-4). La entrada triunfal del Cantar tiene lugar sobre todo en la literatura patrística y medieval. La lista sería interminable: desde Hipólito romano a Orígenes, desde Jerónimo a Agustín y Ambrosio, desde Teodoro de Mopsuestia a Teodoreto de Ciro, desde Gregorio de Elvira a Casiodoro y el Venerable Beda, desde Bernardo a los dos comentarios espúreos atribuidos a Tomás de Aquino, etc. Ya hemos citado [/ *supra,* I] un texto de Orígenes. He aquí otro, relativo al método seguido por la exégesis alegórica patrística. Para Hipólito romano la introducción de la esposa en las habitaciones del rey (Cant 1,4) es la entrada en la Iglesia después de las bodas bautismales con Cristo. Los dos pechos de la esposa son el AT y el NT, mientras que en 4,6 la "colina del incienso" es el destino del cristiano, que es exaltado después de haberse dejado crucificar en la carne, como Cristo se dejó crucificar en el Calvario.

Esta lectura libre fue adoptada también por la mística y por la tradición eclesiástica.

Es obligado citar los *Pensamientos sobre el amor de Dios,* de santa Teresa de Ávila (1577), en donde el diálogo esposo-esposa es el que se establece entre Dios y el alma. Por el contrario, para san Juan de la Cruz el diálogo es entre Cristo y el alma, como demuestra su *Cántico espiritual,* estupendo poema místico compuesto entre el 1578 y el 1591.

En esta línea de aplicación de cuño alegórico hay que colocar también la cita de Cant 3,6 ("¿Qué es eso que sube del desierto como columna de humo, perfume de mirra y de incienso y de todo aroma de perfumes?"), que hace la constitución apostólica *Munificentissimus Deus,* de Pío XII (1950), a propósito de la asunción de María a los cielos.

También es sabido que la autopresentación de la esposa del Cantar como mujer "negra" (1,5-6) estimuló en el arte cristiano, desde el siglo VI hasta el XII, la representación de muchas Vírgenes "negras", atribuidas muchas veces al evangelista Lucas (en Europa se cuentan por los menos 275 ejemplares).

Pero con la reforma litúrgica del Vaticano II el Cantar ha recobrado su espíritu nupcial original, entrando, con dos perícopas sacadas de los capítulos 2 y 8, en el leccionario para la celebración del matrimonio.

Esto, sin embargo, no ha cancelado la lectura "mística" tradicional; en efecto, estas mismas perícopas se

encuentran también insertas en el leccionario para la profesión religiosa. El amor humano y el amor divino están siempre íntimamente entrelazados y se alimentan mutuamente.

BIBL. ADINOLFI M., *La coppia nel Cantico dei Cantici*, en "BibOr" 22 (1980) 3-29; CARNITI C., *L'unità letteraria del Cantico dei Cantici*, en "BibOr" 13 (1971) 97-106; CHOURAQUI A., *Il Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1980; COLOMBO D., *Cantico dei Cantici*, Ed. Paoline, Roma 1975[2]; ID, *Cantico dei Cantici*, Queriniana, Brescia 1985; EXUM J.Ch., *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, en "ZAW" 85 (1973) 47-79; FEUILLET A., *Le Cantique des cantiques*, Cerf, París 1953; GARRONE D., *Il Cantico dei Cantici*, en GOLLWITZER H., *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna*, Claudiana, Turín 1979; GERLEMAN G., *Ruth - Das Hohelied*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1965; GORDIS R., *The Song of Songs*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1974[2]; GRELOT P., *Le sens du Cantique des Cantiques*, en "RB" 71 (1964) 42-56; KRINETSKI G., *Kommentar zum Hohelied*, P.D. Lang, Francfurt s. M. 1981; ID, *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*, Kath. Bibelwerk, Düsseldorf 1964; LORETZ O., *Althebräisches Liebeslied*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971; LYS D., *Le plus beau chant de la création*, Cerf, París 1968; MANNUCCI, *Sinfonia dell'amore sponsale*, LDC, Leumann-Turín 1982; MELLONI P., *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Ct 1,3*, Studium, Roma 1979; MURPHY R.E., *The unity of the Song of Songs*, en "Vetus Testamentum" 29 (1979) 436-443; ID, *Un modelo bíblico de intimidad humana: "El Cantar de los Cantares"*, en "Con" 141 (1979) 95-102; NOLLI G., *Canti d'amore dell'Antico Egitto*, Marietti, Roma 1958; ID, *Cantico dei Cantici*, Marietti, Turín 1968; POPE M., *Song of Songs*, Doubleday & Co., Nueva York 1977; RINGGREN H., *Das Hohe Lied*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1958; RAVASI G., *Cantico dei Cantici*, ed. Paoline, Milano 1985; ROBERT A., TOURNAY R., FEUILLET A., *Le Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; ROWLEY H.H., *The interpretation of the Song of Songs*, en *Servant of the Lord*, Blackwell, Oxford 1965[2], 195-245; RUDOLPH W., *Das Hohe Lied*, Mohn, Leipzig-Gütersloh 1962; SEGAL M.H., *The Song of Songs*, en "Vetus Testamentum" 12 (1962) 470-490; TOURNAY R., *Quand Dieu parle aux hommes le language de l'amour*, Gabalda, París 1982; ID, *El cantar de los cantares*, FAX, Madrid 1970.

G. Ravasi

CARISMA

I. ACTUALIDAD DEL TEMA. Por diversas razones se ha puesto de actualidad el tema de los carismas. En el concilio Vaticano II hubo discusiones bastante vivas en este sentido. Se oponían dos conceptos: el carisma como don extraordinario, milagroso, concedido por Dios de forma excepcional, y el carisma como don de gracia capaz de formas muy variadas y difundido abundantemente en la vida de la Iglesia. Prevaleció el segundo concepto (LG 12). Antes del concilio, e incluso después, algunos teólogos propugnaron la idea de una estructura carismática de la Iglesia, oponiéndola más o menos claramente a la estructura jerárquica. Por otra parte, un movimiento de renovación espiritual, convencido de que había vuelto a encontrar los carismas más específicos de la Iglesia primitiva, tomó el nombre de "renovación carismática", mientras que las diversas congregaciones religiosas consideran que deben su origen y su especificidad a un carisma particular. El uso de la palabra se extendió además al mundo político, que utiliza en varias ocasiones las expresiones "líder carismático" y "autoridad carismática".

El punto de partida de todo esto se encuentra en el NT. Pero no hay que confundir el punto de partida con la evolución posterior. La teología bíblica no puede pretender el estudio en toda su amplitud de la cuestión de los carismas. Su tarea se limita a la aportación del NT en este campo.

Hay que distinguir los problemas del lenguaje: si en el NT la palabra griega *járisma* posee ya un sentido técnico y a qué clase de dones se aplica, y los problemas de la realidad: qué relaciones se pueden discernir en el NT entre carismas y ministerios, entre carismas y autoridad en la Iglesia, y en qué sentido se puede atribuir a la Iglesia una estructura carismática.

II. SENTIDO DEL TÉRMINO. No resulta fácil definir el sentido preciso de carisma, ya que este término goza de una situación compleja.

1. DEL GRIEGO AL CASTELLANO. La palabra *járisma* en griego es de formación tardía. En los escritos profanos no aparece antes de Cristo. Aparece pocas veces en los escritos judeo-helenistas. En el AT griego sólo es posible encontrarla en dos variantes del Sirácida (Si 7,33 Sinaiticus; 38,30 Vaticanus). Filón la utiliza tres veces *(Legum Alleg.* 3,78). Por el contrario, en el NT es relativamente frecuente: se utiliza 17 veces, de ellas 16 en las cartas paulinas y una en 1Pe 4,10.

El sentido general de *járisma* no era oscuro para los griegos, ya que esta palabra está formada de una raíz muy conocida y un sufijo corriente. Se trata de un sustantivo derivado del verbo *jarízomai,* que significa mostrarse amable y generoso, regalar algo. El sufijo *-ma* indica el producto de la acción. Así pues, *járisma* significa "don generoso", "regalo". Un papiro antiguo utiliza este término para designar los regalos ofrecidos a los marineros. Existe un parentesco entre *járisma* y el nombre griego de la "gracia", *járis.*

"Carisma" en nuestra lengua es la transcripción de la palabra griega. Pero hay que observar que la situación semántica es distinta, por el hecho de que en español "carisma" es una palabra extraña, trasplantada aisladamente a nuestro idioma. En griego *járisma* no tenía necesariamente un sentido técnico, mientras que en castellano "carisma" se usa solamente como término técnico. El parentesco significativo entre *járisma* y *járis* no aparece ni mucho menos en nuestras palabras "carisma" y "gracia".

2. SENTIDO GENERAL. En varios pasajes del NT *járisma* tiene su sentido general de "don generoso" y no puede traducirse por "carisma" sin provocar un equívoco. En Rom 5,15-16, por ejemplo, el término designa el don divino de la redención por medio de Cristo, don que Pablo contrapone al pecado de Adán: "El delito de Adán no puede compararse con el *don de gracia...* El delito de uno solo no puede compararse con el *don de gracia,* pues por un solo delito vino la condenación, y por el *don de gracia,* a pesar de muchos delitos, vino la absolución". En Rom 6,23 este mismo término se aplica a una realidad todavía más amplia: "El don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro". En Rom 11,29 el plural indica una gran diversidad de favores divinos: "los *dones* y el llamamiento de Dios son irrevocables". En 2Cor 1,11 Pablo utiliza *járisma* para aludir a un favor divino determinado, es decir, la liberación de un peligro de muerte. En tres pasajes de 1Cor, el doble plural *jarísmata iamátōn,* "dones de curación" (1Cor 12,9.28.30) sirve para designar las curaciones debidas a un don especial de Dios. En todos estos casos no se puede hablar de un sentido técnico para la palabra griega. Sólo hay que indicar que en el NT *járisma* no sirve nunca para designar un regalo hecho por un hombre, sino que se aplica solamente a los dones de Dios.

3. SENTIDO ESPECÍFICO. En algunos textos, pocos pero importantes

(Rom 12,6; 1Cor 12,4.31; 1Pe 4,10), es posible discernir una tendencia a darle a *járisma* un sentido específico. Estos textos han dado origen al sentido técnico de carisma. Pero este sentido técnico no está aún claramente definido en el NT.

El rasgo principal del sentido específico es la diversidad de esos carismas: "Hay diversidad de dones" (1Cor 12,4); "tenemos carismas diferentes" (Rom 12,6). Esta diversidad debe entenderse en el sentido de que no todos tienen tal o cual carisma (cf 1Cor 12,29-30). Así pues, los carismas no forman parte de las gracias fundamentales, necesarias a todo cristiano. Son dones particulares, distribuidos según el beneplácito de Dios para el bien de cada uno y la utilidad de todos.

De aquí se sigue la distinción entre carismas y virtudes, en particular entre carismas y caridad. Si tomamos *járisma* en su sentido más general, podemos y debemos decir que la caridad es un *járisma,* es decir, un don de Dios; más aún, el don más bello de Dios. Pero si tomamos *járisma* en el sentido específico de don especial, atribuido a tal cristiano y no a tal otro, entonces no podemos aplicar este término a la caridad. La caridad no es un carisma particular; la necesitan todos. Algunos autores siembran la confusión al no establecer esta distinción elemental.

4. ASPECTOS PRINCIPALES. Los dos textos más explícitos sobre los carismas (1Cor 12; Rom 12) utilizan la comparación del cuerpo humano para explicar el sentido de la diversidad de los carismas. "Porque el cuerpo no es un miembro, sino muchos" (1Cor 12,14). Entre los miembros del cuerpo, la diversidad es normal, incluso necesaria. No se opone a la unidad del cuerpo, sino que, por el contrario, hace posible la unidad por medio de la complementariedad mutua. "Y si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Hay muchos miembros, pero un solo cuerpo" (1Cor 12,19s). Todos los cristianos son los miembros diversos del único cuerpo de Cristo.

Pablo en Rom 12,6 y Pedro en 1Pe 4,10 manifiestan una relación estrecha entre carismas y gracia de Dios. Los carismas son una expresión de la "multiforme gracia divina". Se sugiere, por tanto, una distinción entre los carismas, que pertenecen al orden de la gracia, y los talentos humanos, que pertenecen al orden de la naturaleza.

Afirmado con claridad el origen divino de los carismas, no se expresa siempre, sin embargo, del mismo modo. El pasaje de 1Cor 12,4-11 subraya fuertemente la relación entre carismas y Espíritu Santo: "Todo esto lo lleva a cabo el único y mismo Espíritu, repartiendo a cada uno sus dones como quiere" (1Cor 12,11). Los demás textos, sin embargo, no hacen mención del Espíritu Santo. En 1Cor 12,28 el que se menciona es Dios; y de forma parecida en 1Pe 4,10 y 2Tim 1,6.

A menudo los teólogos definen los carismas o "gratiae gratis datae" como dones destinados a la utilidad de los demás. La frase de 1Cor 12,7, en la que se basan, no expresa este detalle, sino que habla solamente de utilidad; y otros pasajes del mismo discurso muestran que según Pablo es posible que un carisma no sirva a la utilidad de los demás, sino sólo a la de la misma persona. Tal es el caso del hablar en lenguas: "El que habla en lenguas extrañas se aprovecha a sí mismo" (1Cor 14,4). No obstante, hay que reconocer que la mayor parte de los textos insiste en el deber de poner los propios carismas al servicio de los demás. De esta manera serán también plenamente útiles a la propia persona, que se servirá de ellos para crecer en la caridad.

No hay ningún texto que exprese

una contraposición entre carisma e institución. Lejos de poner por una parte los carismas y por otra las posiciones oficiales, Pablo declara en la misma frase que Dios ha establecido una jerarquía de posiciones en la Iglesia y otros dones no jerárquicos (1Cor 12,28). El vínculo que establecen las cartas pastorales entre un rito de imposición de manos y la concesión de un carisma de ministerio no puede extrañarnos, ya que se sitúa en la misma línea que el vínculo entre el ↗ bautismo y el don del ↗ Espíritu Santo.

5. Listas de carismas. Algunos textos presentan una lista de carismas. Pero nunca se trata de una enumeración sistemática. La lista de 1Cor 12,8 no se introduce como una lista de carismas, sino como una serie de formas diversas de "manifestación del Espíritu" (12,7). La frase de 1Cor 12,28 comienza con una enumeración de posiciones fijadas por Dios en la Iglesia, y luego relaciona con ellas otros dones. En Rom 12,6s Pablo pasa de una lista de carismas a una serie de exhortaciones que valen para todos. En 1Pe 4,10s Pedro se contenta con indicar dos grandes categorías, una para el hablar y la otra para el actuar, sin entrar en detalles sobre las numerosas formas que pueden tomar los carismas. Así pues, no es posible determinar a partir del NT una lista precisa y completa de los carismas.

Entre los carismas enumerados encontramos dones sensacionales (hablar en lenguas, hacer milagros), dones ordinarios (enseñanza, servicio), ministerios jerárquicos (1Cor 12,28; cf Ef 4,11) y actividades diversas (beneficencia, exhortación). Los dones sensacionales, mencionados en las listas de 1Cor 12, provocan algunas advertencias, especialmente el hablar en lenguas. La lista de Rom 12 no alude ya al hablar en lenguas ni a los milagros; la de 1Pe 4,10s es aún más discreta. Se nota, por tanto, una tendencia progresiva a insistir más en los dones menos vistosos, que son de utilidad constante para la vida de la comunidad cristiana.

III. REALIDAD DE LOS CARISMAS. Para tratar de forma más completa la cuestión de los carismas, es necesario prolongar la investigación más allá de los pocos textos bíblicos que utilizan la palabra *járisma*.

1. En el AT. En muchos pasajes del NT aparecen dones especiales de Dios, análogos a los carismas. ↗ Moisés, profeta sin igual (Dt 34, 10ss), libertador de su pueblo y mediador de la ley, puede muy bien ser considerado como un gran carismático. Su carisma de jefe fue comunicado parcialmente a los 70 ancianos que habrían de ayudarle a "llevar el peso del pueblo" (Núm 11,16-25), es decir, a gobernar y a administrar justicia. En tiempos de los ↗ Jueces Dios suscitó para Israel otros jefes carismáticos, de los que se dice que "el espíritu del Señor estaba sobre ellos": así Otoniel (Jue 3,10), Gedeón (6,34), Jefté (11,29), Sansón (13,25; 14,6; etc.). El otro carisma de Moisés, el carisma profético, se manifestó a menudo de forma impresionante en la historia de Israel; en algunos casos iba acompañado del don de hacer milagros (historia de ↗ Elías y de Eliseo: 1Re 17; 2Re 2). Pero se puede hablar también de carismas para dones menos extraordinarios; por ejemplo, en el caso de Besalel, encargado de fabricar la tienda de la reunión y todos los objetos destinados al culto divino (Éx 31,2-6; 35,31-35). A veces aparece cierta tensión entre carismas e instituciones, especialmente en el caso de los profetas, que critican duramente a los dirigentes, a los sacerdotes, el culto. Pero no se trata de

oposición sistemática. En efecto, los carismas pueden estar ligados a un rito: imposición de las manos (Dt 34,9) o unción (1Sam 16,13).

2. En la Iglesia primitiva. El carisma atestiguado con mayor frecuencia entre los profetas es el profético, es decir, el don de la inspiración. El día de pentecostés Pedro proclama el cumplimiento de la predicción de Joel, en la que Dios anunciaba: "Derramaré mi espíritu sobre todos los hombres, vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán" (Jl 3,1; He 2,17). Los Hechos de los Apóstoles mencionan numerosos casos de inspiración profética, a veces colectiva (He 19,6), pero ordinariamente individual. Hay profetas cristianos en Jerusalén (11,27) y en Antioquía (13,1). La palabra de Dios se hace sentir por medio de ellos bajo la forma de predicción (11,28; 21,10s) o de comunicación de la voluntad de Dios (13,2). El don de profecía se manifiesta también entre las mujeres (21,9; cf Lc 2,36; Éx 15,20; Jue 4,4; 2Re 22, 14). Las cartas paulinas demuestran igualmente la importancia del don de la profecía en las primeras comunidades cristianas. Ya en 1Tes 5,20 Pablo alude a él, y luego lo coloca regularmente en sus listas (1Cor 12,10.28; Rom 12,6; Ef 4,11). También las mujeres pueden tener inspiraciones proféticas (1Cor 11,5). Pablo destaca fuertemente el valor del don de profecía para la edificación de la Iglesia (1Cor 14). En las asambleas cristianas, lo prefiere al hablar en lenguas.

El hablar en lenguas o glosolalia es presentado de forma distinta por Pablo y por Lucas. En He 2,4-11 Lucas indica que se trataba de reconocer lenguas extrañas. Lucas no establece una clara diferencia entre "hablar en lenguas" y "profetizar" (He 19,6). Pablo, por el contrario, los distingue con claridad (1Cor 14): el "hablar en lenguas" consiste en pronunciar palabras nuevas, que no pertenecen a ninguna lengua conocida. El que las escucha no comprende su sentido concreto (14,2.16), como tampoco el que las dice (14,14). Solamente es clara la intención general: se trata de alabar a Dios, de darle gracias, de orar (14,13-16). Es posible comparar la glosolalia con la música, medio de expresión que utiliza los sonidos sin llegar a hacer un discurso racional.

El don de los milagros se manifiesta en muchas ocasiones. Lucas refiere que "los apóstoles hacían muchos milagros y prodigios en el pueblo (He 5,12), y cuenta detalladamente varios milagros realizados por Pedro (He 3,6ss; 9,32-42) y por Pablo (14,8ss; 20,9ss). En sus cartas el mismo Pablo habla de los milagros que acompañaban a su predicación (2Cor 12,12; Rom 15,19) y de los que Dios obraba en las comunidades cristianas (Gál 3,5; 1Cor 12,9s).

Como es natural, no se subrayan los dones menos vistosos. Entre éstos hay que citar la "firmeza" y el coraje con que proclamaban la palabra de Dios (He 4,33), fruto de la oración y de la intervención del Espíritu Santo. El don de "asistir a los necesitados" (1Cor 12,28) puede reconocerse en la vida de Tabita (He 9,36-39) y de muchas mujeres cristianas; el "don de gobernar" (1Cor 12,28), en la solicitud de muchos dirigentes de la Iglesia (1Tes 5,12; 1Cor 15,15s); el "servicio" (Rom 12,7; 1Pe 4,11) tiene muchas formas posibles. La Iglesia primitiva se caracteriza por su abundante floración de carismas.

IV. PROBLEMAS. Como cualquier forma viva, los carismas tienen ante todo un aspecto positivo, pero pueden también crear problemas. Tienen que encontrar su puesto justo en la vida espiritual del individuo y de la comunidad.

1. Peligros. Los carismas visto-

sos suscitan fácilmente un entusiasmo desmesurado, que puede llevar a graves ilusiones. Un texto sumamente severo de Mateo pone en guardia contra estas ilusiones: es posible hacer milagros y otras cosas extraordinarias y olvidar al mismo tiempo los aspectos esenciales de la vida cristiana (Mt 7,22-23). Pablo se sitúa en esta misma perspectiva cuando observa que sin la caridad carecen totalmente de utilidad los carismas más impresionantes (1Cor 13,1-3). Una insistencia excesiva en los carismas puede crear serios malestares en la comunidad, provocando complejos de inferioridad (1Cor 12,15s) por una parte y actitudes de soberbia (12,21) por otra, poniendo así en peligro la unión de todos. En las asambleas cristianas, la sobreabundancia de las manifestaciones carismáticas puede provocar una atmósfera nociva de rivalidad, desorden y confusión.

2. Carismas y autoridad. En 1Cor 14 interviene Pablo con autoridad para imponer reglas concretas sobre el uso de los carismas en las reuniones de la comunidad cristiana. Limita de forma muy estricta el uso de la glosolalia; si en la asamblea no hay nadie que sea capaz de interpretar el discurso misterioso del que habla en lenguas, Pablo no admite ese discurso; si hay un intérprete, permite que dos o todo lo más tres se expresen en lenguas (14,27s). Estas limitaciones no manifiestan un desprecio de la glosolalia en sí misma —Pablo la considera como un don de Dios muy útil para la oración personal (14,18)—, sino que se fijan desde el punto de vista de la utilidad comunitaria. Se dan preceptos análogos para el uso del don de profecía (14,29ss). También en los otros pasajes, Pablo (Rom 12,3) y Pedro (1Pe 4,10s) dan instrucciones a propósito de los carismas. De aquí resulta evidente que los carismas individuales no pueden ser un motivo para sustraerse de la obediencia a los dirigentes de la Iglesia. Pablo usa un lenguaje muy severo a este propósito (1Cor 14,37s).

3. Carismas y ministerios. Las relaciones entre carismas y ministerios se muestran complejas. No todo carisma guarda relación con un ministerio determinado. La glosolalia, por ejemplo, no está ligada a ningún ministerio, según 1Cor 14. Pero las cartas pastorales afirman un vínculo entre el carisma pastoral y un rito de ordenación (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Junto a los carismas pastorales hay otros carismas, no ligados a ministerios ordenados, pero utilísimos a la vida y a la expansión de la Iglesia.

4. Estructura de la Iglesia. La *oposición que algunos afirman* entre una Iglesia institucional de cuño judeo-cristiano y una Iglesia carismática de cuño paulino no tiene fundamento válido en los textos del NT. Al contrario, se observa una conexión estrecha entre los dos aspectos. El mismo Pablo insiste siempre en la inserción necesaria de los carismas en el cuerpo eclesial, y su forma de hablar con autoridad a los carismáticos demuestra claramente que él no considera los carismas como dones que den derecho a un ministerio autónomo en la Iglesia. El conjunto de los textos del NT nos lleva más bien a afirmar en la fe la existencia de una estructura carismático-institucional de la Iglesia, cuyo fundamento y modelo se encuentra en la institución de los doce, escogidos por Jesús (Mc 3,13ss) y llenos del Espíritu Santo (He 2,4) para formar la Iglesia de Dios.

La Iglesia no es una gran máquina administrativa, sino un organismo vivo, "cuerpo de Cristo" (1Cor 12,27; Rom 12,5; Ef 4,12), animado por el Espíritu Santo (1Cor 12,3s; Rom 5,5; Ef 2,21s). Para realizar correctamen-

te cualquier tarea de responsabilidad en la Iglesia no basta la habilidad humana, sino que se necesita la docilidad personal al Espíritu Santo. Esta docilidad lleva consigo una actitud positiva respecto a las diversas manifestaciones del Espíritu. La jerarquía de la Iglesia no pretende tener el monopolio de los dones del Espíritu, sino que reconoce con gozo que todos los fieles reciben dones de gracia, cuya diversidad es un gran bien para la Iglesia y para el mundo (LG 12).

BIBL. ALLO E.B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Gabalda, París 1934; AUGÉ M. (y otros), *Carisma e instituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Ed. Rogate, Roma 1963; BEHM J., *glôssa*, en *GLNT* II, 534-564; CHEVALLIER M.A., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Delachaux Niestlé, Neuchâtel 1966; CONZELMANN H., *chárisma*, en *GLNT* XV; GARCÍA MANZANEDO V., *Carisma-ministerio en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1982; GRASSO D., *Los carismas en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1984; ID, *Il carisma della profezia*, Ed. Paoline, Roma 1978; JACONO V., *Le epistole di s. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Turín 1951; KÜNG H., *La estructura carismática de la Iglesia*, en "Con" 4 (1965) 44-65; ROBLES L., *Jerarquía y carismas en la Iglesia naciente* en "RET" 29 (1969) 419-444; RÓDENAS A., *Teología bíblica de los carismas* en "EstBib." 30 (1971) 345-360; SCIPPA V., *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, D'Auria, Nápoles 1982; SULLIVAN F.A., *Charims and Charismatical Renewal. A Biblical and Theological Study*, Servant Books, Ann Arbor Michigan 1982; TURRADO L., *Carisma y ministerio en san Pablo*, en "Salmanticensis" 2 (1927) 323-353.

A. Vanhoye

COLOSENSES (Carta a los)

SUMARIO: I. *La discusión sobre el autor:* 1. Motivos literarios; 2. Motivos teológicos. II. *La situación eclesial que se presupone.* III. *La respuesta de la carta.* IV. *Estructura.*

En el *corpus* del epistolario paulino, la carta a los Colosenses tiene una colocación específica por su prosa bastante fluida y por cierto lenguaje solemne, acompañado, por otra parte, de algunas tomas de posición muy claras por parte de su autor. Su concentración temática esencial sobre la cristología nos la revela como un escrito de contornos precisos y bien marcados, del que cada uno de los bautizados y toda la comunidad pueden sacar continuos estímulos y advertencias para no rebajar nunca la primacía salvífica de Cristo con sustitutivos humanos, aunque religiosamente atractivos. Pero conviene que nos enfrentemos cuanto antes con el problema previo más imporante: ¿quién escribió esta carta? [/ Pablo II].

I. LA DISCUSIÓN SOBRE EL AUTOR. El texto de la carta lleva indudablemente en su mismo título el nombre de "Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios"; lo repite luego de forma enfática en 1,23 y, finalmente, lo recoge en el saludo final, que se presenta como autógrafo (4,18a). Pero esto no basta para garantizar la autenticidad de la carta. En efecto, hablando en términos generales, hay que recordar por una parte que la canonicidad de un escrito no es por sí misma una prueba de su autenticidad, como sucede otras veces en el NT (cf, p.ej, la 2Pe); además es normal que cuando se trata de textos literarios el juicio sobre su paternidad (o al menos sobre la exclusión de una cierta atribución suya más o menos tradicional) se formule sobre la base de la crítica interna de los propios textos, como es el caso tanto de la literatura hebrea (cf, p.ej., Cantar, Qohélet, Sabiduría, atribuidos a Salomón) como de la griega (cf, p.ej., las cartas de Anacarsis y del mismo Platón, además de muchos textos pitagóricos).

Pero ¿por qué plantearse el problema a propósito de Colosenses? En efecto, además del nombre del apóstol pueden destacarse algunos datos que parecen probar la continuidad de esta carta con las otras cartas suyas consideradas universalmente como auténticas. En detalle: Colosenses se subdivide en una parte doctrinal y otra parte exhortativa (cf una distribución análoga en Romanos); en 1,3 se encuentra el estilo paulino normal de apertura epistolar mediante una oración; se ofrecen algunas breves noticias autobiográficas (cf 1,7-18.23b-25; 2,1; 4,3s.7-15.18b); está presente la típica relación dialéctica, propia de Pablo, entre el indicativo de la salvación ya realizada y el imperativo del deber moral en la misma materia (cf 3,3.5); también es paulina la idea del bautismo entendido como una muerte en Cristo (cf 2,12.20 con Rom 6,2.4); algunas locuciones recuerdan formas análogas de hablar paulinas (sobre todo la tríada fe, caridad, esperanza en 1,4s y en 1Tes 1,3; cf también 1,9b con Ef 1,9 y 2,5a con 1Cor 5,3a). Sin embargo, según muchos autores, incluso católicos, estos elementos son todos ellos marginales, mientras que en un examen más profundo la carta revelaría una mano distinta, y por tanto un autor distinto (cf los comentarios más profundos de E. Schweizer y de J. Gnilka) o al menos llevaría a una actitud de incertidumbre y de posibilismo (cf el comentario de E. Lohse y la *Introducción al NT* de Wikenhauser-Schmid). Pero no faltan quienes se atienen a la opinión tradicional, aun cuando la situación de encarcelamiento que se declara en el texto (cf 4,3.18) se localiza en varios lugares: Roma, Éfeso o Cesarea (cf la *Introducción al NT* de Feine-Behm-Kümmel y la de George-Grelot).

Puesto que el peso mayor de la demostración cae sobre la hipótesis de inautenticidad, intentemos insistir aquí en los motivos que pueden llevar a transformarla en tesis.

1. Motivos literarios. Ya la mera estadística léxica ha contado 34 palabras que en el NT están presentes sólo en Colosenses; además, 28 palabras utilizadas en Colosenses no aparecen en las cartas paulinas no discutidas. Pero, sobre todo, hay que señalar que en Col faltan por completo algunos términos que eran característicos del lenguaje típico paulino y de la teología relacionada con ella: por ejemplo, *dikaiosýnē*, "justicia", y toda su familia léxica (sólo en 4,1 aparece la expresión *tò díkaion*, pero en esta forma sustantivada en neutro, y además con un sentido moral que no se encuentra nunca en Pablo); esta ausencia tan llamativa da a entender que la problemática de la justificación por la fe está fuera de la perspectiva teológica del autor del escrito, el cual, por otra parte, en ciertos aspectos polemiza con una situación eclesial al menos parcialmente comparable con la que nos indica la carta a los Gálatas (en donde precisamente el tema de la justicia mediante la fe es el tema central); por eso faltan también totalmente los términos pertenecientes al mundo semántico de esa problemática, como *nómos*, "ley"; *kaujásthai*, "gloriarse"; el verbo *pisteúein*, "creer" (el sustantivo *pístis*, "fe", en 1,4.23; 2,5.7.12, está inserto en un nuevo contexto temático: ↗ *infra*, I, 2), el sustantivo *hypakoḗ*, "obediencia" (el verbo en 3,20.22 sólo tiene un valor moral), mientras que el mismo sustantivo *érgon*, "obra", es muy raro y carece de connotaciones polémicas (cf 1,10.21; 3,17). Otras ausencias se refieren a los sustantivos *koinōnía*, "comunión", y *epanghelía*, "promesa" (incluido el verbo correspondiente).

En cuanto al estilo se pueden hacer las siguientes observaciones. Al diri-

girse a sus destinatarios, el autor no les interpela nunca con una designación específica, que ponga de relieve su deseo de una relación personal con ellos (cf, p.ej., en contraste, "queridos hermanos" en Flp 2,12 o "ahora me dirijo a vosotros, los paganos" en Rom 11,13); en efecto, la alocución a las esposas (3,18), a los maridos (3,19), a los hijos (3,20), a los padres (3,21), a los siervos (3,22) y a los amos (4,1) es genérica y sectorial, perteneciente al género literario específico del código doméstico, mientras que en el debate de la cuestión central de Colosenses [/ *infra*, II-III] no ocurre nada parecido. En particular, falta por completo el apelativo "hermanos", que está siempre presente repetidas veces en todas las cartas paulinas auténticas (sólo falta en Colosenses, Efesios y cartas pastorales).

Además, falta la vivacidad del estilo paulino acostumbrado (cf el análisis de W. Bujard *Stilanalystische Untersuchungen);* le gusta usar varios genitivos (cf 1,5: "la palabra de verdad del evangelio"), palabras sinónimas (cf 1,23: "cimentados, arraigados y no sacudidos"), términos con la misma etimología (cf 1,11: "hechos poderosos con todo poder"); es especialmente abundante el uso de "todos" y de "todo" (en neutro); es pesada la concatenación de las ideas, faltan las subordinaciones claras, mientras que se suceden las construcciones participiales, las frases en infinitivo y sobre todo las oraciones relativas, sin fijarse mucho en su coordinación conceptual (cf, p.ej., la pesadez de frases como 1,11 y 2,11).

Finalmente, no aparece por ninguna parte una oración interrogativa, que podría haber dado alguna variedad a la expresión monótona, como sucede a menudo en las cartas paulinas. El estilo adquiere cierta viveza, dejando aparte la parénesis final, solamente en el himno cristológico (1,15-20) y en el código doméstico (3,18-4,1); pero aquí nos encontramos con material de la tradición, que el autor toma prestado, aunque con algunas adaptaciones (cf G.E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians).*

Estas observaciones nos parecen suficientes para poder concluir provisionalmente que la estructura mental del autor de Colosenses está bastante lejos de la que podemos encontrar en las cartas protopaulinas.

2. MOTIVOS TEOLÓGICOS. En varios puntos de la teología de Colosenses podemos constatar un deslizamiento temático, que representa algo más que una simple evolución doctrinal por parte de un mismo autor. Estamos, en realidad, frente a un punto de vista diverso. Ya hemos señalado la ausencia total del vocabulario y de la problemática sobre la justificación por la fe; hay además algo muy importante que observar: el autor, respecto a Pablo, revela otra manera de afrontar y de resolver la cuestión de la salvación. Pero, dejando esto aparte, se pueden enumerar otros ocho puntos de diferencia, si no de discordancia, respecto a la teología de las cartas auténticas paulinas.

1) En esta carta encontramos por primera vez la terminología relativa a "los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades" (1,16; 2,10.15), que será luego recogida por Efesios. Está siempre en conexión con un discurso sobre Cristo, para decir que él ha vencido a esas entidades y que es superior a ellas, su "cabeza" (2,10); así pues, la cristología es considerada en una perspectiva nueva; no ya centrada en la muerte de Cristo como liberación del pecado y de la ley, sino en la dimensión inédita de un Cristo cósmico, señor y sustentador del todo (cf 1,17); también la reconciliación relacionada con la

cruz tiene un horizonte cósmico (cf 1,20).

2) Por consiguiente, también la Iglesia, que en Pablo tiene siempre una referencia local (cf 1Tes 1,1; 1Cor 1,2; etc.), adquiere aquí, por el contrario, una nueva dimensión universalista (cf 1,18.24; es distinto el caso de los saludos finales 4,15.16, pero en 2,19 no es evidente que "el cuerpo todo" tenga un significado eclesiológico y no más bien cosmológico); y por primera vez aparece el título cristológico de "cabeza" de la Iglesia (1,18; cf 2,10.19), que nunca había utilizado Pablo. Aunque dirigida a la Iglesia de Colosas, la carta habla ahora de la Iglesia en general.

3) El bautismo es considerado ciertamente, como en Pablo, en asociación con la muerte de Cristo (cf 2,12.20); pero con la notable diferencia de que, mientras que el apóstol remitía al futuro escatológico, el acontecimiento de la resurrección (cf Rom 6,5.8), ahora se afirma más bien que la resurrección del bautizado ya ha tenido lugar (cf 2,12.13; con una concepción semejante polemizará también 2Tim 2,18); además, se la concibe en términos dualistas, como paso de las tinieblas a la luz (cf 1,12-13).

4) De aquí se sigue que la escatología de la carta sufre un interesante giro de dirección hacia el presente; es verdad que no está totalmente actualizada (cf 1,5; 2,17a; 3,4), pero ha desaparecido la tensión hacia una parusía inminente; más aún, la original invitación de 3,1.2 ("buscad las cosas de arriba...") nos dice que el autor no piensa solamente en los términos tradicionales de la espera, es decir, de la proyección hacia adelante, sino también en los términos más griegos (cf Platón y Filón) de una tensión hacia el mundo superior y celestial como mundo perfecto, con un predominio latente del esquema espacial (subrayado además por el concepto de Cristo-cabeza) sobre el temporal.

5) El evangelio que ahora predica Pablo no se ve ya como el acontecimiento que precede al fin y que ofrece al hombre la salvación en el juicio escatológico; según Colosenses, los bautizados están ya salvados, y el ministerio del apóstol consiste más bien en poner de manifiesto un "misterio" escondido hasta entonces y ahora revelado (cf 1,26.27; 2,2; 4,3), que debe ser objeto de conocimiento intenso (cf 1,9.10; 2,2; 3,10); también esta concepción del "misterio" es realmente nueva (su aparición en 1Cor 2,1 es discutida textualmente, y de todas formas está inserta en otra perspectiva; en cuanto a Rom 16,25, la opinión mayoritaria de los autores piensa que se trata de un añadido redaccional pospaulino).

6) Desde el punto de vista de la antropología cristiana, en Colosenses aparece el doble concepto del desvestirse del hombre viejo y de revestir el hombre nuevo (cf 3,9-11); si esta idea, por una parte, se relaciona con una temática ya paulina (cf Rom 6,6; 2Cor 5,17), por otra se advierte en ella una novedad, en cuanto que para Pablo lo que antes se revestía era el mismo Cristo (cf Gál 3,27; Rom 13,14), mientras que ahora es simplemente el hombre nuevo en un sentido concretamente antropológico-moral (cf 3,10).

7) Mientras que en Pablo la fe se refería más bien al acto subjetivo del creyente, como ejercicio de su adhesión a Cristo (*=fides qua)* (cf, p.ej., Rom 10,9), ahora prevalece más bien el concepto de una fe considerada desde el punto de vista objetivo y de contenido (*=fides quae)* (cf 1,4.23; 2,7); es interesante observar que el verbo "creer" no aparece nunca y que el evangelio suele definirse de forma insólita como "palabra de la verdad" (1,5; cf 1,6b; es distinta, es decir, más dinámica y existencial, la locu-

ción paulina "la verdad del evangelio" en Gál 2,5.14), mientras que abunda un cierto vocabulario intelectualista ("conocimiento": 1,6.9.10; 2,2.3; 3,10; "sabiduría": 1,9.28; 2,3.23; 3,16; 4,5; "inteligencia": 1,9; 2,2; "enseñar": 1,28; 2,7; 3,16; "verdad": 1,5.6).

8) Analógicamente, lo mismo vale para la esperanza, que no es considerada tanto como un acto paradójico, tenaz e incluso laborioso, sino más bien como un dato objetivo, "que os está reservado en el cielo" (1,5; cf 1,27.37); precisamente por eso, tampoco en este caso recurre nunca el autor al verbo "esperar"; además, hay que observar que el subtema paulino del sufrimiento y de la prueba, que se aplica a menudo a la vida de los cristianos, aquí se reserva únicamente a la vida del propio apóstol (cf 1,24), entendido ya como modelo de compromiso y de sufrimiento (cf 1,29-2,1).

Por todos estos motivos creemos que es lícito, no solamente dudar de la paternidad paulina de Colosenses, sino concluir además con suficiente honestidad que la carta es pseudónima. Recurrir a la hipótesis de un secretario, al que Pablo le habría confiado la tarea de redactar el escrito, no hace más que complicar la cuestión, puesto que en todo caso se reconocería que tanto el lenguaje como el pensamiento de la carta no corresponden a los de Pablo. Probablemente Colosenses es el más antiguo de los escritos deuteropaulinos.

II. LA SITUACIÓN ECLESIAL QUE SE PRESUPONE. Sea cual fuere la solución que se dé a la cuestión del autor de Colosenses, hay una cosa cierta: la Iglesia de Colosas no fue fundada por Pablo ni fue visitada nunca por él (cf 2,1). El evangelio llegó allí mediante la obra de un tal Epafras, probablemente ciudadano de la misma Colosas (cf 4,12), cuyo celo apostólico reconoce abiertamente "Pablo" (cf 1,7-8; 4,12-13). De estas noticias se deduce que Epafras había sido misionero en el valle del Lico (un afluente de la izquierda del Meandro, que desemboca junto a Éfeso), trabajando no solamente en Colosas, sino también en Laodicea y en Hierápolis (cf 4,13). Y es totalmente lógico y hasta necesario (cf Flm 23), opinar que había sido discípulo de Pablo durante la época de su larga estancia en Éfeso (por los años 55-57 o, según otra cronología, por el 53-54), aun cuando la carta pudo haber sido escrita por otro (¿Timoteo?, cf 1,1; ¿Títico?, cf 4,7).

La comunidad cristiana de Colosas tenía que ser predominantemente, si no exclusivamente, de origen pagano (cf 1,21.27; 2,13; además, no aparece nunca una cita directa del AT y falta la problemática típica sobre la ley). Los nombres de Onésimo (4,8; resulta extraño que falte el de Filemón) y de Arquipo (4,17), además del de Epafras, son poca cosa para permitirnos un juicio sobre la situación social de la comunidad y, a diferencia de la cercana Hierápolis, la Iglesia de Colosas no tendrá prácticamente ninguna historia posterior (quizá porque la ciudad quedó definitivamente destruida por un terremoto entre el 60 y el 61: cf Tácito, *Ann.* 14,27; P. Orosio, *Hist.* 7,7,12; *Orac. Sib.* 4,107s); a comienzos del siglo I d.C., Estrabón (12,8,13) la llamaba "una pequeña población" *(pólisma).*

No sabemos cuál fue el origen de la llamada comúnmente "herejía colosense". Pero el hecho es que la carta construye sobre ella el núcleo de su parte doctrinal. Sin embargo, no es fácil recomponer por entero la tarjeta de identidad de este movimiento heterodoxo, que sólo conocemos indirectamente por la polémica de nuestro autor. La página de 2,4-23 es la que mejor nos permite una descrip-

ción al menos sumaria de la misma. El autor se refiere a ciertos "razonamienos falsos" (2,4) y a que alguien los engaña "con falsas teorías y vanos razonamientos, apoyados en las tradiciones de los hombres y en los elementos del mundo" (2,8); pero no es posible establecer si estas nuevas enseñanzas les llegaron a los colosenses desde fuera o si surgieron del seno mismo de la comunidad, condicionada quizá por el ambiente. De todas formas, en el centro de esta "filosofía" debería estar la veneración de los "elementos del mundo" (2,8.20). Se ha discutido si se trataba de potencias personales o cósmicas. En cualquier caso, nos encontramos con toda probabilidad ante un fenómeno de sincretismo cultural y religioso, ya que la situación no puede explicarse ni sobre la base únicamente del helenismo ni a partir solamente del judaísmo. Efectivamente, por un lado, los "elementos del mundo" tienen que ver con una antigua tradición griega de carácter cosmo-antropológico y fatalista (cf E. Schweizer); por otro, nuestro autor habla expresamente del "culto de ángeles" (2,18), y con esa veneración hay que relacionar también la mención de los "principados y potestades" que se citan varias veces (cf 1,16; 2,10.15; recuérdese la pluriforme angelología del judaísmo, p.ej., *2Henoc* 20,1; Filón, *De conf. ling.* 34). Se trataba de expresiones religiosas, fundamentalmente de matriz natural-mítica, pero revestidas de contornos judíos. Según esta filosofía, al parecer, Cristo no era superior a esas "potestades", sino todo lo más un *primus inter pares,* inserto él mismo en los pliegues de una cosmología imperante y parte de una serie numerosa de intermediarios entre el hombre y el pleroma divino (¿una forma de gnosticismo?). Así es como pueden explicarse los diversos preceptos religiosos propugnados por el movimiento colosense: observancia de fiestas, novilunios, sábados (2,16b), prescripciones ascéticas en materia de comidas y bebidas (2,16a), mortificación del cuerpo (1,23), con una posible implicación de la continencia sexual (1,21). Además, es muy probable que se desarrollase una ceremonia de iniciación y de aceptación, como puede deducirse de 2,18 ("metiéndose en cosas que no ha visto": el verbo *embatéuōn* pertenece al lenguaje de los misterios), que alude por lo menos a experiencias extáticas o a la participación en ritos de iniciación.

III. LA RESPUESTA DE LA CARTA. La situación de la comunidad de Colosas, desde el punto de vista del autor de Colosenses, encerraba dos peligros: primero, la infravaloración de la dignidad y de la función de Cristo como único mediador y redentor; y segundo, la proposición de un camino de salvación que consistía en el ascetismo personal y en la observancia de unos cultos determinados. Frente a este segundo punto, es decir, la exigencia de toda una serie de prescripciones religiosas, el autor de la carta reacciona proclamando y repitiendo que se trata solamente de "una sombra del futuro" (2,17), de "simulada humildad" (2,18), de "ordenanzas e instrucciones de los hombres" (2,22), de cosas que en realidad "no tienen valor alguno, pues sólo tienden a satisfacer los apetitos carnales" (2,23). Es una toma de posición severa y dura, que en términos modernos podríamos calificar de antirreligiosa, en el sentido de que se opone a todo lo que es un aparato humano de prácticas, aparentemente piadosas y atractivas, pero ajenas al evangelio e inútiles, e incluso nocivas, para una auténtica vida de fe.

En realidad, la condenación de estos ejercicios cultuales y ascéticos se basa y se deriva de una valoración

del papel único e incomparable de Cristo. Efectivamente, la robusta llamada a la solidez de la fe (cf 1,23; 2,7b) y a un conocimiento profundo del misterio de Cristo (cf 2,2) va acompañada de una urgente invitación a caminar en él (2,6), a arraigarse y a construirse sobre él (2,7). Se diría que es característico de Colosenses una especie de exclusivismo cristológico, con que se remacha que "en él se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (2,3). No hay otros salvadores que puedan hacerle la competencia, ya que no hay ninguna potencia que tenga la misma dignidad. El cristiano ha experimentado ya ese paso del señorío de las tinieblas al señorío de la luz con la participación en el "reino del Hijo querido" (1,13) de Dios; esto le basta. Por dos motivos: por los efectos soteriológicos que se derivan de lo que ha realizado Cristo (cf 1,14) y por su personal identidad de *Pantokrátōr* (cf 1,15-20).

La sección 1,15-20 es reconocida universalmente como un himno cristológico, que era ya propio de las Iglesias del Asia Menor. El autor de Colosenses lo ha asumido dentro de su propio texto, probablemente añadiéndole algunas expresiones (que los autores señalan de diversas maneras), como, por ejemplo, el término "Iglesia" en estrecha aposición al término "cuerpo" en el versículo 18 y la mención de la "sangre de su cruz" en el versículo 20. Con estas dos glosas el texto asume una referencia histórica muy clara y muy sólida. Efectivamente, la intención del himno primitivo era la de celebrar a Cristo en su función de mediador de la creación y del señor del cosmos (cf el prólogo de Juan, que procede de la misma área cultural). Resulta forzado pensar que hay en su origen un himno gnóstico precristiano (E. Käsemann); también es abusivo querer explicarlo sobre el trasfondo del día festivo judío de la reconciliación (E. Lohmeyer). El texto hace más bien eco, con suficiente claridad, a la celebración de la sabiduría divina, tal como solía hacerse en el judaísmo helenista. Los textos con que hay que comparar este himno son sobre todo: Prov 8,22-31 LXX; Si 1,4; 24,9; Sab 7,26; 9,9; Filón, *Leg. All.* 1,43; *Fug.* 109.

La atribución a Cristo de las mismas características de la sabiduría hace que Cristo sea celebrado por algunas de sus altísimas prerrogativas: imagen visible de Dios, él es anterior a todas las cosas; y no sólo se ha hecho todo mediante él, sino que todo continúa teniendo en él su consistencia. Sobre la base de estas afirmaciones, que no admiten excepción de ningún tipo, se comprende que "tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades" (1,16) de todo tipo tengan que rendirle igualmente su tributo de honor. Por consiguiente, no hay nada que se sustraiga a su primacía, nada que no le sea solamente superior, pero ni siquiera igual. Por eso precisamente los cristianos alcanzan la plenitud "en él, cabeza de todo principado y potestad" (2,10). Nada ni nadie puede arrogarse la más mínima pretensión de dominio sobre el bautizado, que, por consiguiente, es libre frente a cualquier principio, institución o persona que quiera esclavizarlo.

Pero no es solamente la estatura cósmica original de Cristo la que libera al hombre de la sujeción a cualquier entidad mundana. Está también su muerte en la cruz. En un primer momento (cf 1,20), su muerte se ve según dimensiones universal-cosmológicas ("tanto las cosas de la tierra como las del cielo"), en cuanto que reconcilia todas las cosas en él, que se convierte en el punto de apoyo y de convergencia del todo, lo mismo que la sabiduría de la tradición judía (y el *Lógos* de la tradición griega). En

un segundo momento (cf 1,21-22; 2,13-15), la muerte de Cristo es considerada dentro de una perspectiva antropológico-salvífica: bien porque la liberación o revivificación se ve indirectamente como superación del dominio que ejercen "los dominios y las potestades", que después de la anulación del documento de nuestra deuda han quedado sometidas al carro triunfal de Cristo (2,13-15), bien porque la liberación o reconciliación es declarada como un beneficio derivado directamente de la cruz sobre los hombres, que fueron "un día extraños y enemigos" (1,21-22). De esta manera la cristología y la soteriología se interpelan con fuerza mutuamente. He aquí por qué solamente Cristo debe ser el contenido de la fe (cf 1,4; 2,5); más aún, él está "en vosotros" (1,27), y junto con él está el cristiano, por así decirlo, inmerso en Dios (3,3; cf 2,9-10). Lo importante es "adherirse a la cabeza" (2,19a), estar unidos a ella. Solamente entonces podrá estar seguro el cristiano de no perderse, ya que está estrechamente asido por la mano del que le garantiza precisamente la libertad y la seguridad. En el plano eclesial-sacramental, es el bautismo el que marca el fundamento de semejante existencia cristiana, en cuanto que crea una fecunda participación en la muerte y en la resurrección de Jesús (cf 2,11-12).

Sobre estas bases se desarrolla una interesante parénesis. Por una parte, la asociación a la muerte de Cristo, al representar una liberación radical de los principios normativos del orden cósmico, libera al cristiano de toda sujeción al mundo (cf 2,20), incluidas las prescripciones religiosas que antes veíamos. Por otra parte, y de forma más positiva, la asociación a la Resurrección de Cristo debe mover al cristiano a la búsqueda y a la práctica de lo que pertenece al mundo nuevo, superior, el inaugurado por el Resucitado (cf 3,1s). Se trata de despojarse del hombre viejo con sus acciones (cf 3,5-9) y de revestirse del nuevo (cf 3,10ss). Para cada uno de estos dos estados el autor ofrece una lista, respectivamente, de vicios y de virtudes, según un género literario ya conocido tanto en el ambiente greco-pagano como en el judío (cf R. Fabris, 172-185). A eso se añade un ejemplo típico de código doméstico o de los deberes familiares (3,18-4,1), que tiene también paralelos ambientales (cf R. Fabris, 134-148).

Un tema interesante, que impregna toda la carta y que incluso está presente en ella proporcionalmente más que en cualquier otra, es el de la acción de gracias a Dios; es una invitación que hace repetidas veces el autor en 1,3.12; 2,7; 3,15.17; 4,2; seis veces en pocas páginas, como para decir que el cristiano no puede menos de reconocer que su propia identidad es totalmente objeto de un don gratuito (cf 1,12; 2,13; 3,12) y que debe sacar, por tanto, las consecuencias de ello.

IV. ESTRUCTURA. Para una lectura ordenada del texto epistolar pueden seguirse sus articulaciones internas. La estructura más sencilla (propuesta, p.ej., por E. Lohse), después de la introducción (1,1-11), distingue sólo dos partes: la parte didáctica (1,12-2,23), que trata del dominio de Cristo sobre el mundo, y la parte parenética (3,1-4,18), que habla del señorío de Cristo en la conducta de los creyentes (3,1-4,18). Pero quizá se trata de una simplificación excesiva, incluso porque el "por consiguiente" conclusivo, signo de una transición lógica no aparece solamente en 3,1, sino ya antes, en 2,6.16, y de nuevo en 3,5.12. Por tanto, se puede mantener la estructura señalada por J. Gnilka; tras una introducción (1,1-8), dinstingue tres partes: presentación del evangelio apostólico y universal (1,9-29), con cinco seccio-

nes (1,9-11; 1,12-14; 1,15-20; 1,21-23; 1,24-29); la toma de posición contra la herejía (2,1-19), con cuatro secciones (2,1-3; 2,4-7; 2,8-15; 2,16-19); instrucción sobre la práctica de la nueva vida (2,20-4,6), con seis secciones (2,20-23; 3,1-4; 3,5-11; 3,12-17; 3,18-4,1; 4,2-6); finalmente, la conclusión, con noticias y saludos personales (4,7-18).

BIBL.: CONZELMANN H., *Epístolas de la cautividad*, FAX, Madrid 1972; DIBELIUS A., *An die Kolosser, Epheser und Philemon*, Gotinga 1953 (3.ª ed., a cargo de H. Greeven); FABRIS R., *Lettera ai Colossesi*, en *Le lettere di Paolo* III, Ed. Borla, Roma 1980, 49-185; GNILKA J., *Der Kolosserbrief*, H. ThKNT X/1, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1980; HUGEDÉ N., *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Labor et Fides, Ginebra 1968; LOHMEYER E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1964[13]; LOHSE E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979; MUSSNER F., STÖGER A., *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Barcelona 1970; O'BRIEN P.T., *Colossians, Fhilemon*, WBC 44, Waco TX 1982; PERETTO E., *Lettere dalla prigionia. Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone*, Ed. Paoline, Roma 1984[3], 91-174; SCHWEIZER E., *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987.

ESTUDIOS: AA.VV., *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Ed. Paideia, Brescia 1976; ALETTI J.N., *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle*, AB 91, Roma 1981; BUJARD W., *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, StUNT 11, Gotinga 1973; CANNON G.E., *The Use of Traditional Materials in Colossians*, Macon GA, 1983; GABATHULER H.J., *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, AThANT 45, Zurich 1965; LÄHNEMANN J., *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation*, StNT 3, Gütersloh 1971.

R. Penna

COMIDA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La comida en la vida religiosa de Israel:* 1. La comida en el contexto de la alianza: *a)* El banquete de la alianza, *b)* Bendiciones y maldiciones, *c)* Creación y pecado del hombre; 2. La comida en la vida del pueblo de Dios: *a)* Preceptos alimenticios, *b)* Sacrificios, primicias y diezmos, *c)* Las grandes fiestas religiosas, *d)* El ayuno; 3. La comida en clave escatológica: *a)* La prosperidad de los últimos tiempos, *b)* El banquete escatológico; 4. Símbolos de carácter alimenticio. III. *La comida en el cristianismo primitivo:* 1. La comida en la vida y en el mensaje de Jesús: *a)* La solidaridad en la comida; *b)* Jesús comparte la comida de la gente; 2. La comida que da Jesús: *a)* El banquete escatológico, *b)* La cena del Señor; 3. Problemas alimenticios de la Iglesia primitiva: *a)* Las prescripciones alimenticias judías, *b)* Las carnes sacrificadas a los ídolos; 4. Símbolos de carácter alimenticio. IV. *Conclusión.*

I. INTRODUCCIÓN. Una de las exigencias más elementales y esenciales de la persona humana es la de tener cada día la comida necesaria para la propia subsistencia. En su larga existencia sobre el planeta Tierra el hombre ha tropezado siempre con el problema del pan de cada día, y, desgraciadamente, se las ha tenido que ver muchas veces con la experiencia dolorosa del hambre. Hoy este problema, ampliamente resuelto en el mundo occidental, ha asumido tintes dramáticos en varios países del tercer mundo. Los caminos propuestos o intentados para resolverlo tanto en el plano económico como en el político han sido muchos. Pero ninguno se ha demostrado verdaderamente eficaz, y fácilmente podemos sospechar que la discusión en este terreno durará todavía largos años.

Frente a la gravedad de la situación actual, el creyente no puede menos de volver a la Biblia para ver si en ella se encuentra algo específico que decir en este sentido. Es evidente que no se puede esperar de un libro con siglos de existencia una respuesta directa a un problema que asume aspectos cada vez más nuevos y preocupantes. Pero es cierto que no faltan en la revelación indicaciones preciosas sobre el significado de la comida en el contexto de una convivencia humana que se inspira en valores y realidades trascendentes. De ellas quizá pueda deducirse una for-

ma nueva de arrostrar un problema tan antiguo y tan moderno.

La pobreza del suelo no ha permitido nunca a la gente común de Palestina una alimentación excesivamente rica. La comida básica era el pan; esto se percibe en el hecho de que el acto normal de tomar la propia comida se indica a menudo con la expresión "comer pan" (Gén 37,25). El pan común estaba hecho de harina de cebada amasada y cocida en el horno (Jue 7,13). El pan de trigo era más raro y sólo podían disponer de él las personas acomodadas. Con el pan solían comerse guisos hechos con yerbas de varios tipos. El uso de la carne se reservaba para especiales circunstancias, como la llegada de un huésped (Gén 18,7) o el ofrecimiento de algún sacrificio a la divinidad.

La bebida más común era el / agua. El vino, aunque se producía en Palestina, se usaba casi exclusivamente en las fiestas (1Sam 25,36; 2Sam 13,28; Is 5,12) y a menudo se mezclaba con agua (Is 1,22; 2Mac 15,39). Otra bebida era la leche de cabra o de oveja, que a menudo se consumía bajo forma de yogur; también el uso de esta bebida aparece normalmente con ocasión de la llegada de un huésped (Gén 18,8; Jue 4,19; 5,25).

Para condimentar las comidas se usaban el aceite de oliva y la sal. El aceite se producía especialmente en Galilea, como se deduce de la bendición de Aser (Dt 33,24), y se usaba también como ungüento (Jue 9,9; Dt 28,40; Miq 6,15) y como medicina para las heridas (Is 1,6). La sal, por su parte, se sacaba del mar Muerto (Ez 47,11). Otros alimentos mencionados en la Biblia son las habas, las lentejas, la miel, la manteca y el queso (2Sam 17,28-29; cf Dt 32,13-14).

II. LA COMIDA EN LA VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL. El gesto del comer y del beber, que en nuestra cultura tiene un carácter casi exclusivamente profano, asume en el AT importantes significados y connotaciones religiosas. Esto se deriva del hecho de que el hombre es visto como una entidad única, en la que nada puede sustraerse de la influencia de la voluntad divina. El significado religioso de la comida debe comprenderse, por tanto, dentro del contexto de la / alianza, que regula todas las relaciones de Israel con Dios. A la luz de la alianza hay que considerar a continuación los múltiples usos y costumbres que tienen que ver con la alimentación. Además, se debe una consideración especial al papel que el tema de la comida representa en las esperanzas escatológicas de Israel. Finalmente, es importante examinar los / símbolos religiosos que se inspiran en el terreno de la alimentación.

1. LA COMIDA EN EL CONTEXTO DE LA ALIANZA. La / alianza es una relación estable que Dios mantiene con Israel, después de haberlo liberado de la opresión de los egipcios, comprometiéndose a ser su Dios y a hacer de él el pueblo de su propiedad particular. Como respuesta al don gratuito de Dios, Israel tiene que prestarle una fidelidad incondicionada, escuchando su voz y obedeciendo sus mandamientos (Éx 19,3-6). Esta fidelidad le garantiza a su vez nuevas gracias y favores (bendiciones), mientras que en caso de infidelidad se le reservan al pueblo dolorosos castigos (Dt 30,15-18). La alianza, que se basa en la libre voluntad de los contrayentes, se establece mediante un rito de comunión. Es precisamente a nivel de este rito, así como de las bendiciones y maldiciones, donde hace su aparición el tema de la comida, al que se reserva luego una especial atención en la presentación de los orígenes del mundo y de la humanidad.

a) *El banquete de la alianza.* La

participación de varias personas en el mismo convite se consideraba en la antigüedad como un signo importante de comunión y de mutua pertenencia (Éx 18,12); mediante la comida en común se expresaba el perdón (2Sam 9,7; 2Re 25,27-30), la hospitalidad (Jue 19,20-21) y la amistad (Gén 43,25-34). Por eso mismo, hacer daño a una persona con la que se había compartido la comida era considerado como un crimen especialmente abominable (Sal 41,10; cf Jer 41,1-2).

La comida en común se había convertido, precisamente por estas connotaciones variadas y profundas, en la forma con que ordinariamente se concluían los pactos y tratados, tanto por parte de los individuos particulares como por parte de grupos diversos (Gén 26,30-31; 31,46.54). En efecto, no había nada como el comer y el beber juntos que ayudase tanto a distender los ánimos, a profundizar en el diálogo y a hacer caer las barreras que dividían a las personas.

La función que había asumido la comida en las relaciones entre las personas hizo que fuera adoptada igualmente en el terreno estrictamente religioso. Efectivamente, una antigua tradición bíblica narra que la alianza sinaítica se había ratificado mediante un banquete: "Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel subieron y vieron al Dios de Israel... No extendió su mano contra aquellos elegidos de Israel; y ellos vieron a Dios, comieron y bebieron" (Éx 24,9-11). El mismo Moisés, antes de morir, prescribe que el pueblo, después de entrar en la tierra prometida, renueve la alianza con un rito análogo: "Alzarás allí al Señor, tu Dios, un altar de piedras que no hayan sido labradas y sobre él ofrecerás holocaustos al Señor, tu Dios; ofrecerás sacrificios de reconciliación y allí comerás y te regocijarás ante el Señor, tu Dios" (Dt 27,5-6).

El banquete de la alianza no es totalmente igual a los banquetes con que se ratificaban los tratados, en cuanto que Dios no puede sentarse a la mesa con los hombres. Pero se hace de alguna forma comensal del hombre, ya que éste es llamado a comer un alimento que ha sido ofrecido a Dios y que Dios ha devuelto al hombre como signo de su benevolencia. Esto es suficiente para que se establezca entre Dios y el hombre una relación muy profunda, que ni siquiera la infidelidad del pueblo será capaz de romper de forma total y definitiva.

b) *Bendiciones y maldiciones.* La bendición es el modo concreto con que Dios prosigue en la historia su empeño de fidelidad y de amor para con el pueblo que se ha escogido. Así pues, está claro que la bendición divina consiste esencialmente en el don de la tierra, de la que el pueblo podrá sacar un alimento abundante y seguro. Al hacerse aliado de Dios, el pueblo ve resuelto de este modo de una vez para siempre el difícil problema del pan de cada día.

El tema del don de la tierra y de sus frutos aparece por primera vez en la vida de los patriarcas, cuya experiencia religiosa se presenta como una alianza anticipada (Gén 15,18; 17,2). Después de dejar Abrahán su casa paterna para dirigirse a la tierra de Canaán, Dios le promete: "Yo daré esta tierra a tu descendencia" (Gén 12,7). Al bendecir a su hijo Jacob, Isaac le desea: "Dios te dé el rocío del cielo y la fertilidad de la tierra y abundancia de trigo y mosto" (Gén 27,28). La riqueza de que gozan los patriarcas (cf Gén 13,2.5-6; 26,12-14) aparece como una realización anticipada de esta promesa.

El éxodo de Egipto tiene como finalidad la entrada en la tierra prometida, que se describe con una expresión estereotipada, frecuentemente

repetida en la Biblia, como un lugar "que mana leche y miel" (Éx 3,8.17; cf 13,5; 33,3; etc.). Después de la conclusión de la alianza, Dios le promete al pueblo los bienes de esta tierra, es decir, el pan y el agua (Éx 23,25). Finalmente, en otros textos aparece toda una serie de alimentos privilegiados de los que Israel podrá gozar en la tierra que Dios está a punto de darle: "Le hizo cabalgar sobre las alturas de la tierra, lo alimentó con los productos de los campos, le dio a gustar miel de las peñas, aceite de la dura roca. Cuajada de vacas y leche de ovejas con grasa de corderos y carneros, toros de Basán y machos cabríos, flor de harina de trigo en abundancia; bebiste el vino, la sangre de las uvas" (Dt 32,13-14; cf 8,8-10; 28,3-5.11-12; Lev 26,4-5.10; Sal 23,1.5; 33,18-19; 111,5).

Pero paralelamente a estas bendiciones se amenaza también, en caso de infidelidad, con la privación de todos los productos de la tierra que constituyen el alimento ordinario de la gente (cf Dt 28,16-18.33.38-40; Lev 26,16.20.26; Miq 6,14-15). Así pues, en la abundancia Israel tiene que saber ver un don de la bondad divina, y no el resultado de su propio / trabajo (Dt 8,17) o de la intervención de otras divinidades (Os 2,7; cf Jer 44,17). La falta de comida, por el contrario, tiene que entenderse como una consecuencia de la infidelidad a Yhwh (Am 4,6-9; cf Os 9,2) y como una llamada a la conversión (Os 2,8-17).

En el contexto de las bendiciones prometidas por Dios a su pueblo tienen que leerse dos episodios del éxodo, el del maná (Éx 16; Núm 11) y el del agua que brotó de la roca (Éx 17,1-7; Núm 20,1-13). Los dos ponen de relieve la solicitud con que Dios alimenta a su pueblo, asumiendo de este modo un significado emblemático y simbólico.

De estas breves alusiones se deduce un hecho de notable importancia: partiendo de la experiencia de la alianza, Israel ha aprendido a ver en su propia existencia un don de Dios, para el que hay que disponerse con la fidelidad y la obediencia. Esta intuición hace que el problema del pan de cada día no se vea ya en una perspectiva individualista y por tanto egoísta, sino como un aspecto de una problemática más amplia, que se refiere a las relaciones con Dios y con los demás miembros del pueblo.

c) *Creación y pecado del hombre.* A partir de la alianza, Israel aprendió a reflexionar sobre el significado del alimento no sólo en la propia situación del pueblo elegido, sino también en la de toda la humanidad. Los resultados de esta reflexión se condensan en los relatos de la creación.

En el relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4) se narra cómo al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, éste le asigna como alimento "toda planta sementífera que hay sobre la superficie de la tierra y todo árbol que da fruto conteniendo simiente en sí. Ello será vuestra comida" (Gén 1,29). Según el relato yahvista (Gén 2,4-3,24), el hombre es colocado por Dios en un jardín exuberante, cuyos frutos están a su disposición; pero Dios le da la orden de no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, so pena de incurrir en pena de muerte en caso de desobediencia (2,16-17). El objeto de esta prohibición es poner a prueba la fidelidad del hombre, del que depende en último análisis la posibilidad de gozar de los bienes concedidos por Dios.

El hombre no supera la prueba establecida por Dios y come del fruto prohibido, esperando de esta forma hacerse semejante a Dios (3,5-6). Las consecuencias de este gesto no tardan en hacerse sentir, precisamente en el

terreno en que había tenido lugar la desobediencia: "Maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida. Ella te dará espinas y cardos, y comerás la hierba de los campos. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te has de convertir" (3, 17-19).

De la comida del hombre se ocupa también la tradición sacerdotal cuando afirma que, después del diluvio, motivado por la extensión de la violencia (6,13), Dios le da al hombre la posibilidad de comer no sólo alimentos vegetales, sino también la carne de los animales (9,3); así pues, el hecho de que el hombre sea carnívoro no se juzga de forma positiva, sino que se ve como un signo de que perdura la violencia incluso después del diluvio.

Los relatos de la creación muestran que, para Israel, la comida abundante y segura que Dios se había comprometido a darle en el contexto de la alianza se la había ofrecido ya antes a toda la humanidad, con la condición de que se mantuviera fiel a sus preceptos. La falta de alimento que experimenta con frecuencia la humanidad no se debe, por tanto, a la voluntad de Dios, sino que es más bien consecuencia del desorden que el pecado del hombre ha introducido en el mundo creado. La alianza con el pueblo elegido, en cuanto que tiende a reintegrar al hombre en la situación original, se ve, por consiguiente, como el medio a través del cual Dios quiere devolver a toda la humanidad aquella abundancia de alimento que había proyectado para ella en los comienzos del mundo.

2. LA COMIDA EN LA VIDA DEL PUEBLO DE DIOS. La alianza coloca el amplio terreno de la alimentación en una relación directa con la vida religiosa. De este planteamiento fundamental se desprende, o asume un nuevo significado, toda una serie de usos, costumbres y celebraciones que tienen que ver con la alimentación, la cual se sitúa así bajo el gobierno de la voluntad divina.

a) *Preceptos alimenticios.* El mandamiento divino penetra en el terreno alimenticio ante todo mediante dos preceptos que han jugado un papel decisivo en la historia de Israel, a saber: el que prohíbe comer la sangre de los animales y el que prohíbe comer la carne de los animales impuros.

La sangre de los animales no puede comerse porque se la considera como la sede de la vida, y, como tal, debe ser usada exclusivamente para los ritos expiatorios realizados en el templo (Lev 17,11; cf Dt 12,23; Gén 9,4). De aquí se sigue que todo animal destinado a usos alimenticios tiene que ser inmolado en el templo (Lev 17,3-4; cf 1Sam 14,32-34) o, si esto no es posible, tiene que ser degollado y su sangre ha de derramarse por tierra (Lev 17,13-14; Dt 12,20-25). Es ésta una manera práctica de reconocer que el Dios vivo es el único señor de toda vida.

La distinción entre / animales puros e impuros está codificada en Dt 14,3-21 y en Lev 11. Se consideran como impuros los animales que no tienen la pezuña partida y son rumiantes (o se piensa que lo son), o bien aquellos que, a pesar de tener la pezuña partida, no rumian. Sobre la base de esta regla, son declarados expresamente como impuros el camello, la liebre, el tejón y el cerdo. Los animales acuáticos son impuros si no tienen aletas y escamas; también son impuras las aves de presa y las rapaces, así como los insectos alados que caminan a cuatro patas, excepto las langostas, saltamontes, caballetas y grillos; y, finalmente, los reptiles

(entre los que se enumera también los topos, las comadrejas y los ratones). Además son impuros los animales muertos de muerte natural o matados por otros animales (cf Lev 17,15).

El origen de la prohibición de comer la carne de los animales impuros es incierto. Se piensa que se debe al hecho de que estos animales eran usados en los cultos paganos; tal es ciertamente el origen de otra prescripción alimenticia, la que prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21). La práctica de las prescripciones alimenticias es, por tanto, muy antigua. Pero sólo durante el destierro se convirtió en uno de los modos mediante los cuales hará Israel profesión de su fe (cf Dan 1,8-16; 2Mac 6,18-31; 7,1-42). A través de la comida, la profesión de fe entra de esta manera en la esfera más ordinaria y cotidiana de la existencia humana.

b) *Sacrificios, primicias y diezmos.* Una costumbre muy difundida en Israel era la de ofrecer a Dios una parte de la propia comida. Esto se hacía principalmente mediante los sacrificios. El AT tiene en cuenta los sacrificios de animales y las ofrendas vegetales (Lev 1-5): los unos y las otras podían combinarse de varias formas, y a menudo iban acompañados de libaciones de vino (cf Núm 15,1-16) [↗ Levítico].

El destino de todo lo que se ofrecía a Dios variaba según los diversos tipos de sacrificio. En el holocausto la víctima se quemaba por completo en el altar (Lev 1,1-17), mientras que en los sacrificios expiatorios la carne de la víctima o las ofrendas vegetales se quemaban en parte y en parte eran consumidas por los sacerdotes (Lev 6,7-7,10). En los sacrificios de comunión, por el contrario, parte de la víctima era consumida también por los oferentes, en el contexto de un banquete sagrado (Lev 3,1-17; 7,11-18). El objetivo de esta comida en común, análoga a aquella con la que se concluyó la alianza, era el de afianzar los vínculos de comunión que los miembros del pueblo tenían con Dios y entre ellos mismos.

Entre los alimentos ofrecidos a Dios tenían un significado particular los "panes de la proposición"; con este nombre se designaban doce hogazas que se ponían cada sábado en una mesa de oro delante del santo de los santos, mientras que las de la semana anterior eran consumidas por los sacerdotes; eran el símbolo de la alianza de Dios con las doce tribus de Israel (Lev 24,5-9; cf Éx 25,23-30; 37,10-16; 1Sam 21,4-7).

Otro tipo de ofrenda a Dios era la de las *primicias*. Los israelitas estaban obligados a dar a los sacerdotes las primicias del grano, del vino, del aceite y de la lana (Dt 18,4; cf Núm 15,17-21; 18,12-13; Ez 44,30); además estaban consagrados a Yhwh los primeros frutos de cada árbol (Lev 19,24), y tenía que presentársele la primera gavilla de la nueva cosecha (Lev 23,9-14). Finalmente, tenían que reservarse para Dios los primeros partos del ganado (Éx 13,2.11-16; 22,28-29). La ofrenda de las primicias iba acompañada de una profesión de fe en las grandes hazañas de Yhwh en favor de Israel, y especialmente en el don de la tierra (Dt 26,1-11); así pues, las primicias eran un tributo ofrecido a Dios como signo de gratitud y de sumisión.

Finalmente, se le ofrecían a Dios los diezmos de los productos de la tierra y de los animales (Lev 27,30-33). Tenían que servir en parte para los sacerdotes y levitas (Núm 18,21. 25-32; Neh 19,36-40); y en parte para los forasteros, los huérfanos y las viudas (Dt 26,12-15). A estas categorías más pobres se les destinaba además lo que quedaba después de la siega o de la cosecha (Dt 24,19-22;

Lev 19,9-10; 23,22; cf Éx 23,11; Rut 2,1-3).

En la religión hebrea la carne de las víctimas y las otras ofrendas no debían servir como comida para la divinidad, aun cuando ésta pudiera ser a veces la intención de los oferentes (cf Sal 50,12-13). Lo que se le daba a Dios tenía que servir más bien al pueblo, para que comiendo y alegrándose en presencia del Señor pudiera expresar su retorno a él y atendiese al mismo tiempo a las necesidades de los sacerdotes y de los pobres (cf Dt 12,6-7.11-12). Así pues, el gesto de dar a Dios tenía la finalidad de actuar la comunión con él en un contexto de solidaridad entre todos los israelitas.

c) *Las grandes fiestas religiosas.* La comida y la bebida representaban también una función en la celebración de las fiestas religiosas. Con ocasión de la pascua, que originalmente era una fiesta de pastores nómadas, se comía la carne asada del cordero, pan ácimo y hierbas amargas; cuando los hebreos hicieron de esta fiesta el recuerdo anual de la salida de Egipto, la consumición de estos alimentos se interpretó como una repetición de lo que se imaginaban que había sucedido en la noche del éxodo (Éx 23,18; 34,25; 12,1-14.21-27.43-49; Lev 23,5). En la misma fecha de la pascua, a saber: en el plenilunio de primavera, que coincidía con el comienzo de la siega, caía también la fiesta de los ácimos. Ésta era una celebración de origen agrícola, y consistía en abstenerse durante una semana del pan fermentado, es decir, hecho con los restos de la antigua cosecha, para sumergirse plenamente en la novedad de vida que significa la nueva cosecha. También esta fiesta se consideraba como un recuerdo anual de la salida de Egipto (cf Éx 23,15; 34,18; 12,15-20; 13,3-8; Lev 23,6-8) y había llegado a fundirse con la de la ↗ pascua (cf Dt 16,1-8; Núm 28,16-25).

Otra fiesta importante era la de las semanas (pentecostés), que señalaba el final de la siega, y que posteriormente fue considerada como el recuerdo anual de la revelación divina en el Sinaí; en ella se ofrecían a Dios dos panes de flor de harina amasados con levadura, y holocaustos de corderos, novillos y carneros (Lev 23,16-21; cf Éx 23,16; Dt 16,9-12; Núm 28,26-31). La fiesta de las chozas, con la que concluía la cosecha de otoño y que conmemoraba la marcha por el desierto, era la ocasión para llevar al templo parte de la cosecha, que luego era consumida alegremente por todos los presentes (Dt 16,13-17; cf Éx 23,16; Lev 23,33-43; Núm 29,12-39).

Estas fechas, tan estrechamente relacionadas con los ritos agrícolas y al mismo tiempo con la historia de la salvación, eran también la ocasión en que el pueblo aprendía a ver en los alimentos un don de Dios, que había que consumir en una actitud de agradecimiento hacia él y de solidaridad con todos los demás miembros del pueblo.

d) *El ayuno.* Las relaciones que ligan a Israel con su Dios exigen a veces abstenerse de la comida. El ayuno estaba prescrito solamente en el gran día de la expiación *(kippur)* (Lev 16,29-31; 23,27-32; Núm 29,7), como signo de penitencia. Además, se practicaba un ayuno, como expresión de luto, en los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo, en recuerdo de la caída de Jerusalén el año 587 a.C. (Zac 8,19; cf 7,3-5).

Fuera de estas circunstancias, los hebreos solían practicar el ayuno en las ocasiones de luto (1Sam 31,13; 2Sam 1,12; 3,35) o de penitencia (1Sam 7,6; Jer 14,12; Jl 1,14; 2,15; Jon 3,5; Neh 9,1-2). Es conocido el episodio de David, que ayunó para obtener la curación del hijo que había

tenido de Betsabé, negándose, por el contrario, a expresar con el ayuno el luto por su muerte (2Sam 12,16-23). El ayuno se practicaba además en concomitancia con la oración (Sal 35,13; 69,11); es significativo en este sentido el ayuno practicado por Moisés (Éx 34,28; Dt 9,9) y por Daniel (Dan 9,3; 10,2-3) para disponerse a recibir la revelación divina. Son igualmente numerosos los ejemplos en que el ayuno acompaña a la oración pública (Jue 20,26; 1Re 21,9; Esd 8,21-23; Jer 36,6.9).

En la perspectiva bíblica el ayuno no es una práctica ascética, como podía ser la abstención del vino por parte de los sacerdotes antes del servicio religioso (Lev 10,9; Ez 44,21), de los recabitas (Jer 35,6-11) o de los nazireos (Núm 6,3-20; cf Am 2,12; Jue 13,4; 1Sam 1,11). La abstención del alimento, como por otra parte el uso de alimentos particulares en el ámbito del culto, no es más que un medio para significar la vuelta a Dios y la obediencia a su voluntad. Se comprende por ello la polémica de los profetas contra un ayuno puramente formal y exterior, y la invitación al verdadero ayuno, que consiste en las obras de la justicia y del amor fraterno (Is 58,1-12; cf Jer 14,12; Zac 7,5-10; 8,19). En el judaísmo el ayuno se convertirá en una práctica muy difundida y estará regulado por normas minuciosas.

3. LA COMIDA EN CLAVE ESCATOLÓGICA. La experiencia histórica de Israel está marcada por el fracaso; debido a su infidelidad a Dios, el pueblo tiene que tomar finalmente el camino del destierro. Mientras caen las esperanzas en una inmediata concesión de las bendiciones divinas, de las que era portadora la alianza, nace y se desarrolla la esperanza en una nueva intervención salvífica divina capaz de eliminar para siempre el pecado y de restaurar a Israel en su condición de pueblo elegido. Es en este momento final de la historia donde los profetas colocan también la concesión de un alimento abundante, no sólo para Israel, sino para todo el resto de la humanidad.

a) *La prosperidad de los últimos tiempos.* La restauración final de Israel se describe frecuentemente en términos de abundancia alimenticia. Según Oseas, Dios promete a su pueblo: "Aquel día —dice el Señor— yo responderé a los cielos y ellos responderán a la tierra; la tierra responderá al trigo, al vino y al aceite, y ellos responderán a Yezrael" (Os 2,23-24; cf 14,8; Am 9,13-14). A los desterrados les anuncia Jeremías: "Vendrán cantando de alegría a la altura de Sión, volverán a gozar de los bienes del Señor: el trigo, el vino y el aceite, las ovejas y los bueyes. Su alma será un huerto bien regado y no volverán ya a languidecer" (Jer 31,12; cf Ez 36,29-30; Is 30,23; 62,8; 65,21-22; Ag 2,18-19; Jl 2,19.24-26; 4,18; Mal 3,11).

Las esperanzas de una prosperidad que nace de la fidelidad a Yhwh afloran a menudo en la oración de Israel. El salmista le pide a Dios: "Que nuestros graneros estén llenos, rebosantes de frutas de todas las especies; que nuestros rebaños se multipliquen a millares, a miles y miles por nuestras praderías" (Sal 144,13; cf 132,15; 147,14).

La prosperidad final se convierte a menudo en un símbolo del gozo que la plena comunión con Dios dará algún día a sus fieles. Pero es cierto que, partiendo de la visión del hombre propia de Israel, esta comunión se considera como verdadera y posible sin una plenitud también material.

b) *El banquete escatológico.* A veces la prosperidad de los últimos tiempos se describe como un gran

banquete ofrecido por Dios a sus fieles. Es significativo el hecho de que el justo perseguido de los salmos vislumbre, al final de su prueba, un gran banquete que marca la vuelta a Dios de todos los hombres: "Los pobres comerán hasta saciarse, alabarán al Señor los que lo buscan: ¡viva su corazón eternamente! El mundo entero recordará al Señor y al Señor volverá; lo adorarán, postrados ante él, todas las familias de los pueblos" (Sal 22,27).

En el contexto de la vuelta del destierro se convoca a los desterrados a un gran banquete, en el que se les da a todos gratuitamente pan, agua, vino, leche y todo tipo de manjares suculentos; es ésta la ocasión para que Dios establezca con su pueblo un pacto eterno y le confiera las bendiciones prometidas a David (Is 55,1-3; cf 65,11-13).

El banquete de los últimos tiempos asume un significado aún más universalista en un texto que pertenece a las capas más recientes del libro de Isaías; "El Señor todopoderoso brindará a todos los pueblos en esta montaña un festín de pingües manjares, un festín de vinos excelentes, de exquisitos manjares, de vinos refinados" (Is 25,6). En el ámbito de este banquete Dios se revela plenamente a todos los pueblos eliminando el velo puesto sobre su rostro, destruye para siempre la muerte, enjuga todas las lágrimas y quita la ignominia de su pueblo (vv. 7-10); la fase final de la historia queda inaugurada, por tanto, mediante una nueva revelación, análoga a la del Sinaí, pero extendida esta vez a toda la humanidad.

En la literatura sapiencial el banquete escatológico encuentra su propia actuación anticipada en el banquete de la ↗ Sabiduría, que ofrece a todos los hombres su alimento como símbolo de la fidelidad a Dios: "Venid, comed de mi pan y bebed del vino que yo he preparado. Dejad de ser imprudentes y viviréis, y caminad por la senda de la inteligencia" (Prov 9,1-6). Esta comida no es sino la misma Sabiduría, que anuncia: "Los que me coman quedarán aún con hambre y los que me beban quedarán de mí sedientos" (Si 24,21); más tarde se identifica a sí misma con la ley mosaica, de la que el pueblo elegido saca el verdadero significado de su existencia (cf v. 22). También las comidas rituales de Qumrán, que sustituían a los sacrificios del templo, considerados como ilegítimos, se vivían probablemente como una anticipación del banquete final.

En conclusión, el problema del pan de cada día es resuelto por el AT en clave escatológica: solamente en el momento en que Dios renueve todas las cosas, tanto Israel como la humanidad entera podrán gozar de nuevo de la abundancia de comida propia de los orígenes, en un contexto de renovada fidelidad a Dios y a sus mandamientos. Pero incluso en el momento actual Dios sigue siendo aquel que da la comida a todo viviente, especialmente a los más pobres y necesitados (Sal 136,25; 145,15-16; 34, 11; 107,36-38; 146,7; 1Sam 2,5; Is 65, 13), poniendo remedio de este modo a las injusticias de los hombres. Siguiendo su ejemplo, también el justo tiene que comprometerse desde ahora por el bien de todos, compartiendo su pan con el que carece de él (Ez 18,7.16; Is 58,7.10; Prov 22,9; Job 31,17; Tob 4,16).

4. SÍMBOLOS DE CARÁCTER ALIMENTICIO. La importancia que tiene el alimento en la visión teológica de Israel ha hecho que de él o de las actividades relacionadas con él se sacasen numerosos símbolos religiosos.

La siega, en cuanto que supone la recogida del grano y la separación de la paja, simboliza muchas veces el juicio divino en su doble aspecto

de condenación (Is 17,5; Jer 13,24; 51,2.33; Jl 4,13) y de salvación (Os 6,11; Am 9,13; Sal 126,5-6). La vendimia, por el contrario, significa el castigo divino (Jer 49,9; Lam 1,15; Abd 5; Is 63,1-6).

El hambre y la sed se ven con frecuencia como una prueba que Dios permite para que el pueblo reconozca que el alimento viene de él (Dt 8,2-3; Os 2,5.11.14.16); de este modo se convierten en símbolo de la necesidad de Dios (Sal 42,3), de su palabra (Am 8,11; Is 55,1) o de la sabiduría (Si 24,20). Paralelamente, el acto de saborear llega a indicar la experiencia de la bondad divina (Sal 34,9); Ezequiel, por su parte, recibe la orden de comerse el rollo en donde está contenida la palabra de Dios, y lo encuentra dulce como la miel (Ez 3,1-3), mientras que del maná se dice que se adaptaba al gusto de cada uno (Sab 16,20). Metafóricamente, el gusto indica la inteligencia, la prudencia y el sentido común (1Sam 25,33; Sal 119,66; Prov 11,22; Job 12,20).

Entre los alimentos, el pan es el que recibe más de ordinario significados simbólicos. En primer lugar, el maná, que muy pronto se convierte en símbolo de la palabra de Dios (Dt 8,3; cf Sab 16,16), es llamado "trigo de los cielos", "pan de los fuertes" (Sal 78,24-25; cf 105,40) y "comida de los ángeles", capaz de procurar todo deleite y de satisfacer todo apetito (Sab 16,20). Un significado simbólico análogo al del maná tiene también el pan que ofrece Dios a Elías en el desierto (2Re 4,42-44). También en otros lugares el pan simboliza la palabra de Dios (Is 55,2.6.11), las enseñanzas de la Sabiduría (Prov 9,5) o la misma Sabiduría (Si 15,3; cf 24,18-20).

También el / agua encierra a menudo un significado simbólico. El agua que brotó de la roca significa, lo mismo que el maná, el don que Dios hace de sí mismo al pueblo que se ha escogido (Éx 17,1-7; Núm 20,1-13). Otras veces el agua pasa a ser símbolo de Dios (Is 12,2-3; Jer 2,13; 17,13; Sal 42,2-3), de su palabra (Is 55,1), de sus hazañas salvíficas (Is 35,6-7; 41,18; 43,19; 44,3) o de la Sabiduría (Si 15,3; cf 24,20). Finalmente, la salvación escatológica se representa como un río caudaloso que brota del templo y que regenera todo el país (Ez 47,1-12; Jl 4,18).

El vino se presenta en ocasiones como una bebida nociva para el hombre (Gén 9,20-21), pero otras veces se ve como signo de prosperidad (Gén 49,11) y fuente de gozo (Jue 9,13). Por eso puede indicar tanto la ira de Dios (Is 51,17; Jer 25,12; Lam 4,21; Sal 75,9) como la salvación (Sal 16,5; 23,5; 116,13; Zac 9,17).

La leche y la miel, que se presentan juntas muchas veces como los productos más característicos de la tierra prometida (cf Dt 6,3; 11,9; Jer 11,5; Ez 20,6.15), simbolizan respectivamente la prosperidad escatológica (Is 66,11) y la dulzura de la Sabiduría (Prov 24,13-14; Si 24,19). El aceite se enumera a menudo entre los dones que hace Dios a su pueblo fiel, y adquiere un significado simbólico en el rito de la unción real (cf 1Sam 16,13) y sacerdotal (cf Éx 29,7). El olivo, a su vez, se convierte en imagen del justo (Sal 52,10; cf 128,3; Si 50,10; Zac 4,11-14) y de la Sabiduría (Si 24,14). La sal, que se mezclaba con las ofrendas del sacrificio (Lev 2,13; Ez 43,24), es considerada como símbolo de la alianza (Lev 2,13) y de forma particular de su carácter inmutable (Núm 18,19; 2Crón 13,5, donde las expresiones "pacto inviolable" y "alianza indestructible" son una traducción libre de "alianza de sal").

Todos estos símbolos representan un papel importante en la vida del pueblo, en cuanto que ayudan al creyente a ver en la comida no sólo un medio de supervivencia, sino tam-

bién una llamada constante a Dios y a las realidades espirituales.

III. LA COMIDA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. El comportamiento de Jesús en el terreno alimenticio no fue distinto del que seguía el mundo judío en que vivió. Pero se apartó de él debido a su radicalidad, por la que afirmó, precisamente en el contexto de las comidas celebradas en común, aquellos valores de convivencia y de solidaridad que la comida evocaba en el ámbito de sus compatriotas. Al mismo tiempo, Jesús anunció que Dios estaba a punto de cumplir la promesa hecha a su pueblo de darle, en el contexto de la renovación final de todas las cosas, una comida abundante y segura, ofreciendo en la última cena la realización anticipada de esta promesa. Los primeros cristianos, siguiendo la orientación dada por el maestro, se fueron apartando progresivamente de las prácticas judías e hicieron consistir su profesión de fe únicamente en la adhesión a Cristo y a su mensaje.

1. LA COMIDA EN LA VIDA Y EN EL MENSAJE DE JESÚS. La posición de Jesús respecto al alimento es doble: por una parte reafirma con la mayor decisión la necesidad de compartir la propia comida con los que carecen de ella; por otra, aprovecha la ocasión de las comidas hechas con la gente más diversa para dar importantes enseñanzas sobre la salvación que ha venido a traer.

a) *La solidaridad en la comida.* Frente al problema de la comida Jesús asume una actitud que está plenamente en sintonía con la de la tradición bíblica. En primer lugar, condena la excesiva preocupación por la comida. Cuando el tentador le dice que convierta las piedras en pan, responde que no sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que salga de la boca de Dios (Mt 4,4; Lc 4,4; cf Dt 8,3); más tarde recomienda a sus discípulos que no se afanen por lo que tengan que comer o que beber, ya que Dios conoce lo que ellos necesitan y está dispuesto a dárselo, con tal que ellos busquen ante todo el reino de Dios y su justicia (Mt 6,25-34; cf Lc 12,22-31). Cuando Marta se muestra preocupada por servirle la comida, Jesús indica que prefiere a María, que, sentada a sus pies, escucha su palabra (Lc 10,38-42). Así pues, la comida representa para Jesús un problema de carácter más bien marginal, que puede fácilmente resolverse una vez que se han establecido relaciones correctas con Dios y con el prójimo.

El problema del alimento no sólo debe ser relativizado, sino que ha de abordarse con un profundo deseo de compartir. Es éste un tema característico del evangelio de Lucas. Lucas señala cómo ya el Bautista había prescrito a los que acudían a bautizarse que dieran parte de su comida a los que no tenían (Lc 3,11). A fin de favorecer una verdadera participación con todos, Jesús ordena a sus discípulos, en el momento de enviarlos a misión, que no lleven consigo pan (Lc 9,3; cf Mc 6,8) y que coman de todo lo que se les ofrezca (Lc 10,7). A los fariseos, preocupados de la pureza ritual de los platos y de las copas, Jesús les aconseja: "Dad limosna de lo de dentro, y lo tendréis todo limpio" (Lc 11,41). Invitado a la mesa por un fariseo, Jesús enseña a ocupar los últimos puestos (Lc 14,7-11) y a invitar a cenar a aquellos que no pueden corresponder (Lc 14,12-14). Finalmente, con la parábola del rico que, después de haber acumulado alimentos en cantidad, muere de repente (Lc 12,16-21) y con la del rico epulón (Lc 16,19-31), Jesús condena la codicia de los que no saben compartir su comida con los necesitados.

En caso de conflicto entre las normas religiosas y las necesidades esenciales del hombre, Jesús escoge en favor de estas últimas. Cuando los fariseos acusan a sus discípulos de coger espigas en día de sábado, Jesús los defiende refiriéndose al ejemplo de David, que, en caso de necesidad, comió los panes de la ofrenda reservada a los sacerdotes (Mc 2,23-28 par). La misma libertad demuestra cuando justifica a los discípulos que no practican las abluciones prescritas antes de las comidas, y declara que todos los alimentos son puros (Mc 7,14-19; cf Mt 15,12-17). Aunque históricamente parece poco probable que el mismo Jesús tomara una posición tan explícita, está claro, sin embargo, que él puso sus premisas al situar en el amor, y no en las prácticas exteriores, el criterio de unas rectas relaciones con Dios. En efecto, él mismo afirma que en el juicio final tendrá en cuenta la misericordia, que se expresa, entre otras cosas, en saber compartir el propio pan con los hambrientos (Mt 25,35; cf Rom 12,20).

En este contexto es fácil comprender el escaso interés de Jesús por el ayuno, que se había hecho muchas veces una práctica ascética meramente formalista. Interpelado sobre este punto, Jesús afirma que sus discípulos no están obligados a ayunar, desde el momento en que el esposo se encuentra entre ellos; volverán a ayunar cuando se les quite el esposo (Mc 2,18-19 par). En realidad, el mismo Jesús ayunó (Mt 4,2; Lc 4,2) y recomendó el ayuno como medio para reforzar la oración (Mt 17,1; cf He 13,3; 14,23), pero exigió que no se convirtiera en motivo de ostentación (Mt 6,16-18).

De todos estos textos se deduce con claridad que para Jesús carece de importancia el comer o el no comer, o el comer unos alimentos en vez de otros; lo que importa es la capacidad de compartir la propia comida con los demás, de forma que se cree aquella solidaridad que es la señal inequívoca de que se acerca el reino de Dios.

b) *Jesús comparte la comida de la gente*. En el contexto de su enseñanza sobre la necesidad de compartir la comida adquiere un nuevo significado la participación de Jesús en las comidas de la gente más diversa. Los evangelios recuerdan sólo algunos episodios, pero es probable que fuese habitual para Jesús aceptar las invitaciones a la mesa que se le hacían. La verdad es que lo acusaron de ser un comilón y un bebedor, en contraste con Juan Bautista (Mt 11,18-19; cf Lc 7,33-34), que era más bien conocido por su austeridad de vida (cf Mc 1,6; Mt 3,4; 11,18).

Además de un ejemplo de compartir, las comidas de Jesús, cuyo recuerdo nos han conservado los evangelios, sirven de ocasión para algunas de sus enseñanzas más importantes. En el banquete en casa de Leví, la presencia de los publicanos y de los pecadores le dio a Jesús la ocasión de proclamar: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 par). Mientras está sentado a la mesa con uno de los jefes de los fariseos, Jesús cura a un hidrópico, mostrando de esta manera que el sábado tiene que dedicarse a las obras del amor fraterno (Lc 14,1-6).

La invitación a comer en casa de Zaqueo fue provocada por Jesús para que se convirtiera y restituyera lo mal adquirido y pudiera demostrarse de esta manera que "el hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,1-10). En un banquete de bodas Jesús transformó el agua en vino, demostrando así, mediante un gesto de amor y de solidaridad, que la salvación escatológica está ya a disposición de todos

los hombres (Jn 2,1-11). Antes de la pasión, Jesús recibe en Betania, durante un banquete, la unción que figura de antemano su muerte y su sepultura (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Jn 12,1-11); Lucas había hecho de esta escena el marco de un gesto de perdón de una pecadora arrepentida (Lc 7,36-50). También después de su ↗ resurrección Jesús se manifestó a sus discípulos sentándose con ellos a la mesa (Lc 24,30.42-43; Jn 21,13; He 1,4; 10,41); es ésta una señal de que la comunión con ellos, que había comenzado durante su vida terrena, está destinada a continuar y a profundizarse cada vez más.

El hecho de que Jesús aproveche precisamente la ocasión de estas comidas con la gente para dar algunas de sus enseñanzas más importantes no es casual. Efectivamente, se da una relación muy estrecha entre lo que la comida significa y la salvación anunciada por Jesús, en cuanto que las dos suponen una profunda reconciliación entre las personas como consecuencia y como signo de la reconciliación con Dios.

2. LA COMIDA QUE DA JESÚS. La presencia de Jesús en las comidas de la gente, junto con sus enseñanzas sobre la necesidad de compartir con los demás, prepara e introduce otro tema particularmente significativo, a saber: el del banquete escatológico, cuya realización inminente es anunciada por Jesús y anticipada por él en el banquete eucarístico.

a) *El banquete escatológico.* En el himno de María se exalta a Dios como aquel que "ha colmado de bienes a los hambrientos y despedido a los ricos con las manos vacías" (Lc 1,53). Esta profesión de fe prepara el anuncio programático de Jesús: "Dichosos los que ahora tenéis hambre, pues seréis hartos" (Lc 6,21), a lo que corresponde la amenaza: "¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!" (Lc 6,25). Con estas palabras Jesús anuncia la inminente realización de las profecías relativas al bienestar de los últimos tiempos, al que están admitidos solamente aquellos que, en virtud de su fidelidad a Dios, han aceptado unas condiciones de inseguridad y de pobreza en esta vida.

La idea según la cual la fase final del reino tomará el aspecto de un banquete preparado por Dios para los justos aparece varias veces en las palabras de Jesús. Está ya presente en la frase de Jesús sobre los invitados a las bodas, que no pueden ayunar mientras está con ellos el esposo (Mc 2,19 par). Este mismo concepto es el que se enuncia en la parábola del banquete nupcial, en el que no quieren participar los primeros invitados, dejando su sitio a otros que habían sido excluidos al principio (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24); se encuentra también una alusión al banquete final en la parábola del hijo pródigo, para quien el padre prepara un banquete en el que el hermano mayor se niega a participar (Lc 15,23.28). Finalmente, Jesús presenta expresamente el reino de Dios como un gran banquete, en el que toman parte los paganos junto con Abrahán, Isaac y Jacob, mientras que los hijos del reino, esto es, los judíos incrédulos, quedan excluidos de él (Mt 8,11; Lc 13,28-29); de nada les sirve haber comido y bebido delante de Jesús durante su vida terrena (Lc 13,26), ya que la solidaridad con él, expresada en las comidas celebradas juntamente, ha sido solamente externa y momentánea por su culpa.

Pero es sobre todo en la multiplicación de los panes donde Jesús se revela como aquel que, en cuanto invitado de Dios, organiza para su pueblo el banquete de los últimos tiempos. Este milagro se sitúa dentro de una sección que, por sus numero-

sas referencias al pan, es llamada "sección de los panes" (Mc 6,33-8,26). En el centro de la misma, en el episodio de la mujer siro-fenicia, el "pan de los hijos" que no debe tirarse a los perros aparece como el símbolo de la salvación traída por Jesús (Mc 7,27-28). El gesto de Jesús, que en dos ocasiones sacia el hambre de la multitud, asume de esta manera una clara significación simbólica: la salvación final, prefigurada en el maná y relacionada frecuentemente con la abundancia de comida, se pone ahora a disposición no solamente de los judíos (Mc 6,37-44), sino también de los paganos (Mc 8,1-9). Leída en esta perspectiva, la multiplicación de los panes se relaciona espontáneamente con la última cena de Jesús, a la que aluden igualmente los gestos realizados por él antes de distribuir los panes entre la gente. En realidad, también en la sección de los panes el evangelista quiere hacernos comprender que el verdadero pan, el único que los discípulos habían llevado consigo en la barca (Mc 8,14) es Jesús.

b) *La cena del Señor.* En el trasfondo de las esperanzas escatológicas de Israel, a las que Jesús había hecho amplias referencias, asume su verdadero significado la última cena que celebró con sus discípulos (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19-20). Con las palabras pronunciadas sobre el cáliz, Jesús se presenta como el mediador de la nueva alianza, que se ofrece a sí mismo como la comida que restablece las relaciones con Dios interrumpidas por el pecado. Él puede hacerlo porque el pan partido y el vino derramado en el cáliz representan eficazmente su muerte, entendida como la expresión más radical del amor de Dios a los hombres. Éstos, a su vez, al comer el cuerpo y al beber la sangre del Señor se adhieren plenamente a él y quedan envueltos en su relación amorosa con el Padre.

El contexto pascual de la cena nos hace comprender que en el pan y en el vino que nos da Jesús, en cuanto que representan y contienen realmente su cuerpo crucificado y su sangre derramada, se lleva a cabo la liberación definitiva de la que la pascua hebrea era una simple prefiguración. Finalmente, hay que señalar la referencia explícita al banquete escatológico que contienen las últimas palabras de Jesús: "Os aseguro que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que beba un vino nuevo en el reino de Dios" (Mc 14,25 par; cf Lc 22,30).

El tema de la / eucaristía ocupa un amplio espacio en el evangelio de Juan. Este evangelista presenta la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15) en una clave más marcadamente eucarística. Después de relatarla, contiene un largo discurso, en el que Jesús se presenta como la sabiduría de Dios, que se da a sí misma en alimento a la humanidad, para conducirla hasta el encuentro pleno y definitivo con Dios (Jn 6,26-58). En cuanto pan vivo que ha bajado del cielo, Jesús realiza de forma plena el milagro del maná (vv. 49-50) y da la vida eterna a todos aquellos que, por haber creído en él, coman su carne y beban su sangre (v. 54).

Encontramos un desarrollo ulterior del tema eucarístico en las cartas de Pablo. Pablo nos presenta a Jesús como el verdadero cordero pascual (1Cor 5,7); retrospectivamente ve en la comida y en la bebida que Dios concedió a su pueblo en el desierto un tipo del pan y del vino eucarísticos (1Cor 10,3-4). Además subraya no solamente la comunión que se crea, por analogía de lo que sucede en los banquetes sacrificiales judíos, entre todos los que participan de la cena y el Señor, sino también la unidad que se establece entre ellos: "Puesto que

sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,17).

Finalmente, Pablo pone de relieve cómo esta unidad tiene que traducirse en una actitud concreta de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, solidaridad que encuentra su expresión más significativa en el hecho de compartir la misma comida con ocasión de la celebración que acompaña a la cena del Señor (1Cor 11,17-34). También en los Hechos de los Apóstoles la eucaristía, de la que se habla cuando se describe la vida de la comunidad, se presenta como un signo de la comunión que el Espíritu realiza entre todos sus miembros (He 2,42-47). Este aspecto queda igualmente señalado en la expresión "partir el pan" con que se designa a la eucaristía (He 2,46; 20,7).

A través del pan y del vino eucarísticos el cristiano aprende a ver además en su alimento cotidiano un don de Dios, que anticipa en el día de hoy el don pleno de los últimos tiempos, y que por tanto tiene que ser compartido con los hermanos. En esta perspectiva la súplica del *Padrenuestro:* "Danos hoy nuestro pan de cada día" (Mt 6,11; Lc 11,3), aparece no sólo como una petición de pan material, sino más bien como la expresión del deseo de poder saborear ya actualmente el pan del reino con ocasión del banquete eucarístico y en todos los demás momentos en que los hermanos comparten el mismo pan.

3. PROBLEMAS ALIMENTICIOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA. La Iglesia primitiva, en su esfuerzo por inspirar en el mensaje de Cristo todos los sectores de la propia vida, tuvo que chocar muy pronto con dos graves problemas: el de las prescripciones alimenticias de los judíos y el de las carnes sacrificadas a los ídolos.

a) *Las prescripciones alimenticias judías.* La libertad de Jesús respecto a las prácticas judías suponía ya su superación y su abolición. A pesar de ello, la primera comunidad cristiana tardó cierto tiempo en tomar plenamente conciencia de este hecho. Según los Hechos de los Apóstoles, el paso decisivo en este sentido lo dio Pedro, ante el que se presentaron en una visión animales impuros de varias clases, recibiendo la orden de matarlos y de alimentarse con sus carnes (He 10,9-16; cf 11,5-10). Pedro comprende de esta manera que las prescripciones alimenticias han quedado superadas y que ningún hombre puede ser considerado impuro en virtud de los alimentos que coma (He 10,28).

La experiencia que había realizado Pedro inspiró la decisión de la asamblea de Jerusalén, que dispensa a los paganos convertidos de la obligación de observar las prescripciones mosaicas (He 15,10.19); de esta manera la Iglesia naciente evita el peligro de convertirse en una secta judía y se abre a la evangelización del mundo grecorromano. Pero no faltaron dudas y recelos, incluso después de este paso decisivo. Pablo recuerda la conducta ambigua de Pedro en Antioquía (Gál 2,12-13) y toma francamente posición contra los intentos realizados por algunos predicadores judaizantes de atraer de nuevo a las comunidades fundadas por él a las prácticas judías. A esta intención suya se refiere expresamente una de las frases más fuertes utilizadas por el apóstol: "Su fin será la perdición, su dios es su vientre, su gloria lo que los deshonra y tienen puesto su corazón en las cosas de la tierra" (Flp 3,19).

Un nuevo interés por las prácticas judías se encuentra de nuevo, finalmente, en el contexto de las primeras herejías con fondo gnóstico. El autor de la carta a los Colosenses exhorta vivamente a sus lectores a que no se

dejen imponer nada en cuestión de comidas y de bebidas (Col 2,16) y a que no se sometan a prescripciones tales como "no tomes, no gustes, no toques" (Col 2,20-22), ya que se trata únicamente de preceptos y de enseñanzas humanas (cf 1Tim 4,3; Heb 9,10; 13,9).

A través de un largo camino, lleno de dificultades, la Iglesia llegó de este modo a darse cuenta de que todo lo que se había convertido durante el destierro en una de las formas más importantes de profesar la propia fe en el Dios único representaba ahora, a la luz de la novedad de Cristo, un obstáculo para el encuentro pleno con Dios, que se lleva a cabo solamente mediante la fe en aquel al que ha enviado.

b) *Las carnes sacrificadas a los ídolos*. La asamblea de Jerusalén, aunque reconoció que no había que imponer a los paganos convertidos al cristianismo las prescripciones alimenticias de los judíos, había establecido, sin embargo, que también ellos, para no herir demasiado la sensibilidad de los judeo-cristianos, se abstuviesen de las carnes sacrificadas a los ídolos y de la sangre (He 15,20). El problema de las carnes sacrificadas a los ídolos se planteaba especialmente en los ambientes grecorromanos, en donde los cristianos podían verse incitados a comer de esas carnes no sólo en los banquetes que seguían a las ceremonias sacrificiales, sino incluso en casa de sus amigos; a veces hasta podían comprar ellos mismos de forma inadvertida en los mercados.

La solución restrictiva que se dio en la asamblea de Jerusalén no debió de ser resolutiva, y quizá ni siquiera llegaron a conocerla las comunidades de Grecia. De este modo se explican los contrastes que surgieron en la comunidad de Corinto entre los fuertes, dispuestos a una solución más liberal, y los débiles, sostenedores de una posición más rígida. Frente a esta compleja situación, Pablo afirma que en teoría, desde el momento que no existen los dioses, la carne que se les sacrifica no se distingue de cualquier otro tipo de carne, y que por tanto puede ser consumida sin ningún escrúpulo (1Cor 8,4-6). Pero en la práctica exige que los fieles se abstengan de los banquetes sacrificiales paganos por el peligro lógico de idolatría, aparte del peligro de escandalizar a los demás (8,10-11; 10,14-22); en las demás ocasiones permite que se coma la carne sacrificada a los ídolos, con tal que eso no constituya ocasión de escándalo para los hermanos más débiles (10,25-28).

Esta misma es la solución que Pablo propone también a la comunidad de Roma (Rom 14,1-23), a la que hace notar que "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14,17; cf 1Cor 8,8). En esta breve frase está contenido todo el pensamiento del apóstol: lo que importa delante de Dios no es lo que se come o se bebe, sino más bien el amor fraterno, en el que tienen que inspirarse todas las opciones del creyente.

4. SÍMBOLOS DE CARÁCTER ALIMENTICIO. También en el NT los usos y costumbres alimenticios han dado origen a numerosos / símbolos. Entre ellos corresponde un sitio particular ciertamente a los símbolos eucarísticos, pero existen además otros no menos significativos.

Entre los gestos que se refieren a la preparación de la comida, la siembra y la siega son utilizadas por Jesús en sus parábolas de crecimiento como símbolo, respectivamente, de los comienzos humildes y escondidos del reino de Dios y de su fase final y gloriosa (Mc 4,1-9.26-32; Mt 13,3-9.24-32). La siembra, en cuanto que supone una muerte de la que se deriva

una vida nueva, se convierte en el símbolo de la muerte de Jesús, de la que brota una vida nueva para toda la humanidad (Jn 12,24). Para Pablo, por el contrario, la siembra, en cuanto que causa la transformación de la semilla en planta, se convierte en símbolo del cambio que experimenta el cuerpo en el momento de la resurrección (1Cor 15,36-38). La siega puede indicar el juicio final en su doble aspecto de condenación (Mt 3,11-12; Lc 3,17) y de salvación (Mt 9,37-38; 13,37-43; Lc 10,2; Jn 4,35-38).

El hambre y la sed, características de los pobres, a los que Jesús proclama bienaventurados (Lc 6,21), se convierten en Mateo en símbolo del empeño en la búsqueda de la justicia (Mt 5,6). En la sed y en el hambre físicas capta Juan la necesidad de la verdadera bebida y de la verdadera comida, que sólo Jesús puede dar (Jn 4,13-15; 6,5.35; 7,37). La sed es en algunas ocasiones el símbolo del deseo de Dios (Ap 21,6; 22,17). En el episodio de la higuera estéril, el hambre de Jesús indica el deseo de encontrar en su pueblo frutos de justicia (Mc 11,12; Mt 21,18), mientras que su sed en la cruz (Jn 19,28) significa su anhelo de una respuesta de fe por parte de los hombres a su gesto de amor. Paralelamente, el acto de saborear puede tener como objeto la bondad del Señor (1Pe 2,3; cf Sal 34,9), los dones celestiales (Heb 6,4-5) o la muerte (Mc 9,1 par; Heb 2,9).

En el cuarto evangelio la comida es vista por Jesús como símbolo de la voluntad del Padre (Jn 4,34). Para Pablo, el pan ácimo es símbolo de una vida moralmente pura, mientras que la levadura significa el pecado (1Cor 5,6-8). En los evangelios, por el contrario, la levadura, en cuanto que es capaz de hacer fermentar la masa, se convierte en símbolo del reino de los cielos (Mt 13,33). El vino puede ser símbolo de salvación (Mc 2,22 par; Jn 2,1-10), de sufrimiento (Mc 10,38 par; 14,36 par), de seducción (Ap 14,8; 17,4) o, finalmente, de la ira de Dios (Ap 14,10; cf 16,19; 19,15).

El agua puede indicar, bien la vida eterna (Jn 4,10.13-14; cf Ap 7,17; 21,6; 22,1), bien el Espíritu (Jn 7,37-39). La leche simboliza la instrucción elemental que se da a los cristianos (1Cor 3,2; cf Heb 5,12-14), en contraste con la comida sólida, que indica la sabiduría anunciada a los perfectos (cf 1Cor 2,6), o bien la palabra de Dios que hace crecer a los creyentes con vistas a la salvación (1Pe 2,2). La sal puede indicar a los discípulos en cuanto que difunden la enseñanza de Jesús (Mt 5,13), o bien la prueba que purifica a los fieles para hacer de ellos víctimas agradables a Dios (Mc 9,49; cf Lev 2,13) o, finalmente, la fe que los discípulos han de tener para dar testimonio de Cristo (Mc 9,50; cf Lc 14,34).

IV. CONCLUSIÓN. El modo con que la Biblia se enfrenta con el tema de la comida pone fuertemente de relieve la importancia de este elemento fundamental de la existencia humana. Lejos de ceder a tendencias de tipo ascético, la Biblia tiende a mostrar que la salvación misma del hombre no puede absolutamente prescindir de la satisfacción de las necesidades más elementales de la persona humana. Dios mismo ha creado el mundo de tal manera que cada hombre pueda tener una alimentación adecuada y abundante. La falta de comida o su injusta distribución no se derivan de la fatalidad o de una voluntad arbitraria de Dios, sino que son una consecuencia dramática del pecado del hombre. Esto significa que el problema del hambre puede resolverse por los esfuerzos del hombre, al que Dios le dará la gracia necesaria para recuperar la salvación perdida.

En la perspectiva bíblica, sin em-

bargo, está claro que el problema de la comida no puede arrostrarse de forma sectorial, por los individuos aislados o por los grupos a los que pertenecen. En efecto, sólo puede resolverse en un contexto más amplio, que es el de todo un pueblo y, en la situación actual, de toda la colectividad mundial, unida por un profundo sentido de solidaridad y de deseo de compartir. Por eso debe surgir en todos los niveles de convivencia humana la sensibilidad por esos valores que el pueblo de Dios captó en el contexto de la alianza; de esta manera todo el hombre y todos los hombres pueden verse afectados, con su cultura, su mentalidad y sus tradiciones, en una lucha que requiere la unión de todas las fuerzas disponibles.

Finalmente, la Biblia subraya que el problema del hambre sólo se resolverá plenamente en clave escatológica. Esto supone la aceptación de la situación actual, caracterizada por la incompatibilidad de satisfacer todas las exigencias, incluso legítimas, y la capacidad de arrostrar sacrificios y renuncias para que nadie se vea privado de lo esencial. Una distribución más equitativa de la comida, realizada con espíritu de verdadera solidaridad, además de anticipar ya en el hoy las ventajas de un mañana mejor, crearía sus premisas indispensables, dando a un mayor número de personas la posibilidad de desempeñar una función positiva en el terreno del desarrollo.

BIBL.: AA.VV., *Cena del Signore; Fame, sete; Pane*, en *DCBNT*, 224-244; 589-603; 1150-1155; AA.VV., *Alimento*, en *Vocabulario de Teología bíblica* (ed. X. León-Dufour), Herder, Barcelona 1980, 66-68; AA.VV., *La cena del Signore. Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica*, EDB, Bolonia 1983; BEHM J., *brôma, brôsis*, en *GLNT* II, 335-344; EICHRODY W., *Teología del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid 1975; GALBIATI, *L'eucaristia nella Biblia*, Istituto Propaganda Libraria, Milán 1982; GESTEIRA M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983; GHEDDO P., *Il problema della fame. Documenti pontifici*, Ed. PIME, Milán 1965; HELSING A., *La molteplicazione dei pani*, Paideia, Brescia 1970; JEREMIAS J., *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padrenuestro*, Madrid 1974; LÉON-DUFOUR X., *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983; LESÊTRE H., *Nourriture*, en DB IV, 1700-1703; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico*, Cittadella, Asís 1981[4]; PLASTARAS J., *Il Dio dell'esodo*, Marietti, Turín 1977; RAD G. von, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; ID, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1978[4]; VAUX R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976[2].

A. Sacchi

COMUNIDAD

/ **Iglesia II, 5**

COMUNIÓN

/ **Amor III, 4f**

CONFIRMACIÓN

I. PROBLEMÁTICA DE LA CONFIRMACIÓN. La confirmación, lo mismo que el / bautismo, pertenece al orden de las grandes obras de Dios; en ella se renueva algo de sus intervenciones salvíficas. Si el bautismo tiene sus raíces en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, la confirmación se funda en el misterio de la efusión del Espíritu en

pentecostés, que inauguró el tiempo de la Iglesia y la misión de los apóstoles y de los creyentes en el mundo.

Pero hay una diferencia entre el bautismo y la confirmación, y es la siguiente: mientras que el bautismo tiene una existencia y una consistencia bien definidas en la enseñanza del NT, la confirmación es más fluctuante y de contornos menos precisos, faltando incluso un término técnico que indique con exactitud su ámbito, su finalidad, su contenido, los derechos y deberes que confiere dentro de la comunidad de los creyentes [/ Imposición de manos].

Precisamente por esto los diccionarios bíblicos, en general, omiten esta voz, dejando para la teología la tarea de estudiar este problema, dado que ella tiene la ventaja de poder valerse del desarrollo ulterior de la praxis litúrgica, que conoce ya desde hace siglos, tanto en Oriente como en Occidente, el sacramento de la confirmación, llamado también sacramento *crismal,* porque se hacía con la unción del sagrado *crisma* sobre la frente. Más aún; normalmente se la ve unida por una parte con el bautismo, y por otra con la eucaristía; así pues, se trata de los tres momentos característicos de la iniciación cristiana, con una historia de no siempre fácil convivencia entre sí.

II. POSIBLE FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA CONFIRMACIÓN. Sin querer forzar los textos, y sobre todo situando nuestra reflexión en el trasfondo de la presencia múltiple del Espíritu que anima a la Iglesia, intentamos solamente buscar las alusiones, los presupuestos o el verdadero y auténtico fundamento que este sacramento pueda tener en el NT. De esta manera cobrará también mayor seguridad la misma reflexión teológica.

1. SU VINCULACIÓN CON EL ESPÍRITU. Sobre todo el libro de los Hechos nos presenta al / Espíritu Santo como el protagonista de la vida tanto de la Iglesia como de cada cristiano, de la misma manera que el tercer evangelio nos lo presentaba como el protagonista de la vida de Jesús: pensemos en su concepción virginal (Lc 1,35), en su bautismo (Lc 3,21-22), en su vida pública, que se desarrolla bajo el signo del Espíritu (Lc 4,1-2.14-21; etc.).

Pentecostés es la manifestación visible del Espíritu, que hace de los apóstoles, antes cobardes y temerosos, personas valientes y decididas, inaugurando así el tiempo de la Iglesia como tiempo del Espíritu (cf He 2,1-4).

Los signos a través de los cuales se manifiesta el Espíritu son sumamente sugestivos. Pensemos en el "ruido del cielo, como de viento impetuoso" que llenó toda la casa donde estaban los apóstoles y que recuerda la teofanía del Sinaí (cf Éx 19,16-25); el "viento" es uno de los símbolos más antiguos del poder de Dios y corresponde a la raíz misma del término "espíritu" (en hebreo, *rûaḥ).* Las "lenguas de fuego que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos" recuerdan la "columna de fuego" que guiaba a Israel por el desierto en su marcha hacia la tierra prometida, símbolo de la presencia de Yhwh (cf Is 6,5-7). Tenemos, finalmente, el don de las "lenguas", que no encuentra paralelo en el AT, ya que es el signo del carácter universal del nuevo pueblo de Dios, libre ya de toda clase de división de razas, de condición social y hasta de sexo (cf Gál 3,27-28), y en camino hacia la reconstrucción de la unidad plena del género humano, en contraposición a la dispersión que representó en sus tiempos la torre de Babel (cf Gén 11,1-9).

A partir de entonces será siempre el Espíritu el que con nuevas intervenciones caracterizará las nuevas

etapas de expansión de la Iglesia; así ocurrirá en el episodio de la conversión de Cornelio y de su familia, que el mismo Pedro equipara al acontecimiento de pentecostés (He 10,44-47; 11,15-17; 15,7-9). Así ocurrirá con ocasión de la predicación a los samaritanos y en el choque con Simón Mago, que solicita poder comprar el Espíritu con dinero (He 8,14-25).

Lo que importa en estos hechos es que el Espíritu *continúa* siendo dado a los creyentes en condiciones siempre nuevas; esto significa que pentecostés inauguró el tiempo del Espíritu, pero sin agotarlo, por así decirlo. Fue sólo el comienzo de todos los pentecostés sucesivos de la Iglesia.

2. ¿UN RITO DISTINTO DEL BAUTISMO? Pero hay otra cosa que importa observar, a saber: que el don del Espíritu no se identifica con el sacramento del bautismo, a pesar de que tiene mucho que ver con él.

En este sentido son significativos dos episodios que nos refieren los Hechos de los Apóstoles. El primero es aquel al que ya nos hemos referido: el anuncio del evangelio en Samaría, después de la persecución que tuvo lugar en tiempos de Esteban. Habiendo predicado el diácono Felipe el evangelio en aquella región, tuvo un éxito tan grande que mucha gente creyó y se hizo bautizar; entre ellos estaba el mago Simón (cf He 8,5-13).

Conocido el hecho en Jerusalén, los apóstoles, quizá para controlar mejor la situación, "les enviaron a Pedro y a Juan; llegaron y oraron por los samaritanos, para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había bajado sobre ninguno de ellos, y sólo habían recibido el bautismo en el nombre de Jesús, el Señor. Entonces les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,14-17). En este momento es cuando interviene Simón Mago con su indecorosa solicitud de comprar con dinero el poder de dar el Espíritu Santo (He 8,18-25).

Lo que más nos interesa subrayar es la clara distinción que hace este texto entre el bautismo que había recibido ya aquel grupo de cristianos por obra de Felipe, como consecuencia de su adhesión al evangelio, y un rito posterior, integrado por gestos y oraciones, que confiere el don del Espíritu, como si el bautismo no fuera más que la etapa inicial de un itinerario más largo para llegar a ser plenamente discípulos de Cristo: "Llegaron y oraron por los samaritanos para que recibieran el Espíritu Santo... Entonces les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,15-17). También el hecho de que fueran sólo los apóstoles los que impusieran las manos debería significar algo muy importante, que lógicamente completa, confirmándolo, lo que ya expresaba de suyo el bautismo. Quizá haya en este rito ulterior un deseo o una voluntad de ligar entre sí, con la fuerza del Espíritu, a las diversas Iglesias que se iban creando entre tanto.

Si no estamos equivocados, es aquí donde deberíamos ver las primeras huellas de un sacramento distinto del bautismo, aunque íntimamente unido a él, que debía insertar más profundamente en la comunidad, con el compromiso de manifestar también hacia fuera la misteriosa presencia del Espíritu.

El otro episodio, igualmente significativo en este sentido, es el que nos narra también el libro de los Hechos. Cuando Pablo, durante el tercer viaje, llega a Éfeso, encuentra algunos discípulos, a los que pregunta si habían "recibido el Espíritu Santo" en el momento de llegar a la fe. La respuesta fue sorprendente: "Ni siquiera hemos oído decir que haya Espíritu Santo". En efecto, no habían recibido más que el bautismo de Juan. Entonces Pablo se puso a catequizarles, y

ellos "se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo les impuso las manos descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar. Eran en total unas doce personas" (He 19,1-7).

También aquí tenemos con claridad dos ritos distintos: el bautismo ("se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor") y la posterior "imposición de manos" con la colación del Espíritu por obra del apóstol. Se describen aquí expresamente las manifestaciones a través de las cuales se hacía visible la obra del Espíritu: el "hablar en lenguas" y el "profetizar". Prescindiendo de cuál fuera su íntima naturaleza, que no resulta fácil descifrar, estos dones tenían que tender a la dilatación del anuncio evangélico; por consiguiente, se trataba de *algo que se daba, no ya sólo para el* individuo, sino para el bien de toda la comunidad. Es más o menos lo que Juan en su lenguaje llama "testimonio" *(martyría).*

Así pues, queda plenamente fundada la convicción que se deriva de los dos hechos recordados: al lado del bautismo, la Iglesia apostólica parece conocer otro sacramento, que confería el Espíritu, el cual se manifestaba sobre todo en el "hablar en lenguas" y en el "profetizar", es decir, en la fuerza del anuncio y del testimonio hacia los de fuera.

3. RELACIONES CON LA PNEUMATOLOGÍA PAULINA. Además del libro de los Hechos, es muy interesante en este sentido la doctrina de Pablo, no sólo por la fuerte acentuación pneumatológica, sino también por una especie de relación que él parece establecer entre el Espíritu Santo y la iniciación cristiana en general. Es sobre todo esta relación la que ahora nos interesa analizar, aunque colocándola en el trasfondo de la pneumatología paulina general.

Ya nuestra filiación adoptiva, que es producida por el bautismo, está garantizada por la presencia en nosotros del Espíritu: "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" (Gál 4,4-6; cf Rom 8,15). A pesar de que está íntimamente vinculado al bautismo, el Espíritu no parece identificarse con él como efecto suyo, ya que viene como para dar testimonio del mismo.

De todas formas, más que distinguir o separar, Pablo intenta unir: el dinamismo salvífico no está hecho de compartimientos estancos. Esto mismo aparece también en el pasaje siguiente. "Habéis sido lavados, consagrados y justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1Cor *6,11). Las referencias al bautismo son* explícitas ("habéis sido lavados"); pero todo está abierto a la obra del "Espíritu de nuestro Dios", que no está ciertamente bloqueado en su actuación, sino que tiende a configurar con él a todos los que se fían de su obra; en este terreno se puede llevar a cabo todo aquel perfeccionamiento que la liturgia y la teología posterior han atribuido a la confirmación.

4. LA CONFIRMACIÓN COMO CONCESIÓN DEL SELLO DEL ESPÍRITU. Este proceso de configuración con la presencia interior del Espíritu está expresado en san Pablo mediante el verbo *sphraghízein,* "sellar", y el sustantivo *sphraghís,* "sello", referidos normalmente a la obra de plasmación del Espíritu.

Al hablar del proyecto misterioso de Dios, que desde la eternidad nos ha escogido en Cristo, tanto a los judíos como a los paganos, Pablo continúa de este modo: "También vosotros los (paganos) que habéis escuchado la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación, en el

que habéis creído, habéis sido sellados con el Espíritu Santo prometido, el cual es garantía de vuestra herencia, para la plena liberación del pueblo de Dios y alabanza de su gloria" (Ef 1,11-14).

El sello del Espíritu se deriva indudablemente del don de la fe y se refiere también al bautismo; pero dada la amplitud de su acción, que se extiende hasta la "redención completa" de aquellos que Dios ha adquirido para sí, es decir, hasta la resurrección final, de la que el Espíritu constituye ya una prenda y un anticipo, no puede menos de aludir a otras intervenciones sucesivas de su operación transformativa. Recibir el sello de alguien significa pertenecerle y también realizar acciones dignas de esta pertenencia. Precisamente por esta amplitud de intervenciones del Espíritu *pensamos que el sello del Espíritu* es más amplio que aquella asimilación inicial a Cristo que realiza en nosotros el bautismo.

A todo esto nos remite igualmente otro versículo de la carta a los Efesios en su parte exhortativa: "No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, que os ha marcado con su sello para distinguiros el día de la liberación" (Ef 4,30). La "tristeza" que se puede causar al Espíritu es aquí sobre todo la de la división de los cristianos entre sí; así pues, el "sello" del Espíritu no plasma únicamente a los individuos, sino a la misma comunidad, para que se haga auténtico "cuerpo de Cristo".

A este poder del Espíritu para plasmar la Iglesia se refiere también el siguiente pasaje, en el que san Pablo desarrolla precisamente el tema de la Iglesia como "cuerpo de Cristo": "Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, forman un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido del mismo Espíritu" (1Cor 12,12-13).

Tenemos aquí dos expresiones que tienen como término de referencia al Espíritu en orden a la unidad del cuerpo de Cristo, que es la / Iglesia: "Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu... Y todos hemos bebido del mismo Espíritu". La segunda expresión es ciertamente más fuerte que la primera, ya que designa una especie de embriaguez, que, a nuestro juicio, no puede reducirse al bautismo. Por eso mismo se debe tratar de una ulterior consagración al Espíritu (el verbo está en pasado: lit., *"fuimos abrevados"),* que podría corresponder precisamente a nuestra confirmación, la cual se presentaría de esta manera como la manifestación más rica y más elocuente del Espíritu, a *semejanza de lo que ya hemos visto* en el libro de los Hechos (hablar en lenguas, etc.).

Finalmente, me gustaría citar otro pasaje de Pablo muy parecido, en su lenguaje y en su contenido, a Ef 1,12-13. Después de rechazar toda insinuación sobre cierta doblez en su manera de obrar, Pablo declara a los cristianos de Corinto que es la fuerza misma del Espíritu la que le impide semejante oscilación en su actitud: "Dios es el que a nosotros y a vosotros nos mantiene firmes en Cristo y nos ha consagrado. Él nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones el Espíritu como prenda de salvación" (1Cor 1,21-22).

Podríamos pensar aquí en el "munus" apostólico, conferido a Pablo con toda la abundancia de dones del Espíritu; y en parte esto es sin duda verdad. Pero precisamente la primera expresión ("Dios es el que a nosotros *y a vosotros* nos mantiene firmes") remite, a nuestro juicio, a una experiencia que el apóstol comparte junto con sus cristianos. Además de haber sido "ungido" *(jrísas),* ha reci-

bido el "sello" *(sphraghisámenos)*, teniendo además la "prenda" del Espíritu, que lo convierte ya en ciudadano de la ciudad futura.

Se da aquí realmente toda la gama de las operaciones del Espíritu: desde la primera unción bautismal hasta la concesión de su sello, que designa ya al cristiano como "propiedad" especial de Dios, el cual exige, por tanto, que realice las obras de la sinceridad y de la verdad de manera digna del Espíritu. Se trata una vez más del tema del "testimonio", que es típico del sacramento de la madurez cristiana.

III. CONCLUSIÓN. Para concluir, podemos decir que el NT ofrece motivaciones no gratuitas del sacramento de la confirmación, en las que se expresa de la forma más elocuente la manifestación del Espíritu. Aun dentro de la plasmación interior que hace del cristiano, llevando a su madurez la potencialidad del bautismo, el Espíritu tiende sobre todo a dar fuerza en orden a un "testimonio" más convincente dentro de la Iglesia para plasmarla mejor, sobre todo con el florecimiento de los innumerables carismas, y, fuera de la Iglesia, para luchar contra el mundo.

El "sello" con que nos marca el Espíritu no es un signo invisible, que haya que custodiar celosamente en el corazón, sino que hay que manifestarlo a los demás para señalar nuestra pertenencia a Cristo.

Si las cosas son así, cabe preguntarse si la adolescencia es el tiempo más adecuado para recibir la confirmación. Las intuiciones bíblicas necesitan traducirse en praxis pastoral.

BIBL.: ADLER A., *Taufe und Handauflegung. Eine exegetische-teologische Untersuchung von Apg. 8,14-17,* Münster 1951; BARRAL-BARON N., *Renouveau de la Confirmation,* Cerf, París 1983; BOROBIO D., *Sacramentos en comunidad,* DDB, Bilbao 1984, 82-105; BOTTE B., *Le vocabulaire ancien de la Confirmation,* en "La Maison Dieu" 54 (1958) 5-22; BRAUN F.M., *Le don de Dieu et l'initiation chrétienne,* en "NRT" 86 (1964) 1025-1048; CAPRIOLI A., *Saggio bibliografico sulla confermazione nelle ricerche storico-teologiche dal 1946 al 1973,* en "La Scuola cattolica" 103 (1975) 645-656; DACQUINO, P., *Battesimo e Cresima,* Elle Di Ci, Turín 1970; DALBESIO A., *Il Sigillo dello Spirito secondo Paolo,* en "Parole di vita" 1 (1974); FRANEDI G. (ed.), *I simboli dell'iniziazione cristiana,* Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1983; FERRARO G., *Il dono dello Spirito,* en "La Civiltà Cattolica" 130 (1979) 348-361; FITZER G., *sfraghís, sfraghízō,* en *GLNT* XIII, 1981, 379-418; RUFFINI, *Il Battesimo nello Spirito,* Marietti, Turín 1975.

S. Cipriani

CORINTIOS (Primera carta a los)

SUMARIO: I. *Introducción:* La situación de Corinto, la ocasión y la fecha de la carta. II. *La estructura literaria.* III. *La temática teológica:* 1. El lenguaje de la cruz y la sabiduría cristiana; 2. La "hinchazón" de los corintios en la aplicación de la ley del Espíritu; 3. La teología de la corporeidad: *a)* El matrimonio, *b)* La virginidad, *c)* Las carnes inmoladas a los ídolos y la superación completa de la idolatría; 4. La vida concreta de la Iglesia: *a)* La cena, *b)* Los carismas, *c)* La resurrección de Cristo y la de los cristianos.

I. INTRODUCCIÓN. LA SITUACIÓN DE CORINTO, LA OCASIÓN Y LA FECHA DE LA CARTA. Pablo llegó a Corinto en su segundo viaje misional por el año 51, procedente de Atenas. Le impresionó la ciudad (cf 1Cor 2,3). Fundada de nuevo por Julio César el año 44 a.C., se había desarrollado rápidamente y había adquirido grandes proporciones, hasta llegar a ser la capital de la provincia romana de Acaya. Con sus dos puertos constituía un centro comercial floreciente. Todavía hoy lo podemos comprobar por las ruinas que quedan de los edificios de entonces: la ciudad

estaba rodeada de murallas, tenía un teatro, una *agorá* amplia con el *bêma,* la "tribuna judicial" del procónsul romano, en el centro. En el monte que dominaba la ciudad estaba el templo de Afrodita, en donde —como solía suceder en las ciudades griegas— se practicaba la prostitución sagrada. Y Corinto tenía fama en la antigüedad de ofrecer una vida fácil y licenciosa.

Situada como estaba en la encrucijada entre Oriente y Occidente, la ciudad se mostraba sensible a las aportaciones culturales más diversas. No queda el recuerdo de escuelas filosóficas de prestigio, que quizá nunca existieron; pero los corintios eran sensibles a las influencias culturales de todo tipo, incluso las filosóficas. Aunque no fue exactamente la cuna de la gnosis, este movimiento cultural sincretista debió de actuar allí de forma bastante eficaz. La ciudad debía gozar de cierto bienestar, aunque no faltaban categorías de personas muy necesitadas.

¿Cómo anunciar el evangelio en una ciudad de este género? Pablo, al principio, se sintió realmente perplejo. Luego, siguiendo el esquema habitual de dirigirse primero a los judíos y a los simpatizantes del judaísmo, comenzó a hablar en la sinagoga. No obtuvo un éxito estrepitoso; pero tampoco fue un fracaso, ya que Crispo, el responsable de la sinagoga, aceptó el anuncio del evangelio y se hizo cristiano. Luego Pablo se dirigió a los paganos, y el éxito positivo superó sus mejores esperanzas. Se formó una comunidad numerosa y viva, constituida en gran parte por gente sencilla y pobre, pero muy bien dispuesta, abierta y sensible a los valores cristianos. Pablo se dedicó a la consolidación de esta comunidad durante casi un año y medio.

Al principio de su tercer viaje apostólico se entretuvo largo tiempo en Éfeso. Desde allí, dada la relativa cercanía de Corinto y sobre todo la frecuencia de los intercambios comerciales, pudo seguir la vida de la comunidad. Desde Éfeso Pablo escribió al menos dos cartas a Corinto. Se conserva sólo una, la segunda en orden absoluto, que corresponde a la primera a los Corintios de nuestra denominación actual.

La ocasión que decidió a Pablo a escribir la primera carta a los Corintios fue una serie de informaciones que le habían llegado a Éfeso a través de "los de Cloe" (1Cor 1,11). Se habían presentado en la comunidad ciertas situaciones chocantes que exigían una intervención decidida. Al mismo tiempo le llegaron, no sabemos exactamente por qué medio, una serie de preguntas escritas, contenidas en una carta que le había enviado la comunidad. Entonces Pabló tomó enseguida la pluma para contestar. Estamos alrededor del año 55.

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Al utilizar, en 1Cor 7,1, la expresión "sobre lo que me habéis escrito", Pablo se refiere a las preguntas que le habían planteado los corintios. Esto ha hecho pensar que la carta puede dividirse en dos partes: en la primera, hasta el capítulo 7, Pablo trataría algunos problemas concretos sobre los que le habían informado; en la segunda, desde el capítulo 7, respondería a las preguntas. Pero esta división no parece adecuada. Pablo, de hecho, se ocupa de problemas concretos también después del capítulo 7. Además, la carta presenta una variedad exuberante de temas y de situaciones que a más de uno le ha parecido heterogénea. Se ha hablado (Hurd, Schmithals) de un cierto número de cartas, al menos seis, que luego habrían sido recogidas en una sola.

Pero la variedad innegable no permite aislar con un grado suficiente de probabilidad estas presuntas cartas

originales. Teniendo en cuenta algunos fenómenos puramente literarios —como la repetición de expresiones, la frecuencia de términos característicos, la elevación del tono literario típico de una conclusión—, se pueden identificar cuatro bloques literarios homogéneos que, examinados de cerca, permiten entrar en el meollo de la carta.

Encontrâmos al principio el esquema habitual: el saludo, con el remitente y los destinatarios (1,1-3) y la acción de gracias (1,4-9). Este esquema es habitual en Pablo, pero nunca resulta estereotipado. Nos lo muestra, por ejemplo, la amplitud de la perspectiva eclesial —se advierte realmente un aire de universalidad— que nos presenta Pablo en el saludo: "A la Iglesia de Dios que está en Corinto..., con todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (1,2).

Tenemos luego el primer bloque literario: 1,10-3,22. Los indicios literarios que lo determinan nos permiten dar una primera ojeada al contenido. Desde el principio, Pablo se enfrenta con el problema de las facciones religiosas que se han formado en Corinto. Confundiendo a los predicadores con los fundadores de escuelas filosóficas, los corintios siguen unos a Pablo, otros a Apolo, otros a Cefas (Pedro). Además, otros, queriendo prescindir de los predicadores, se proclaman del partido de Cristo (cf 1Cor 1,12). Pablo puntualiza y explica las cosas: tanto su acción como la de los demás es necesaria, pero subordinada. No se mueve en la línea de la filosofía, de la sabiduría griega. Hay una sabiduría cristiana, pero que se deriva por completo de la aceptación incondicionada de Cristo. Pablo concluye: "Por tanto, que nadie presuma de los que son sólo hombres, pues todo es para vosotros: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro, todo es vuestro; vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,21-23).

El segundo bloque literario se extiende de 4,1 a 6,1. Pablo empieza con una exposición provocativa: contrapone su vida y la de Apolo, guiada por el Espíritu, pero vivida en profundidad en un contexto de dificultades y de apuros, con la existencia fácil y presuntuosa de los corintios, que toleran el caso límite de un cristiano que convive con la concubina de su padre (cf 5,1-13) y no vacilan en recurrir a los tribunales paganos para solucionar sus conflictos (cf 6,1-8).

Con estos hechos los corintios demuestran que desconocen la novedad de vida que los constituye "hermanos" (cf 5,6); corren el riesgo de volver al paganismo de antes, con todo aquel contexto de vicios que excluyen del reino de Dios (cf 6,9-10). Pero Pablo, aunque no ahorra los reproches, lo que quiere sobre todo es animar; con la acostumbrada elevación en el tono literario, concluye: "Eso erais antes algunos; pero habéis sido lavados, consagrados y justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (6,11).

Desde 6,12 hasta 11,1 se extiende un tercer bloque literario. Ya desde los primeros compases, particularmente vivos (cf 6,12-13), está claro el tema de fondo que Pablo desea tratar: la aplicación plena de la ley del Espíritu a la corporeidad. Pablo entiende la corporeidad en el sentido más amplio: se refiere directamente al matrimonio (6,7-16), a la vida que uno lleva en la condición social en que le ha llegado la vocación al cristianismo (7,17-24), a la virginidad (7,25-38), al estado de viudez (7,39-40). También entra en la corporeidad tal como la entiende Pablo la relación del cristiano con el ambiente. Se plantea entonces el problema de las carnes inmoladas a los ídolos, que

luego se distribuían y se vendían. De suyo, puesto que los ídolos no son nada, no cabe duda de que es lícito al cristiano comprar de esas carnes y comerlas. Pero la consideración con los demás, la exigencia de una superación completa de la idolatría como concepción de vida, le imponen una reflexión más profunda (8,1-10,22); sólo entonces será posible una opción auténtica en la línea del Espíritu.

Al final, Pablo repite la frase inicial, debidamente aclarada ("Todo está permitido. Pero no todo es conveniente. Todo está permitido. Pero no todo es provechoso": 1Cor 10,23, que hay que comparar con 1Cor 6,12), resume los puntos principales que ha tratado y concluye con la elevación habitual del tono literario: "Ya comáis, ya bebáis, hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios. No escandalicéis ni a los judíos, ni a los paganos, ni a la Iglesia de Dios; haced en todo como yo, que me esfuerzo en complacer a todos en todo, no buscando mi interés, sino el de los demás, para que se salven. Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo" (10,31-11,1).

El último bloque literario se extiende de 11,2 a 16,14. El hilo que lo une está constituido por las asambleas litúrgicas: Pablo pasa revista a todo el desarrollo de la vida eclesial, tal como se manifiesta cuando se reunen los cristianos. Empieza por algunos detalles que se refieren al comportamiento práctico en las asambleas, con una referencia particular a las intervenciones de las mujeres (11,2-16); toca luego el problema de la cena del Señor: al celebrarla como la están celebrando, divididos entre sí, los corintios bloquean su eficacia, corriendo el peligro de convertirla en una no-cena (11,17-34). En la asamblea litúrgica se verificaban ciertos fenómenos particulares, conocidos con la denominación de "manifestaciones carismáticas": se trataba de personas que se expresaban de pronto en lenguas desconocidas (glosolalia), que solamente podían explicar aquellos que tenían el don de la interpretación; algunos hablaban a los demás en nombre de Dios, revelando sus secretos (profecía); otros lograban curar a los enfermos, consolar, etc. Esta abundancia y variedad de dones —Pablo los llama *jarísmata,* "carismas"— planteaba una serie de problemas. Se trataba de regular estas manifestaciones de tal manera que no degenerasen en confusión o exhibicionismo; se trataba también de hacer comprender el sentido teológico de estos dones diversos, dados todos ellos por el mismo Espíritu y con vistas a que funcionara lo mejor posible el único cuerpo eclesial de Cristo (12,1-14,40).

La asamblea conmemoraba de manera especial la resurrección de Cristo. Había que hablar largamente de ella; si la resurrección de Cristo no planteaba dificultades, sí que constituía un problema la de los cristianos. Pablo habla por extenso de la una y de la otra, poniendo de relieve el vínculo indestructible entre las dos en un capítulo que es una pequeña obra maestra en su género (15,1-58).

Finalmente, en la asamblea cristiana se recogían las ofrendas en dinero para las Iglesias pobres de Jerusalén. Pablo alude brevemente a ellas (16,1-4); volverá sobre el tema más ampliamente en la segunda carta a los Corintios. Empieza a continuación a dar algunas noticias sobre él y sobre sus colaboradores, Timoteo y Apolo (15,5-12). Viene luego la conclusión sintética de todo el trozo: "Estad alerta, permaneced firmes en la fe, sed hombres, sed fuertes. Haced todo con amor" (16,13-14).

Después de algunas recomendaciones prácticas, de carácter organizativo (16,15-18), encontramos los saludos finales con el autógrafo de Pablo, junto con algunas expresiones

espontáneas de particular interés: "El saludo es de mi mano: Pablo. Maldito sea el que no ama al Señor. ¡Ven, Señor nuestro! Que la gracia de Jesús, el Señor, esté con vosotros. Os amo a todos en Cristo Jesús" (16, 21-24).

III. LA TEMÁTICA TEOLÓGICA. De todo lo que hemos visto recorriendo la carta en su estructura surge continuamente una temática teológica aplicada a la vida concreta. No encontramos aquí las profundas consideraciones típicamente intelectuales de la carta a los Romanos; pero existe una verdadera teología, una "teología aplicada" (Conzelmann), particularmente rica y variada. Incluso cuando da disposiciones prácticas, Pablo lo hace siempre apelando expresamente a algunos principios. En él el imperativo de la aplicación es siempre una consecuencia del indicativo de una verdad teológica. Intentemos concretar, volviendo sobre la estructura literaria de la exposición, los puntos más destacados de esta teología aplicada.

1. EL LENGUAJE DE LA CRUZ Y LA SABIDURÍA CRISTIANA. Frente a la situación desalentadora de la división de los corintios en varias facciones religiosas, Pablo reacciona con vigor: estas facciones no tienen sentido, ni siquiera la que lo había escogido a él por cabeza. Su función, lo mismo que la de Apolo o la de Cefas y otras posibles, sólo se comprende dentro del marco de lo que Pablo llama "el lenguaje de la cruz" (1,18).

Se trata de una elaboración teológica del acontecimiento pascual, considerado sobre todo en los efectos que produce cuando se aplica plenamente a la vida práctica cristiana.

Efectivamente, el "lenguaje" de la cruz tiene por objeto a "Cristo, que fue (y sigue estando) crucificado *(estaurōménon)"* (1,23).

El acontecimiento de la crucifixión de Cristo, más exactamente Cristo en su situación de crucificado, tiene su propia permanencia más allá de la crónica del hecho, se prolonga aplicativamente en la vida del cristiano.

El cristiano realmente es tal porque ha acogido, lo mismo que hicieron hace tiempo los corintios, el anuncio del evangelio de Cristo muerto y resucitado que, precisamente como tal, entra en su vida. La primera consecuencia de la presencia prolongada de Cristo que muere en la existencia del cristiano es la anulación del pecado. Utilizando una terminología que luego se hará habitual, Pablo habla de una "recompra" *(apolýtrōsis,* redención), es decir, de un desplazamiento de la pertenencia. El hombre, alienado de sí mismo y de Dios en virtud de sus opciones pecaminosas, es "recomprado", devuelto a una pertenencia plena a Dios y a sí mismo a través de la aplicación continuada de la eficacia de destrucción del mal, que es propia de la muerte de Cristo.

Una vez que Cristo crucificado ha encontrado espacio en el hombre, lo libera ante todo de la alienación de su pecaminosidad. Pero no se limita a esto. El Cristo crucificado es también el Cristo resucitado que, dándole al hombre su Espíritu, le comunica y le hace participar de su vitalidad de resucitado. El hombre de este modo se hace hijo al participar de la misma realidad de Dios, hecho casi homogéneo a él por la "santificación". En esta situación positiva el hombre se hace lo que realmente es en el plan de Dios, realiza lo mejor de sí mismo, queda "justificado", aunque sólo sea en una etapa inicial. En este punto surge del cristiano una capacidad interpretativa de la realidad, que Pablo, recogiendo una tradición veterotestamentaria, llama "sabiduría". Ella es el punto de llegada de todo el movimiento que comienza con la "redención": "(Cristo) se ha hecho para

nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención" (1Cor 1,30).

Este tipo de sabiduría depende hasta tal punto de Cristo y de su Espíritu que constituye de hecho, en el cristiano que es su protagonista, una capacidad vertiginosamente cristológica; se podrá interpretar la realidad no sólo genéricamente en la óptica de Cristo, sino con una participación personal del mismo Cristo, como si fuese él directamente el sujeto divino de esta interpretación. Pablo utiliza una expresión atrevida: "Nosotros poseemos el pensamiento *(noûn)* de Cristo" (1Cor 2,16). Naturalmente, el nivel en que comienza a funcionar la sabiduría del cristiano no se improvisa. Para ser entendida y practicada adecuadamente se necesita una larga experiencia. Pablo afirma que puede hablar de sabiduría únicamente a los cristianos ya maduros (cf 2,6).

La sabiduría cristológica distingue a la del cristiano de cualquier sabiduría de tipo puramente humano que intente interpretar la realidad y resolver los problemas del hombre permaneciendo en el circuito del hombre, con el recurso solamente de su inteligencia (cf 1Cor 1,20-25). Ya el primer paso que dio el cristiano, la aceptación incondicionada de Cristo crucificado en su vida, ha supuesto un salto valiente fuera del propio sistema; un acto que, valorado humanamente, no podrá menos de ser calificado de "no-sabiduría" y hasta de "locura" *(mōría).*

Pero el hombre que, bajo cualquier forma, se aísla en su propia sabiduría, no está en disposición de hacer aquella lectura de su realidad que permite una solución adecuada de sus problemas. Esta sabiduría y sistema cerrado se revelará pronto como insuficiente, como una no-sabiduría, como una locura.

Dentro de este marco adquieren su justo relieve tanto los que anuncian el evangelio como los que se preocupan luego de su profundización y de su crecimiento en su ambiente cultural. Siempre tendrán que poner y mantener como "fundamento" (3,10) a Cristo mismo, el anuncio de su evangelio en estado puro. Todo lo que se construya sobre este fundamento tendrá que estar en consonancia con él (cf 3,12-15). Y los cristianos tendrán que mirar a los anunciadores del evangelio y a los predicadores que lleven luego a su profundización como a personas que les pertenecen, que están a su servicio, pero sólo para ponerlos en contacto con Cristo (cf 3,21-23).

2. LA "HINCHAZÓN" DE LOS CORINTIOS EN LA APLICACIÓN DE LA LEY DEL ESPÍRITU. El término característico "hinchados" *(pephysiōmenoi),* que aparece con una frecuencia apreciable en el segundo bloque de la carta (cf 1Cor 4,6.18.19; 5,2; posteriormente sólo lo encontramos dos veces, las dos en 1Cor 8,1 y 13,4), tiene su propia dimensión teológica típica. Esta imagen designa una actitud, la de los corintios que se sienten ya sabios consumados, en disposición de interpretar la realidad a la luz de Cristo y del Espíritu, siendo así que no están aún más que en los comienzos del camino cristiano. Hechos llamativos como el caso del incestuoso (cf 5,1-13) y los pleitos ante los tribunales paganos (cf 6,6) escapan por entero a su atención y valoración.

Todo esto tiene que ponerlos en guardia ante cualquier superficialidad apresurada en la práctica de la sabiduría y, lo que en el fondo es lo mismo, en la aplicación de la ley del Espíritu. La vida azarosa de Pablo, con su búsqueda a veces atormentada de la voluntad de Dios; la disponibilidad respecto a Cristo y al Espíritu conseguida al precio de sacrificios, constituye el contexto genuino de la verdadera sabiduría.

3. LA TEOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD. En el ambiente cultural griego, en el cual no se consideraba nunca el cuerpo como sujeto de un compromiso religioso, tuvo que resonar con sorpresa la exhortación de Pablo: "Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (1Cor 6,20).

Pablo insiste en ello con vigor y, antes de bajar a ejemplos concretos, hace de esta verdad una cuestión de principio: para él existe una verdadera teología de la / corporeidad (cf 6,12-20).

Para comprenderla hay que precisar el nuevo concepto de cuerpo implícito en ella, que quizá le inspiraran a Pablo sus largas meditaciones sobre la resurrección de Cristo. El cuerpo no es una envoltura del alma, sino que, más generalmente en la línea de la concepción global del hombre típicamente semita, se refiere a todos los elementos que componen la persona, tanto a los materiales como a los que escapan a un control tangible, como el pensamiento y las decisiones de la voluntad. El cuerpo coincide de hecho con toda la persona. Pero es la persona vista en la historia, en el tiempo y en el espacio, en relación con las demás personas y en relación con el ambiente en que vive. El cuerpo indica para Pablo la persona en su concreción relacional.

Es comprensible entonces el alcance de una afirmación que constituye el núcleo de la teología paulina de la corporeidad: "El cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo" (6,13). Unido estrechamente a Cristo mediante el / bautismo, el cristiano está permanentemente referido a Cristo en toda su concreción relacional, y el mismo Cristo está en relación con el cristiano en toda la extensión de la vida. Pablo recogerá este concepto en la carta a los Romanos cuando hable de un ofrecimiento de los "cuerpos" (Rom 12,1), en el que se practica la liturgia de la vida. El "Señor" tiende a entrar en todos los detalles de la vida concreta, haciéndolos suyos; el cristiano, adhiriéndose al "Señor", vive siempre y en todas partes, sin solución de continuidad, al unísono con el Espíritu del Señor que lo guía: "El que se une al Señor es un solo espíritu con él" (6,17). De este modo, en esta reciprocidad de influencia, de pertenencia sin límite y sin excepciones, entre Cristo y él, es posible —y lo es en sentido asertivo y exclusivo— para el cristiano glorificar a Dios en su propio cuerpo. Esta afirmación de fondo es ilustrada por Pablo con algunos ejemplos prácticos, que son precisamente los que los corintios sometieron por escrito a su consideración.

a) *El / matrimonio.* Pablo no pretende tratar todos los aspectos de la convivencia matrimonial. Se limita, siempre dentro del marco de la teología de la corporeidad, a unas cuantas indicaciones a manera de ejemplos. La abstención de las relaciones puede ser laudable como toma de conciencia y expresión de la pertenencia total a Cristo. Pero con el sentido de lo concreto que no olvida jamás, Pablo insiste en el riesgo de un espiritualismo irreal y contraproducente. La abstención —encuadrada siempre en el contexto que hemos visto— puede tener un sentido positivo sólo si es excepcional y temporal (cf 1Cor 7,1-5). Posteriormente se desarrollará más ampliamente el sentido positivo y cristológico de la unión matrimonial, hasta el punto de ver reflejado en ella el amor de Cristo a su Iglesia (cf Ef 5,25-32).

Pasando luego a un aspecto más general, Pablo subraya la indisolubilidad del matrimonio, apelando expresamente a un mandato del Señor (cf 1Cor 7,10-11). Desarrollando audazmente la teología de la corporeidad, entendida como concreción

relacional, ve el matrimonio —incluso en el caso en que sólo uno de los dos esposos sea cristiano— como un campo magnético de sacralidad, que hace "santos a los hijos" (7,13b). En el caso en que el cónyuge no cristiano se niegue obstinadamente a convivir con la parte cristiana, el matrimonio deberá considerarse disuelto por la exigencia de una vida de fe. Es lo que se llamará más tarde "privilegio paulino" (7,15).

b) *La / virginidad.* Pablo se enfrenta de buena gana con el problema que le plantean los corintios, ya que lo siente en consonancia con su propia experiencia. La opción por la virginidad es un "carisma", un don particular de la gracia, del que sólo Dios puede tomar la iniciativa (cf 7,7). Supuesta la iniciativa de don por parte de Dios, Pablo intenta comprender su valor: el matrimonio, como por lo demás cualquier otra actividad humana, se coloca en el grupo de los "valores penúltimos", esencialmente relativos, pertenecientes todos ellos al momento actual de la historia. Cuando la historia haya alcanzado su culminación con la fase escatológica, todos los valores penúltimos quedarán completamente superados (cf 7,29-31). El carisma de la virginidad no es tanto un no al matrimonio como un sí completo al amor a Cristo. Todas las energías de la persona se ven entonces comprometidas directamente hacia el Señor, sin divisiones (7,35b). La virginidad anticipa de este modo la totalidad de la pertenencia directa, de la reciprocidad escatológica entre el cristiano y Cristo y se convierte en signo de la misma.

c) *Las carnes inmoladas a los ídolos y la superación completa de la idolatría.* La corporeidad, como concreción relacional de la persona, abarca todo el conjunto de relaciones con los demás. A este propósito se planteaban algunos problemas particulares en Corinto, como el de la licitud o no para los cristianos de comprar y de consumir las carnes inmoladas a los ídolos (cf 8,1-9,27) y, consiguientemente, la separación completa de la idolatría, entendida como una concepción y como una práctica global de la vida más que como actividad estrictamente cultual (cf 1Cor 10,1-22).

Más allá del aspecto contingente de estos problemas, interesa la reflexión teológica, aplicable en otros muchos campos, que Pablo hace para resolverlos.

La persona particular no puede considerar como un absoluto sus valores individuales, por ejemplo la que Pablo llama "ciencia" *(gnôsis),* entendiendo con ello, por ejemplo, el convencimiento maduro del cristiano de que los ídolos son nada y que por tanto la carne que se les inmola no asume connotaciones morales: es carne comestible, como todo lo que Dios ha dado al hombre para su alimento. El cristiano maduro puede y debe pensar así. Pero frente a la situación delicada del que no ha alcanzado todavía este nivel de claridad, tendrá que ser cauto y respetuoso, olvidándose incluso de su propia "ciencia". La verdad absoluta no es la "ciencia", sino el amor. La capacidad de amar, la libertad en el sentido paulino del término, le sugiere a Pablo hacerse "todo para todos" (1Cor 9,22), relativizando todo lo demás en aras del amor (cf 1Cor 9,1-23).

La idolatría, como concepción y organización horizontal de la vida, constituye una asechanza peligrosa y constante. El cristiano no puede vivir aislado: los contactos con quienes tienen opciones y concepciones distintas son de hecho necesarios. ¿Qué hacer? Pablo insiste en que se forme, junto al contexto social pagano, que él no vacila en llamar demoníaco, un

contexto eclesial unitario. Esto se hace en torno a la eucaristía: el cuerpo eucarístico de Cristo, la participación en su sangre, tiende a formar un cuerpo eclesial lleno de empuje y de vitalidad. Es allí, en el ámbito de ese cuerpo, donde el cristiano podrá realizarse plenamente a sí mismo (cf 1Cor 10,14-22).

4. LA VIDA CONCRETA DE LA IGLESIA. La vida concreta de la / Iglesia, tal como aparece y se desarrolla en las asambleas litúrgicas, presenta todo un panorama de puntos teológicos de gran interés. La asamblea no constituía el momento sagrado de una vida que, antes y después de celebrarla, permanecía profana. San Pablo la ve como un tiempo fuerte, en el que el compromiso cristiano, que se extiende de forma homogénea a toda la vida, se expresa con una evidencia muy particular y al mismo tiempo recibe un impulso dinámico para una realización mayor. Todo esto aparece de manera especial en tres aspectos, todos ellos fundamentales.

a) *La cena.* Pablo le atribuye una importancia decisiva. La vida cristiana, en su eficiencia y en su validez, depende de la actitud interior con que se celebra la cena (cf 11,30). La actitud equivocada de los corintios a propósito precisamente de la cena le sirve a Pablo de ocasión para aclarar su concepción teológica.

Los corintios se presentan a la cena divididos en facciones y con ciertas disparidades sociales estridentes, que rompen desde dentro la que tiene que ser la unidad del cuerpo eclesial de Cristo (cf 1Cor 11,17-22).

Frente a esta situación Pablo recuerda la institución de la cena. Se refiere a lo que comunicó ya antes a los corintios en su primer contacto con ellos y que él, Pablo, había recibido de otros. Con esto podemos llegar a situarnos alrededor del año 40: esta documentación de Pablo es la más antigua que poseemos por escrito sobre la institución de la cena. Volveremos a encontrarla luego en el informe de los sinópticos, especialmente en el evangelio de Lucas (cf Lc 22,19ss) [/ Eucaristía].

La importancia estrictamente histórica del relato de la cena no es menor que la teológica. La cena es considerada por Pablo dentro de la perspectiva de la nueva / alianza, que se realiza y que toma cuerpo precisamente en la celebración de la cena (cf 1Cor 11,25). Transformada y renovada en términos de alianza, hecha homogénea a Dios, a Cristo, la asamblea podrá expresar y anunciar en su conducta práctica la eficacia de la muerte del Señor. Pero esta eficacia no es automática; requiere un espacio de acogida proporcionada, que es precisamente lo que no tienen los corintios, divididos como están entre sí. Celebrando la cena en esta situación, los corintios asumen una grave responsabilidad; al bloquear la eficacia de la cena se hacen culpables "del cuerpo y de la sangre del Señor" (11,27b). De todas formas, Pablo tiene confianza: una vez que ha invitado a los corintios a tomar conciencia de todas las implicaciones de la cena, espera que serán capaces de superar sus divisiones (cf 1Cor 11,33-34).

b) *Los / carismas.* Siempre en relación con la asamblea litúrgica, Pablo trata detenidamente el problema de los carismas. También aquí, más allá de la situación contingente de Corinto, que requería de Pablo intervenciones directas y tomas de posición, se da una reflexión teológica más amplia, que afecta desde cerca a la Iglesia de todos los tiempos. Pablo destaca con gozo, dentro del ámbito de la misma Iglesia, cómo hay una multiplicidad de aptitudes, de cualidades, que se derivan todas

ellas, de manera más o menos directa, de la acción del Espíritu (cf 12,4-11). Esta multiplicidad es una riqueza que hay que acoger y valorar. Pero se trata de una riqueza incómoda; la comunidad eclesial, por la presión que le viene de la celebración eucarística, es un solo cuerpo, y para poder sobrevivir y desarrollarse necesita mantener su unidad especial. ¿Cómo conciliar la realidad múltiple de los carismas con esta exigencia imprescindible de unidad? Para dar una respuesta a esta cuestión, Pablo utiliza la imagen —que ya circulaba en el ambiente cultural romano y helenista— del cuerpo humano: hay muchas partes, diversas unas de otras, pero que contribuyen todas juntas al bienestar del cuerpo, y de rechazo al de ellas mismas. Lo mismo ocurre en la comunidad eclesial, cuerpo de Cristo, donde cada carisma tiene su función específica, que debe ser aceptada y amada como tal. Todos los carismas, valorados en su diversidad, contribuyen a la vitalidad unitaria del cuerpo como conjunto. Pero el sentido agudo que tiene de la unidad de la comunidad eclesial le mueve a Pablo a abandonar la imagen del cuerpo. Habla de un camino, de un camino que es preciso recorrer, "que es el mejor" (1Cor 12,31b). Es el camino del / amor. Con un lenguaje apasionado que tiene toda la tonalidad de un himno, Pablo insiste hasta la paradoja en la presencia irrenunciable del amor en el ámbito de los diversos carismas. Con el amor todos los demás tienen validez; sin el amor se reducirían a nada (cf 13,1-3).

Llevado del ímpetu de su reflexión, Pablo se olvida por un momento de los carismas y, en un cuadro inmensamente sugestivo, presenta los rasgos característicos del amor del cristiano: "El amor es paciente, es servicial, el amor no tiene envidia, no es presumido ni orgulloso; no es grosero ni egoísta, no se irrita, no toma en cuenta el mal; el amor no se alegra de la injusticia; se alegra de la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera" (1Cor 13,4-7).

c) *La / resurrección de Cristo y la de los cristianos.* La asamblea litúrgica, reunida para celebrar la resurrección de Cristo, era el lugar ideal para hablar de ella y para comprenderla. Aunque el camino de la comunidad cristiana primitiva para comprender la realidad y el alcance de la resurrección de Cristo fue indudablemente largo y tortuoso —nos lo dice la multiplicidad de las tradiciones—, a nivel de la primera carta a los Corintios no planteaba ninguna dificultad. Lo que resultaba difícil, por el contrario, era comprender la resurrección de los cristianos, que algunos debieron infravalorar —creyendo que se había realizado ya en esta vida— o, más probablemente, negar por completo, ante la dificultad crónica del ambiente cultural griego para admitir una perspectiva positiva de la corporeidad.

Pablo reacciona enérgicamente y se remite al evangelio, el punto de referencia más claro y comprensible, que unía su experiencia personal con la de los corintios.

El evangelio anunciado y que los corintios han acogido —Pablo se refiere a una de las tradiciones más antiguas— tiene precisamente por objeto la muerte, sepultura y resurrección de Cristo (cf 1Cor 15,1-11).

La resurrección de Cristo —el discurso de Pablo se va haciendo cada vez más apremiante— no se puede pensar aislada. Si se niega la resurrección de los cristianos, se niega también la de Cristo, con todas las consecuencias que de allí se derivan (15,12-19).

Profundizando en su exposición, Pablo llega a una afirmación sorprendente: no sólo la resurrección de Cristo supone también la de los cris-

tianos, sino que en último análisis se tiene una sola resurrección, la de Cristo, que —completa en lo que se refiere al individuo— se ramifica en el tiempo y en el espacio hasta llegar a todos. Cristo y los cristianos constituyen juntamente la única cosecha, que tiene como primicia a Cristo resucitado. La resurrección de Cristo será completa también en este sentido "distributivo" cuando, superada toda forma de mal, tal como se realiza de hecho en la historia, y vencida la muerte como "último enemigo" (1Cor 15,26), toda la creación realice plenamente el proyecto de Dios sobre ella y se vea como impregnada de la vitalidad de Cristo. Será entonces la hora del reino y, por encima de los que son ahora los confines entre trascendencia e inmanencia, Dios "será todo en todos" (1Cor 15,28).

Siempre ha interesado a todos el tema de la modalidad de la resurrección. Pero Pablo da la única respuesta posible: la vida típica de la resurrección estará totalmente animada por el Espíritu. La "primicia del Espíritu que ahora poseemos, el "fruto" típico de lo que él produce estableciendo un nuevo tipo de relación en el ámbito de la comunidad eclesial, puede dar una pálida idea de lo que será la situación escatológica. Ahora nos encontramos como la semilla en relación con la planta florecida. La semilla tiene que morir, desaparecer; con el mismo grado de verdad vendrá más tarde la planta, pero ésta no puede imaginarse a partir de la semilla (cf 1Cor 15,42-44).

Efectivamente, Cristo ha entrado en nuestra línea antropológica y la ha hecho suya. Lo mismo que ahora llevamos con nosotros, en estado de semilla, la imagen del Adán terreno, así también, con el mismo nivel de certeza, podemos afirmar que llevaremos la imagen del Adán celestial, el Cristo resucitado. No se comprende al hombre sin Cristo resucitado, ni tampoco se comprende adecuadamente a Cristo resucitado sin referirlo al hombre (cf 1Cor 15,44b-49).

Aunque las modalidades siguen siendo indeterminadas, hay un hecho muy claro: habrá una transición, un salto cualitativo entre la situación de ahora y la futura. La semilla no puede coincidir con la planta ya desarrollada. Aunque no todos mueran, todos seremos transformados (cf 1Cor 15,50-53).

Una vez alcanzada esta cumbre, se comprende el alcance de toda la acción de Cristo. Él, al resucitar personalmente y junto con nosotros, ha vencido definitivamente a la muerte, en todas las formas que ésta puede asumir. La resurrección es la plenitud de la vida; y Dios, "todo en todos", es precisamente el viviente (cf 1Cor 15,54-57 y 20-28).

BIBL.: ALLO E.B., *Première Epître aux Corinthiens,* París 1954; BARRETT C.K., *La prima lettera ai Corinti,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1979; CARREZ M., *La primera carta a los Corintios,* Verbo Divino, Estella 1989; CONZELMANN H., *Der erste Brief an die Korinther,* Gotinga 1969; HÉRING J., *La première Epître de St. Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel 1949; QUESNEL M., *Las cartas a los Corintios,* Verbo Divino, Estella 1979; ROSSANO P., *Lettere ai Corinzi,* Ed. Paoline, Roma 1983[4].

U. Vanni

CORINTIOS
(Segunda carta a los)

SUMARIO: I. *Ocasión y fecha de la carta.* II. *Estructura literaria.* III. *Teología de la carta:* 1. El apostolado de Pablo; 2. La teología de las colectas; 3. Profundización personal en el sentido teológico del apostolado: *a)* Gloriarse, *b)* El ángel de Satanás, *c)* La Iglesia, "novia" de Cristo.

I. OCASIÓN Y FECHA DE LA

CARTA. En ↗ 1Cor Pablo, aunque a veces de una forma muy tajante, se ocupa de los problemas de la comunidad, con la seguridad de que lo comprenden y lo aceptan; en 2Cor, por el contrario, se vislumbra un estado de tensión que no acaba de resolverse. Ha habido una crisis seria en las relaciones entre Pablo y los corintios. Las noticias históricas seguras de que disponemos —y que sacamos de la misma carta— no nos permiten reconstruir este período tan delicado más que en líneas generales y apelando a hipótesis.

En un determinado momento surgieron en Corinto algunos auténticos oponentes. No se trata de los judíos, que siempre habían atacado a Pablo; tampoco eran los paganos, para quienes el grupo cristiano no constituía ningún problema. Debió de tratarse de cristianos, y no de unos cristianos cualesquiera. El lenguaje especialmente áspero con que Pablo se refiere a ellos —los califica de "superapóstoles" (2Cor 12,11)— hace pensar en personajes destacados, que debieron surgir en la comunidad de Corinto intentando darle un nuevo sello religioso. El hecho de que Pablo, polemizando con ellos, los llame "linaje de Abrahán" (2Cor 11,22-23) ha hecho pensar en su origen judío. ¿Se trató de judeo-cristianos, como en Galacia? ¿O bien, más probablemente, esos "superapóstoles" predicaban un cristianismo suyo particular, de cuño alejandrino, caracterizado por restricciones y verticalismos ascéticos, tal como aparecerá luego, a partir del siglo II, en la secta de los encratitas? Según algunos autores (Beatrice), Apolo se habría separado de Pablo y se habría convertido en el fundador, ya en Corinto, de aquella secta. ¿O bien —es una tercera posibilidad, igualmente verosímil— se trató simplemente de un movimiento de desarrollo endógeno, de tipo piramidal, que, dada la efervescencia de la comunidad de Corinto y cierto influjo ambiental, llevó a algunos a elaborar un tipo de cristianismo elitista, de "sabios", de "perfectos", en oposición al que había predicado Pablo?

No es posible responder con certeza a estos interrogantes. El hecho es que la figura de Pablo quedó empañada ante los ojos de los corintios, que llegaron a poner en ridículo su manera de actuar. "Sus cartas —decían— son duras y fuertes, pero su presencia corporal es muy poca cosa, y su palabra, lamentable" (cf 2Cor 10,10). De ello se siguió inevitablemente una tensión. El mismo Pablo se dirigió desde Éfeso a Corinto, pero tropezó con una situación insostenible por lo que a él se refería. Incluso le ofendieron públicamente en una asamblea. Tuvo que abandonar la ciudad, pero no se dio por vencido. De vuelta a Éfeso, o bien habiéndose refugiado en el norte, escribió la "carta de muchas lágrimas" (cf 2Cor 2,4) y envió a Corinto a Tito, conocido por su capacidad para organizar y de mediar entre las partes. Era el último intento, que, afortunadamente, tuvo un éxito positivo. Los corintios cambiaron de actitud. Pablo, debidamente informado, tomó nota de ello con gozo y con temblor al mismo tiempo. Bajo la impresión positiva de una armonía restablecida y con la finalidad de consolidarla, escribió al menos la primera parte de la que designamos como "segunda carta a los Corintios". Estamos al final del tercer viaje misionero de Pablo, probablemente en el año 57.

II. ESTRUCTURA LITERARIA. La segunda carta a los Corintios presenta una estructura muy particular, que no ha dejado de plantear problemas. Después del saludo (1,1-2) y de la acostumbrada acción de gracias (1,3-7), encontramos una primera parte que se desarrolla con cier-

ta homogeneidad —plantea algunas dificultades la sección 6,14-7,1— desde 1,8 hasta 7,16; Pablo habla de su apostolado.

A continuación tenemos otra parte que se extiende desde 8,1 hasta 9,11. Desarrolla un tema de fondo unitario: las colectas por la Iglesia de Jerusalén.

Luego encontramos un largo párrafo de carácter autobiográfico, de estilo vibrante y agitado, notablemente distinto del anterior. Es la última parte de la carta, que se extiende desde 10,1 hasta 13,10. Viene, finalmente, una calurosa exhortación y el saludo final (13,11-13).

Si las tres partes que constituyen como el esqueleto central de la carta son fáciles de distinguir, no está clara su mutua relación. No aparece por ninguna parte un hilo conductor que una de manera persuasiva la primera parte con la segunda, y sobre todo la segunda con la tercera. A propósito de la segunda parte se ha hablado, quizá con razón, de un minúsculo tratado teológico relativo al tema de las colectas, que Pablo hacía circular por todas las Iglesias griegas, a las que pedía una ayuda en favor de los pobres de Jerusalén. Más tarde habría sido insertado en la segunda parte precisamente porque Pablo, cuando la escribió, estaba a punto de concluir todo el asunto de las colectas para llevar personalmente su resultado a Jerusalén.

En la tercera parte no sólo no aparece un hilo de vinculación con las otras dos, sino que hay incluso algunos elementos literarios que la dejan aislada: el tono irritado y polémico en que está escrita no se aviene con el clima distensivo que encontramos en la primera parte. Además, si esta parte fue realmente escrita junto con las otras dos, habría debido precederlas, lógicamente, en vez de venir tras ellas. Todo esto hace plausible la hipótesis de que la tercera parte nos conserva los pasajes más interesantes de la "carta de muchas lágrimas", la tercera de todas, que de lo contrario se habría perdido por completo.

Tendríamos, en conclusión, una obra bien arreglada que, con la intención de transmitir un material paulino abundante y precioso, habría unido juntamente en una sola carta todo lo que en su origen pertenecía a tres escritos diversos.

III. TEOLOGÍA DE LA CARTA. No menos que la de la primera, la teología de la segunda epístola a los Corintios merece el nombre de "teología aplicada". Pero mientras que en la primera la aplicación se hacía a la situación de la comunidad, el objeto de ésta es, en la primera y en la tercera parte, la persona misma de Pablo, su vida apostólica, vista desde fuera y desde dentro.

1. EL APOSTOLADO DE PABLO. El comienzo de la carta nos sitúa en lo más vivo de la tensión que se había creado entre Pablo y los corintios. Pablo vuelve a pensar en ella, habla de ella, siente todavía todo su peso. En este desahogo confidencial hay algunos puntos en los que la reflexión, brotando de la contingencia de la situación, se hace más expresamente teológica e ilumina todo el resto.

Por un conjunto de circunstancias que él intenta aclarar, Pablo no ha podido dirigirse antes a Corinto, tal como había prometido. ¿Se ha tratado de una incoherencia, de una ligereza? En la visita a Corinto, que de hecho logró hacer más tarde, pero que concluyó con un fracaso clamoroso, se lo había hecho ya observar alguno. Pablo reacciona con energía, revelándose al mismo tiempo el criterio de fondo que orienta toda su vida: el "sí" de Dios en Jesucristo: "El Hijo de Dios, Jesucristo, a quien os hemos predicado Silvano, Timo-

teo y yo, no fue 'sí' y 'no', sino que fue 'sí'. Pues todas las promesas de Dios se cumplieron en él. Por eso, cuando glorificamos a Dios, decimos 'amén' por Jesucristo" (2Cor 1,19-20).

Un segundo punto que destaca en este párrafo, que podemos llamar introductorio (cf 2Cor 1,8-2,7), es una imagen compleja que Pablo aplica a su apostolado y que ayuda a comprender su significado. La imagen parece haber sido tomada de la celebración del triunfo que un general victorioso solía hacer en su regreso a la capital. Aquí el gran vencedor es Dios: Pablo es como un botín de Dios, siempre disponible para él, exhibido ante los hombres por Dios en la celebración de su triunfo. También se habla de un perfume, como el que solía haber en las celebraciones de este género, pero que en la presentación de la imagen hecha por Pablo tiene un doble resultado, un efecto de vida y un efecto de muerte: "Gracias sean dadas a Dios, que siempre nos hace triunfar en Cristo y descubre en todo lugar, mediante nosotros, la fragancia de su conocimiento. Porque somos el perfume que Cristo ofrece a Dios, tanto para los que se salvan como para los que se pierden: para éstos, olor de muerte que mata; para aquéllos, olor de vida que da vida. ¿Y quién está a la altura de tal misión?" (2,14-16).

Se percibe una especie de doble dimensión: por una parte Pablo, totalmente "sí" en su apostolado, se dedica plenamente a él; por otra parte, hay una acción de Dios, que se reserva la iniciativa y que lleva a Pablo en su triunfo. Pablo está disponible, pero advierte la falta de proporción entre el nivel en que Dios lo quiere y su situación real. ¿Cómo se resolverá esta antinomia? Pablo, siguiendo adelante en su exposición, da una primera respuesta: el apostolado, como presentación de Cristo y de su evangelio, es propiamente una acción de Dios. Efectivamente, es Dios el que escribe en el corazón del hombre una especie de carta, que tiene a Cristo como contenido y que se hace legible por la acción del Espíritu. En esta situación el hombre descubre dentro de sí la nueva alianza y la nueva ley que Dios había prometido por medio de Ezequiel (cf Ez 36,26) y de Jeremías (cf Jer 31,31) en el AT: "Es claro que vosotros sois una carta de Cristo redactada por mí y escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne, en vuestros corazones" (2Cor 3,3). Pablo, respecto a toda esta acción de Dios, no tiene más que una función subordinada, secundaria: se siente un servidor, un servidor a quien Dios mismo cualifica, haciéndolo idóneo (cf 2Cor 3,4-6).

Se necesita esta cualificación por parte de Dios —y Pablo se encarga de subrayarlo— para el servicio apostólico. En efecto, no se trata de explicar a los demás la ley tal como lo había hecho antes Pablo, muy probablemente, como judío, según el grupo de fariseos de los que formaba parte. Ellos, los fariseos, al ocuparse de la ley de Dios, la explicaban haciendo de ella un absoluto, pero que estaba siempre en sus manos en lo que se refería a su aplicación casuística. La ley de Dios puesta en manos del hombre es más fácil de explicar, pero se trata entonces de una "letra que mata" (2Cor 3,6). Por el contrario, al prestar servicio a una acción que, teniendo al Espíritu Santo por protagonista, supera por completo el nivel del hombre, nos encontramos con una situación rica en sorpresas y humanamente incontrolable, pero que es el camino de la vida: "Pues la letra mata, pero el espíritu da vida" (2Cor 3,6).

Pablo se esfuerza en precisar ulteriormente la naturaleza de este servicio suyo, desarrollando la confronta-

ción con el AT, que estaba ya implícita en la contraposición entre letra y Espíritu. Recurre entonces a Moisés, encargado también él de un servicio de mediación. Se trata de un servicio arduo, pero que transformaba la vida y la persona. Lo mismo, y más aún, ocurre en el caso de Pablo y de sus colaboradores: están metidos plenamente en el movimiento del Espíritu, que por una parte les permite desarrollar el servicio con toda la libertad y la franqueza requerida; por otra, precisamente mientras lo están desarrollando, los cambia y los transforma, reproduciendo también en ellos como en los cristianos a los que va dirigido su servicio los rasgos de Cristo (cf 2Cor 3,7-18). Pablo puede concluir entonces: "Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor; nosotros somos *vuestros siervos por amor de* Jesús. Pues el mismo Dios que dijo: 'Brille la luz de entre las tinieblas', iluminó nuestros corazones para que brille el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo" (2Cor 4,5-6).

En este punto de su reflexión Pablo no se pregunta ya sobre la posibilidad de prestar adecuadamente un servicio de ese género. Sabe y siente que existe esta posibilidad, como un don que Dios le concede continuamente. Sigue habiendo un dualismo, pero que es aceptado con facilidad. El servicio que sabe que se le ha confiado es un tesoro precioso; él, Pablo, que es su portador, es como una "vasija de barro", inadecuada para contener tan valioso tesoro. Todas las dificultades con que tropieza y que le hacen sentir su realidad de "vasija de barro" cambian de signo en un momento determinado. Son como un espacio vacío a través del cual pasa la energía de Dios. Son también la ocasión concreta para expresar en su persona la voluntad de entrega hasta la muerte que él anuncia en Cristo. Incluso aquello que en Pablo, como en Cristo, tiene un aspecto de muerte, se convierte para los demás, misteriosamente, en un coeficiente de vida (cf 2Cor 3,7-12). Toda esta reflexión se hace con entusiasmo, pero sin hacer de Pablo un fanático. Este tipo de vida-límite lo lleva hacia la perspectiva futura de la resurrección: "Pues el peso momentáneo y ligero de nuestras penalidades produce, sobre toda medida, un peso eterno de gloria para los que no miramos las cosas que se ven, sino las que no se ven (2Cor 4,17).

Ampliando a todos su exposición, Pablo presenta la perspectiva del más allá con una imagen afortunada: el más allá es como un bellísimo vestido nuevo, pero que nos gustaría poner encima del que tenemos. Resulta difícil quitarnos el vestido de ahora, *morir, a pesar de la situación precaria* y penosa de alejamiento del Señor, de destierro, en que nos encontramos. Lo importante es vivir plenamente el presente. Habrá sin duda alguna, y será decisivo para nuestro más allá, un juicio, por el que todos tendremos que pasar, ante el "tribunal de Cristo" (5,10), y que se referirá precisamente a nuestro comportamiento actual (cf 2Cor 5,1-10). Se va precisando el cuadro teológico del apostolado de Pablo. Queda, sin embargo, por aclarar un elemento importante: el motivo secreto que impulsa a Pablo a este compromiso sin tregua es el amor de Cristo, que hace presión sobre él (cf 5,14). Alcanzado por el amor de Cristo Pablo no logra ya pertenecerse a sí mismo: su vida está asumida en la espiral ascendente de Dios y de los demás, tal como lo estuvo la de Cristo (cf 5,11-15).

2. LA TEOLOGÍA DE LAS COLECTAS. La colecta de fondos para las iglesias pobres de Jerusalén es ante todo, para Pablo, un problema práctico que es tratado como tal: Pablo

encarga a Tito que realice el programa debidamente detallado, estimula a las diversas comunidades para que preparen y entreguen a su debido tiempo los donativos y, en general, para que compitan en generosidad.

Pero más allá de los aspectos organizativos hay un trasfondo teológico en el que Pablo insiste más ampliamente. La iniciativa había nacido ya en una perspectiva teológica, como expresión y signo de la unidad y de la reciprocidad de la Iglesia (cf Gál 2,6-10). El marco teológico que Pablo pone ahora a las colectas se mueve en tres dimensiones paralelas y convergentes. En primer lugar, la dimensión cristológica: "Vosotros ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza" (8,9). Como muestra la comparación con el himno cristológico (cf Flp 2,6-8), se trata con toda probabilidad de aquella opción de expropiación de sí mismo, hasta el don supremo, que Cristo hombre escogió como orientación de toda su vida. "Siendo rico", con la posibilidad teórica de hacer cualquier otra opción como Hijo de Dios, Cristo escogió el camino del desprendimiento, del don, y precisamente mediante esta "pobreza" suya los cristianos tuvieron la posibilidad de participar de su "riqueza", de su estado de Hijo de Dios; Cristo, que da y se da, tiene que vivir en cada cristiano. Los donativos para la colecta pueden suponer sacrificios; vale la pena hacerlos, ya que se encuadran en la actitud de oblatividad que el cristiano recibe de Cristo.

Junto a esta dimensión cristológica hay otra más general, referida directamente a Dios, y que podemos llamar teológica. Asume aspectos diversos: Dios —es lo primero que hay que subrayar— se presenta como el que da: "Ha repartido con generosidad a los pobres; su justicia permanece para siempre" (2Cor 9,9, citando a Sal 111,9 según los LXX). La capacidad de don por parte de Dios debe ser imitada por el cristiano: Dios mismo, que pide esto, comunicará la posibilidad concreta de llevarlo a cabo. Dios da —es la segunda observación— con largueza; los cristianos se ven invitados a hacer lo mismo, como en una competición de generosidad con su Dios. Cuanto más den a los otros, más generoso será Dios con ellos. Finalmente —tercera observación—, se trata de recordar que el don es realmente tal cuando se hace con gozo. Dar bajo el peso de una obligación no sería hacer un regalo. A Dios le gusta esta actitud de don gozoso (cf 9,7).

Está luego la dimensión eclesiológica, fundamental para Pablo, que representa el punto de llegada y de fusión de las otras. La Iglesia universal, único pueblo de Dios, única familia, tiende a un nivel de igualdad *(isótēs)* respecto a cada una de las comunidades y hasta respecto a todos los individuos. No se trata de una nivelación social impuesta desde fuera, sino de una exigencia endógena de amor, de reciprocidad. La Iglesia será tanto más ella misma, tanto más genuina y auténtica, cuanto más vea circular entre sus miembros la disponibilidad serena y gozosa para dar (cf 8,24).

3. PROFUNDIZACIÓN PERSONAL EN EL SENTIDO TEOLÓGICO DEL APOSTOLADO. En la última parte de la carta no aparecen aspectos teológicos francamente nuevos respecto a los que Pablo tuvo en cuenta en su larga exposición de la primera parte. Pero sí se nota una profundización en los mismos que, dado el género literario de autobiografía teológica, resulta de particular interés. Los puntos en que insiste son tres.

a) *Gloriarse*. El término (*kaujâs-*

thai y derivados), muy del gusto de Pablo, aparece en este contexto con bastante frecuencia (cf 10,8.12.15. 16.17; 11,12.16.18.30; 12,1.5.6.9.11). Puede traducirse por "gloriarse, ufanarse". Pero no se trata simplemente de una actitud horizontal, que afecta a la relación entre los hombres. Se implica directamente a Dios, hasta el punto de que sólo con referencia a él parece admisible esta actitud de gloriarse: "El que quiera presumir (gloriarse) de algo, que presuma de lo que ha hecho en el Señor" (10,17, citando a Jer 9,22.23). Se trata de considerar las cosas y las personas que pertenecen a Dios y a uno mismo al mismo tiempo, casi como un absoluto que se realiza y toma cuerpo en el ámbito de la persona que se ufana. Está claro, entonces, que existe un orgullo ilusorio y pecaminoso cuando, por ejemplo —como parecen hacer los adversarios de Pablo—, uno considera como propia la acción de Dios que se realiza en los demás. Pero hay también un orgullo legítimo: el que refiere siempre y directamente a Dios lo que es propio de Dios, aun cuando se encuentre en el estado de don en los hombres. Hay finalmente, y es éste el aspecto más característico, un orgullo que se refiere a las propias lagunas y debilidades: "De mí no presumiré, sino de mis flaquezas" (2Cor 12,5). Esta expresión no es retórica, aunque sí paradójica. La experiencia apostólica le ha enseñado a Pablo que precisamente en lo que él considera con razón como laguna y debilidad está escondido cierto absoluto de Dios. Se explica más detalladamente sobre ello al hablar del "ángel de Satanás".

b) *El ángel de Satanás.* Obligado a hablar de experiencias de tipo extático, de "visiones" con cierto contenido de revelación, Pablo lo hace de mala gana e intentando camuflarse dentro de la generalidad impersonal de "un hombre, un cristiano" (12,2). Corría Pablo el peligro de considerar esos dones de Dios como algo suyo, de gloriarse de ellos. Como antídoto contra esta tendencia, "me han clavado una espina en el cuerpo, un ángel de Satanás, que me abofetea para que no me haga un soberbio" (12,7). Se trataba, con toda probabilidad, de una enfermedad molesta, que debió limitar no poco la actividad de Pablo. Surgió entonces espontáneamente en su ánimo el recurso a la oración, insistente y prolongada; poco a poco apareció, sin embargo, en su conciencia una intuición, que él no dudó en atribuir a Dios: "Tres veces he pedido al Señor que me saque esa espina, y las tres me ha respondido: 'Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en las flaquezas'" (2Cor 12,8-9). La enfermedad lo impulsaba a entregarse por completo al amor de Dios incluso en la programación de su apostolado. Este abandono supone en Pablo una situación de desprendimiento de sí mismo, de "pobreza" delante de Dios. Cuando más se fía Pablo de Dios sin reservas, más hace pasar Dios a través de él su fuerza, que es la verdadera protagonista activa del apostolado de Pablo. Una vez comprendido esto, Pablo mira sus "flaquezas" en relación con la fuerza de Dios, de la que son ocasión, y deduce de todo ello un principio general: "Con gusto, pues, presumiré de mis flaquezas para que se muestre en mí el poder de Cristo... Cuando me siento débil, es cuando soy más fuerte" (2Cor 12,9b-10b).

c) *La Iglesia, "novia" de Cristo.* La actividad apostólica de Pablo, la que él defiende con tanta energía en los tres últimos capítulos de la carta, va totalmente en beneficio de la / Iglesia. El tono literario agitado que mueve a Pablo a expresar toda la verdad tal como la siente nos ofrece

visiones interesantes sobre el ideal de Iglesia que desea.

Pablo reacciona en términos enérgicos, porque sus adversarios han tocado a su comunidad. Es el amor a ésta lo que le obliga a hablar así: "Tengo celos divinos de vosotros, porque os he desposado con un solo marido, os he presentado a Cristo como una virgen pura" (2Cor 11,2). Pablo se atreve a poner su amor a la comunidad al nivel del de Dios. Movido por este amor celoso, Pablo quiere que la comunidad corresponda a las exigencias de Cristo, como una virgen pura a la del hombre que ama. A lo largo de su exposición, Pablo precisa esta imagen de forma más concreta: "Poneos vosotros mismos a prueba. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?" (2Cor 13,5). La comunidad tiene que hacer transparente, en toda su conducta, la presencia de Cristo, a quien ella pertenece por completo.

BIBL. Además de ver la bibliografía correspondiente al artículo anterior, cf: ALLO E.B., *Deuxième Epître aux Corinthiens*, París 1956[2]; BARRETT C.K., *The Second Epistle to the Corinthians*, Londres 1973; CARREZ M., *La segunda carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1986; FOURNISH V.P., *II Corinthians*, Nueva York 1985; HÉRING J., *La deuxième Epître de St. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1958; PLUMMER A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edimburgo 1956 (primera edición de 1915).

U. Vanni

CORPOREIDAD

I. INTRODUCCIÓN. Es característico de nuestra cultura contemporánea el redescubrimiento de la problemática de la corporeidad; a partir de las provocaciones suscitadas por algunos movimientos contestatarios, esta problemática se está además difundiendo en los ambientes cristianos, exigiendo investigaciones y reflexiones realizadas con el debido método. Se cita muchas veces la Biblia como una voz de primer orden en favor de la revaloración de la corporeidad, ya que —según se dice— la Biblia no conoce el dualismo entre el espíritu y la materia y considera al hombre como un ser unitario. Por eso la defensa del valor del cuerpo se presenta a veces como una tarea cristiana de fidelidad a la palabra de Dios. En este planteamiento hay mucho de verdad, aunque serán oportunas algunas obvias consideraciones previas.

Las concepciones del hombre y del cuerpo que se encuentran en el mundo hebreo y en el NT son ante todo datos culturales, y no datos de fe. La fe puede coexistir con otros planteamientos culturales, y habrá que demostrar en cada caso si y hasta qué punto algunos elementos de una cultura determinada son incompatibles con la fe. El hecho de que la fe bíblica se haya expresado en una determinada visión de las cosas no impone que haya que privilegiar esa visión, enseñándola y muchos menos imponiéndola. Por eso mismo, en línea de principio no estamos obligados, por el hecho de creer en la "palabra", a hacer también nuestros los valores culturales humanos en los que la "palabra" misma se expresó en la Biblia. Lo mismo que podemos abandonar la visión geocéntrica en astronomía,

así también, siempre en línea de principio, podemos abandonar las concepciones antropológicas del AT o de Pablo. Tendremos que buscar la visión más verdadera de las cosas, y la verificación de esa verdad no es ya función de las ciencias bíblicas. La palabra de Dios lo único que nos impone es aceptar aquel juicio sobre el hombre, sobre su ser y sobre su obrar que, desde el tenor de los textos y del *sensus fidei* o de la *analogia fidei,* resulte que es una declaración de Dios que fotografía al hombre en su relación con él de forma tan veraz y decisiva que no depende, en cuanto tal, de la cultura en que se ha expresado, sino precisamente del juicio y de la revelación de Dios en sentido estricto.

Pero, por otra parte, esta distinción no es fácil, y muchas veces ni siquiera el empeño más serio de análisis y de confrontación en el terreno de la *analogia fidei* consigue hacerla tan clara y tan definida como a todos nos gustaría. Hay que advertir además que este discernimiento de los contenidos de la fe no es tarea solamente de la teología bíblica, sino más bien de la teología sistemática. Así pues, el que presenta los contenidos bíblicos tiene que advertir al lector, como aquí estamos haciendo, de la delicadeza del problema, incluso para evitar que la presentación de la visión cultural de la Biblia resulte tan atrayente que mueva al oyente a abrazarla acríticamente, como si tuviera que volver a ser un hombre que ve las cosas como las veían sus predecesores del primer milenio antes de Cristo. Tiene que seguir siendo más bien un hombre del siglo XX, que se siente por ello interpelado y provocado a pensar de nuevo los lugares comunes de su cultura por los hombres del primer milenio, que le hablan a través de las páginas bíblicas. Además, porque estos hombres tienen en su favor no sólo el hechizo de una antigua sabiduría y de una frescura original de intuiciones de la realidad que quizá haya perdido, por desdicha, nuestra complicada civilización tecnológica, sino sobre todo porque Dios ha querido referirse precisamente a ellos y a su mentalidad para revelar lo que él piensa y lo que quiere hacer del hombre a lo largo de la historia de todos los tiempos.

Los autores de teología bíblica deberían ser capaces de distinguir —para limitarnos a nuestro terreno— lo que Dios quiere decirnos sobre la corporeidad y la forma en que podían expresarlo los primeros destinatarios con sus categorías de pensamiento. Pero estas dos cosas están tan trabadas entre sí que, como decíamos, la distinción es muy difícil, a no ser que queramos contentarnos con simplificaciones y abstracciones pobres y descarnadas. Por esta razón, a lo largo del artículo, los datos culturales y los contenidos de la fe no podrán distinguirse en diversos párrafos, sino que seguirán trabados entre sí y su respectiva delimitación resultará a menudo elástica y fluida.

II. EL HOMBRE COMO CUERPO. 1. LA PERSPECTIVA DEL AT. La concepción veterotestamentaria del hombre es unitaria; no caben dudas sobre la verdad sustancial de esta afirmación. Se trata únicamente de precisarla y de mostrar qué es lo que significa para la comprensión del ser humano y de sus manifestaciones vitales.

Para indicar el cuerpo del hombre o, mejor dicho, al hombre en cuanto cuerpo, además de algunos términos bastante raros, tiene a su disposición el término *basar,* que significa primeramente carne y, más ampliamente, cuerpo. A veces el término puede indicar un aspecto particular del ser humano, sin que por ello haya que concluir que el hebreo tiene en su mente la idea de un compuesto de

varios elementos; así, por ejemplo, carne puede contraponerse a los equivalentes de las palabras españolas espíritu o aliento, vida o alma, corazón, huesos, piel, sangre. Unido a estos términos, *basar* puede indicar primordialmente la diferencia entre la carne y los otros aspectos del ser humano, o bien constituir una especie de endíadis para indicar al ser humano en su totalidad y plenitud. Así, por ejemplo, Gén 6,3: "Mi espíritu no permanecerá por siempre en el hombre, porque es de carne", supone la diferencia entre el elemento vitalizante, que es la respiración dada por Dios, y el resto de la condición física del hombre, que se denomina carne. Igualmente, la célebre visión de Ez 37 se imagina una reestructuración del hombre vivo que parte de los huesos, sobre los que se forman los nervios, luego la carne, la piel y finalmente el espíritu que les dará vida. Es bastante evidente que también los antiguos hebreos sabían que el ser humano está formado de varios elementos que se unen entre sí y son vitalizados por el espíritu-aliento, que se imaginaban circulando por la sangre. En lógica estricta no se ve por qué razón habría que excluir absolutamente la idea de una composición de elementos y de partes constitutivas del ser humano. Si se hace así, es sólo porque se teme confundir la visión hebrea con la de origen helenista. Pero la diferencia entre las dos no está en el hecho de que en la mentalidad hebrea esté ausente toda idea de composición o de fusión de elementos, sino en el hecho de que falta en ella la dicotomía entre dos "sustancias" distintas y opuestas constitutivas del ser humano, a saber: la sustancia corpórea o material y la sustancia espiritual. El espíritu-aliento, si se concibe como separado de lo demás, no es nada humano; no es como el alma humana de los griegos, sino simplemente aliento que vuelve a Dios como fuerza vital, privada de toda especificación y de todo nombre si se separa del resto que constituye al hombre. De forma análoga, la sangre, tanto del hombre como de los animales, si se la concibe por separado, es / vida o sede de la vida, pero no es ya aquel ser vivo. Por esta razón hay que decir justamente que, para los hebreos, hay / hombre solamente cuando se da la plenitud global no subdividida ni subdivisible (so pena que cese el concepto de hombre) de todo el ser humano. Incluso se puede dar un paso más. El hebreo puede resumir la idea de hombre, no ya en la de espíritu-aliento (como tendía a hacer la mentalidad griega con la idea de alma), sino más bien en la de carne-cuerpo. El espíritu-aliento tomado aisladamente no es más que una fuerza vivificante, que permanece sin especificación alguna; puede dar vida al animal o al hombre; decir aliento o sangre puede significar vida, pero no qué vida o vida de quién. Al contrario, decir *basar,* o sea carne-cuerpo, puede ya significar hombre, precisamente porque es la estructura corpórea en su visibilidad y en su condición física lo que caracteriza y denomina al ser vivo. Es ésta la razón por la que, unas cincuenta veces en el AT, el mero término *basar* indica al hombre, captando la caracterización que lo hace tal precisamente en la estructuración visible y plástica de su ser. Es *basar* lo que encierra en sí la idea de espíritu-aliento, y no viceversa; hasta el punto de que el término no se usa nunca para designar un cadáver. Así pues, hay hombre en donde se da este cuerpo vivo con todos sus elementos, ninguno de los cuales es humano si se concibe aisladamente, ya que sólo la globalidad física y visible es el hombre.

Esta visión encuentra una confir-

mación coherente en las diversas maneras con que la lengua y la cultura del AT hablan del pensar, del sentir y del obrar del hombre. Ninguna de las que nosotros llamaríamos actividades del espíritu puede expresarse en hebreo bíblico sin mencionar un órgano del cuerpo. Basta pensar en el término *nefeš,* que las versiones antiguas y modernas no han podido traducir en muchos casos más que con alma, mientras que en hebreo no se pierde nunca la resonancia del sentido primario de garganta, cuello. En efecto, es en ese punto del cuerpo donde la sensación de que ha variado la respiración señala al hombre lo que está sucediendo en su vida física y, sobre todo, psíquica y emocional. Éx 23,9 puede darnos un ejemplo ilustrativo de esta transparencia corpórea de la interioridad: "No explotarás al emigrante, porque vosotros conocéis la vida del emigrante, pues lo fuisteis en Egipto". Donde en la traducción leemos "vida", el hebreo dice *nefěs:* esta garganta del extranjero es al mismo tiempo su hambre, su angustia, su opresión, que se arraiga en la intimidad, pero que se siente a nivel físico en la fatiga diaria del vivir, en el nudo en la garganta, se diría con nuestra metáfora, que lo aprieta cada mañana al despertar. De forma análoga, la respiración corta significa miedo y la respiración larga indica coraje; del mismo modo hay también numerosos verbos y adjetivos que acompañan al término corazón (que indica algo parecido a lo que nosotros llamamos inteligencia o conciencia) para indicar los diversos estados de ánimo. Cuando se quiere decir lo que un hombre piensa o incluso lo que es un hombre, en la lengua hebrea, como es lógico, no hay más remedio que nombrar el cuerpo, sobre todo el rostro, las manos, los oídos, la boca. En Is 50,4 el siervo de Yhwh intenta hablar de su vocación y de su personalidad, pero no puede hacerlo más que diciendo que tiene una lengua de discípulo y un oído bien despierto y bien abierto al Señor.

Bastan estas breves alusiones, que pueden documentarse más ampliamente hojeando cualquier diccionario de hebreo bíblico, para comprender en qué sentido se puede decir que la corporeidad es el elemento esencial en el que el hombre se identifica y se expresa; es él mismo en su cuerpo y por medio de su cuerpo; nada sucede o existe en él que no encuentre una expresión adecuada en los órganos y en los movimientos de su cuerpo. Ni siquiera se le ha ocurrido la idea de poder hablar de la intimidad de su ser personal recurriendo a un concepto de alma distinta del cuerpo, del cual —como podría pensar un griego— sería la guía y la dirección, algo así como el timonel en el barco. En este sentido es verdad que el hombre del AT no se siente como un compuesto, sino como un ser unitario totalmente identificado con su corporeidad.

2. LA PERSPECTIVA DEL NT. La situación terminológica y conceptual en el NT es más compleja que en el antiguo. El hebreo *basar* se desdobla por lo menos en dos términos, *sôma* y *sárx,* de los que el primero tiene el significado de cuerpo (pero puede significar, excepto en Pablo, también cadáver), y el segundo significa carne, connotando en particular la debilidad y hasta la pecaminosidad del ser humano.

a) *La carne.* Es oportuno comenzar la reflexión precisamente por el significado de la carne. La palabra indica los aspectos visibles del ser humano, pero no en contraposición exclusiva con los interiores. La carne continúa significando, también en el NT, todo el hombre, hasta el punto de que puede decirse,

en Jn 1,14, que "el Verbo se hizo carne", para indicar su humanidad. La persona humana, en cuanto situada en el mundo visible y creado, es carne. Como sucedía ya en el AT, la carne indica a menudo la creaturalidad en cuanto tal, esto es, la caducidad, la debilidad, la diferencia de Dios, y por tanto la incapacidad de conocerlo en su verdadera profundidad (Mt 16,17; Jn 3,6; 1Cor 1,26; etc.). La antítesis que se vislumbra en estas connotaciones es la que hay entre criatura y Dios, no ya entre dos elementos de la misma criatura. Por eso, cuando carne se contrapone a espíritu, no se trata normalmente de la diferencia entre cuerpo y alma, sino de la diferencia entre criatura y Creador, entre posibilidades puramente humanas y participación en el don que Dios hace de sí mismo al hombre. Consiguientemente, incluso cuando se subraya la insuficiencia de la carne, no se trata de una infravaloración ética de los aspectos carnales (como si el hombre fuera capaz y estuviera obligado a ser él mismo de una manera distinta), sino de una constatación teológica o salvífica. Es todo el hombre el que es llamado a superar su creaturalidad en la acogida de la autocomunicación divina. Así pues, habrá que entender en este sentido la frase célebre de Jn 6,63: "El espíritu es el que da vida. La carne no sirve para nada". Lo que vivifica no es otro elemento del ser humano, sino algo totalmente y propiamente divino, como la palabra de Jesús, que es espíritu y vida. Por eso la carne y la sangre de Jesús dan la vida eterna (Jn 6,53-58): no en cuanto que son carne, sino en cuanto que son la carne del Hijo del hombre, es decir, de aquel que vive gracias al Padre. Por tanto, la carne es la evidencia (incluso físicamente constatable) de que sólo de Dios viene la vida y de que la alienación de él es la muerte.

A la luz de esto se comprende cómo, en el NT, la carne pasa a señalar también indirectamente la pecaminosidad del hombre y la tragedia de su contraposición a Dios. Esta acepción del término se encuentra ya en algunos textos de Qumrán y, aunque no fuese explícita en el uso veterotestamentario de *basar,* está, sin embargo, preparada en él por algunas consideraciones que se encuentran en el AT, cuando, por ejemplo, denuncia el error mortal de los que confían en el hombre-carne más bien que en Dios (p.ej., Is 31,3; Jer 17,5; etc.). El hombre que intenta autorrealizarse o autosalvarse, por ejemplo mediante su observancia de la ley, como los judíos, o mediante su sabiduría como los griegos, es según Pablo— un hombre que camina exclusivamente según la carne; en él la debilidad creatural, no anclada ya en Dios, se manifiesta como capaz solamente de muerte. En nuestro lenguaje diríamos que la conciencia de ser carne debería inducir al hombre a autotrascenderse confiando en Dios. Esto es exactamente lo que Cristo realiza en su carne, ya que, "aunque era hijo, en el sufrimiento aprendió a obedecer" (Heb 5,8). Por el contrario, el hombre que se encierra en su limitación y no "crucifica la carne con sus pasiones y concupiscencias" (Gál 5,24), es decir, no la pone en relación de obediente dependencia de Dios, se priva de la posibilidad de vivir. La carne, por consiguiente, es la evidencia de la necesidad del ↗ Espíritu de Dios; es la creaturalidad, que se manifiesta de la manera más verdadera y más sana, como urgencia de abrirse a la fe y a la promesa (Gál 4,23ss). Sólo cuando la carne, sin renegar de sí misma, se supervalora en la autosuficiencia, es cuando se convierte en carne de pecado y de muerte.

Así pues, no es la carne en cuanto carne la que es pecaminosa, sino más

bien la confianza en la carne en oposición a Dios.

b) *El cuerpo*. La concepción que hemos descrito sumariamente se refleja en la noción de cuerpo. Es una noción de suyo positiva: el cuerpo es el hombre en cuanto que está inserto en el mundo, dotado de miembros y de energías que lo ponen en relación vital y fecunda con los demás y con las cosas. El cuerpo es en sí mismo bueno; más que de pecados del cuerpo habría que hablar de "pecados contra el cuerpo" (1Cor 6,18), es decir, contra el valor y la dignidad de la persona visible y llamada a obrar en el mundo. Con el término cuerpo se indica en este texto ejemplar en primer lugar el aspecto físico y la fuerza generativa del hombre, no para distinguir la esfera sexual de otra esfera superior a ella o más plenamente humana, sino, por el contrario, precisamente para decir que en esa índole física queda puesto todo el hombre en cuestión y se ve comprometido a ser él mismo; en efecto, es precisamente este cuerpo el que ahora es "para el Señor" y el que es "templo del Espíritu Santo" (1Cor 6,13.19).

Una contraposición eventual, casi al estilo griego, entre el cuerpo y el espíritu se observa sólo en ciertas expresiones lingüísticas de uso común, como "corporalmente me hallo ausente, pero en espíritu me encuentro en vuestra compañía" (p.ej., Col 2,5), que no suponen ni mucho menos una modificación en la visión antropológica general, según la cual el hombre es su cuerpo y en él expresa toda su dignidad.

La misma reflexión sobre la pecaminosidad de la carne lleva también consigo una valoración del cuerpo. La confianza engañosa en la propia miseria que lo aliena de Dios mantiene al hombre esclavo en todo su ser: por eso Pablo puede hablar de "cuerpo carnal" (Col 2,11) y de "cuerpo de pecado" (Rom 6,6), e invocar la liberación del "cuerpo que lleva la muerte" sin esperanza (Rom 7,24). Pero semejante condición no equivale a lo que nosotros llamaríamos la naturaleza del cuerpo, sino sólo a la condición histórica en que el cuerpo ha sido puesto por el triple dominio del pecado, de la ley y de la muerte. La negatividad no está ligada a la corporeidad como tal, sino a la historia de pecado que ha dominado sobre todo a partir de Adán. El reflejo de esta muerte en lo corporal demuestra precisamente que es ése el lugar en que todo el ser del hombre se hace manifiesto y en que se decide su suerte; el cuerpo es el signo que revela la dignidad del hombre por su origen de Dios, y al mismo tiempo la situación de esclavitud en que ha caído. El cuerpo expresa la persona en todas sus situaciones vitales e históricas.

3. La salvación del cuerpo. Las consideraciones que hemos hecho hasta ahora nos han demostrado ya que el sentido último de la corporeidad humana no puede determinarse tomando en consideración solamente al hombre y al mundo, sino estudiando su relación con Dios en la historia de la salvación. Es el obrar salvífico de Dios el que nos hace comprender el bien y el mal de la corporeidad, y no una clasificación del ser en sustancias superiores e inferiores. Por eso la fuente definitiva para la comprensión de la corporeidad es la cristología. Sabremos qué es verdaderamente el cuerpo fijándonos en la manera como Jesús de Nazaret fue hombre, plenamente realizado y agradable a Dios como Hijo unigénito precisamente en su corporeidad.

Es un hecho indudable que el acontecimiento Cristo se realizó en la carne, es decir, en la condición corporal y en la aceptación de los límites de la creaturalidad. La tradición de Mateo

y de Lucas lo pone ya de manifiesto en los evangelios de la infancia, y sobre todo en los relatos de la tentación, en los que se presenta como opción voluntaria y absoluta de Cristo la de ejercer su mesianidad sin eludir, mediante los poderes sobrehumanos que posee, los límites infranqueables de lo humano y de su caducidad. El himno de Flp 2,6-11 vuelve a proponer la decisión de Jesús de no valerse de la igualdad con Dios, sino de anonadarse a sí mismo y de obedecer hasta la muerte; se presenta de este modo como la antítesis escatológica del viejo Adán, que quiso ser igual a Dios. La asunción de la carne, como condición de sometimiento a la ley y a las consecuencias del pecado, es presentada en Gálatas y en Romanos como la condición esencial que ha hecho posible la *redención de toda la humanidad*: "Lo que la ley era incapaz de hacer, debido a los bajos instintos del hombre, lo hizo Dios enviando a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador, como sacrificio por el pecado y para condenar el pecado en la carne" (Rom 8,3). La carta a los Hebreos hace consistir precisamente en el rebajamiento respecto a los ángeles mediante la asunción de la carne la razón por la que Cristo tiene una eficacia salvífica más excelente que la suya (Heb 1,4; 2,6-9). Cristo es salvador porque tomó un cuerpo para poder "saborear la muerte" en solidaridad con los hermanos que tenían en común "la carne y la sangre" (cf Heb 2,9.14). La redención tiene lugar en "su sangre" (Rom 3,25), porque la enemistad es matada "mediante su cruz" (Ef 2,16) y por la aceptación de la "maldición de la ley" (Gál 3,13).

Dejando para la cristología [/ Jesucristo] una detenida clasificación de estas y de otras muchas afirmaciones neotestamentarias, bastará aquí con tomar nota de que, a través de diversas categorías e imágenes (legales, sacrificiales, histórico-salvíficas, etcétera), los escritos del NT están de acuerdo en situar el origen de la eficacia salvífica de la acción de Cristo en aquello que se realizó en su humanidad corporal, puesta libremente en aquella condición que se resume en la palabra bíblica "carne", hasta el punto de poder decir que la negación de que Jesús vino en la carne va en contra de la fe (cf 1Jn 4,2; 2Jn 7). Incluso para los que no son teólogos, la narración de la pasión, al describir lo que sucede a aquel hombre y a aquel cuerpo como el acontecimiento definitivo de la salvación, en el que encuentran su cumplimiento todos los símbolos y todas las promesas, revela con más inmediatez que cualquier tratado sistemático hasta qué punto la corporeidad y la carnalidad *son el ámbito en que se decide sobre* el hombre, sobre su salvación o su perdición.

Pero hay una diferencia abismal entre nuestro ser carne y el ser carne de Jesús, a saber: la ausencia de pecado: "Probado en todo a semejanza nuestra, a excepción del pecado" (Heb 4,15). "En el sufrimiento (Cristo) aprendió a obedecer" (Heb 5,8): esto significa que hasta en el momento límite de la muerte en la cruz siguió siendo Hijo, obediente a Dios con todo su ser. Es precisamente esta inserción de la obediencia en la dimensión carnal de la corporeidad lo que transforma radicalmente la situación humana y hace de Cristo el nuevo Adán. En 1Cor 15,46 Pablo utiliza la expresión, atrevida e incomprensible en el ámbito de las categorías griegas, de "cuerpo espiritual". La corporeidad de Cristo es pneumática, porque está totalmente anclada en la dependencia de Dios y animada por su Espíritu. No deja de ser corporeidad; más aún, es la corporeidad plena y verdadera precisamente porque es espiritual y está cualificada por la obe-

diencia, como se dice del nuevo Adán en Rom 5,19. Podría decirse, aun a riesgo de hacer un juego de palabras, que mediante su filiación obediente Cristo transforma en "espíritu" su total ser "carne", por lo que el cuerpo carnal se hace cuerpo espiritual. Este paso, prefigurado y preparado por toda la existencia terrena de Jesús, se lleva a cabo en el momento en que la obediencia impregna todo su ser en la entrega a la muerte, que por eso, *ipso facto,* es su resurrección: "Nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte" (Rom 1,3s).

Desde el momento de la / resurrección, el cuerpo se convierte en la categoría primaria para expresar la eficacia salvífica universal de la inversión realizada por la resurrección en la realidad antropológica e histórica. Se habla entonces del *sôma* del Señor resucitado, del que son miembros todos los creyentes; o bien —según la perspectiva de Efesios— del *sôma* de la Iglesia, que tiene a Cristo como cabeza; y también puede decirse, como en 1Cor 6,13, del cuerpo de cada cristiano que "el cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor, y el Señor, para el cuerpo". Es de enorme importancia el hecho de que, para decir hombre renovado en Cristo, se use con tanta coherencia la noción de cuerpo, hasta el punto de que resulta posible ilustrar la relación salvífica entre Cristo y la humanidad reconciliada con la analogía nupcial, en el ámbito de la cual puede incluso recuperarse el término carne (cf Ef 5,28-30).

A la luz de esta recuperación del valor positivo del cuerpo se ilumina la conciencia de que la condición corpórea actual es a menudo víctima de la esclavitud de la carne, del pecado, de la ley y de la muerte, y nace la exigencia de una toma de posición crítica frente a la espontaneidad de las instancias corporales. Se abre camino una especie de ascética; pero no basada en concepciones meramente antropológicas, sino en la exigencia de ser cuerpo en Cristo y como Cristo. Nos damos cuenta de que "el cuerpo está muerto por el pecado" (Rom 8,10), de que puede en ciertos casos "someterse a una disciplina y verse dominado" (1Cor 9,27) para ser conformado con Cristo; por eso hay que aprender a "tratar al cuerpo de una manera digna y honesta" (1Tes 4,4). En todas estas afirmaciones y en otras análogas no hay ninguna oposición de principio a la corporeidad, precisamente porque la necesidad de distinguirse críticamente de una lógica identificación con la propia corporeidad no nace de consideraciones antropológicas o de valoraciones metafísicas sobre el valor más excelso de la sustancia espiritual, sino exclusivamente de la experiencia de fe, que ha descubierto en Cristo a qué meta ha sido llamado por Dios el "cuerpo" en la resurrección.

Por el contrario, cabe preguntar si no se insinuará algo parecido a la concepción griega en donde Pablo se pregunta si sus experiencias de visión se realizaron "en cuerpo o en espíritu" (2Cor 12,2.3), o más todavía en donde se pregunta si no será mejor para él "verse lejos" del cuerpo y "salir" de él para habitar con el Señor (2Cor 5,4.6). Hay quienes piensan que aquí Pablo prepara el camino a la asunción de la noción de alma y a la deducción ulterior de un hipotético estar con el Señor, incluso sin el cuerpo en espera de la resurrección. Se trata de hipótesis sugestivas, pero muy dudosas. Las expresiones utilizadas en 2Cor podrían ser realmente simples maneras de hablar para indicar la muerte física, no suficientes para excluir la relación indisoluble de la corporeidad, que se afirma tan claramente en otros textos por el es-

tilo, mucho más fuertemente teológicos. El objeto último de la esperanza es siempre, para Pablo, la transformación de "nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso (el del Señor)" (Flp 3,21); y el texto que trata *ex professo* la problemática de la escatología personal, es decir, 1Cor 15, no prescinde nunca del cuerpo y no supone, en ninguna fase, una separación o un abandono del mismo, sino solamente su transformación radical, por la que se reviste de esplendor, de fuerza y de espiritualidad (en el sentido que se ha dicho), sin perder en lo más mínimo su identidad con lo que representa para el hombre en la fase terrena de la vida.

4. ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y CORPOREIDAD. Ahora es posible esbozar una respuesta a la pregunta fundamental, planteada al principio: ¿Hasta qué punto la concepción unitaria de la visión cultural bíblica se impone también como dato de fe? El análisis que hemos hecho ha demostrado que, aun dentro de la homogeneidad sustancial como horizonte, existen varias modalidades en la forma de concebir y describir los constitutivos del hombre en los diversos períodos y autores de la Biblia. En todo caso se trata siempre de descripciones espontáneas, populares, no verificadas ni documentadas con análisis científicos ni con demostraciones filosóficas. En este nivel, estas concepciones no adquieren, por el mero hecho de ser bíblicas, ninguna autoridad mayor, sino que han de ser acogidas o modificadas según el grado de verdad que se piense que hay que atribuirles científica y filosóficamente.

Por el contrario, es decisivo otro tipo de consideraciones. En el misterio de Cristo, el valor ineludible de la corporeidad y el imperativo de no separarla nunca de su persona impone al creyente la obligación de excluir como inadecuada toda antropología que no tenga debidamente en cuenta la corporeidad y pretenda definir al hombre prescindiendo de ella o exorcizándola como elemento negativo o irrelevante. No podrá considerarse correcta ninguna respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre si no permite incluir en él, como expresión suma de humanidad, precisamente a ese Cristo que es tal por su fidelidad a Dios plenamente realizada en la corporeidad y que sigue siendo para siempre el *sôma* que une a sí corporalmente a toda la humanidad redimida. Esto no significa que sólo resulte aceptable la visión bíblica del hombre, en sus modalidades descriptivas particulares y quizá ingenuas. Son concebibles otros caminos, quizá incluso más adecuados. Pero sigue siendo imprescindible la exigencia de unidad, de plenitud, de armonicidad que la visión bíblica consigue fácilmente mantener con sus categorías, y que ha de ser respetada igualmente en cualquier concepción antropológica que se decida adoptar. También es imprescindible la exigencia de que la corporeidad se conciba como capaz y como llamada de hecho a relacionarse con Dios en la obediencia, como sucede en Cristo. Esto significa que queda excluida toda hipótesis de salvación lejos del cuerpo, ya que la soteriología cristiana es más bien la salvación del cuerpo o, mejor dicho, la de todo el hombre en su corporeidad. Efectivamente, si el valor primordial de la revelación bíblica consiste en la afirmación de la unidad del hombre, tal como se manifestó en Cristo, tendrá que evitarse toda forma de contraposición.

III. EL CUERPO COMO SIGNO DE LA PERSONA. De una concepción unitaria del hombre, tal como la que aquí hemos dibujado, es lógico deducir una valoración del

cuerpo como signo de la persona y como medio expresivo primario de la interioridad humana. Sin embargo, si alguno esperase encontrar en la literatura bíblica testimonios numerosos o particularmente incisivos del valor expresivo y "comunicacional" del cuerpo y de los gestos corporales, quedaría muy probablemente desilusionado. Los textos bíblicos dan la impresión de ser bastante más discretos y reticentes en este terreno de lo que cabría esperar, como se verá en las reflexiones siguientes.

Ya hemos señalado que algunos órganos corporales, como la garganta, el corazón, los riñones, o bien ciertas funciones, como la respiración, son constitutivos de numerosas expresiones idiomáticas que indican no sólo emociones o estados de ánimo, sino también aquello que para nosotros entra en el terreno de las decisiones racionales. Sin embargo, no es correcto infravalorar estas frases idiomáticas, ya que —como ha demostrado ampliamente la lingüística— tienden a asumir una mera función verbal, que no siempre mantiene en el debido relieve la referencia semántica de la que han nacido; se convierten entonces en modos de hablar que pueden incluso acabar prescindiendo por completo de la imagen física o corporal de la que han nacido. Una prueba de ello puede verse en el hecho de que el NT está dispuesto a aceptar sin ningún problema de la lengua griega mucha terminología "espiritual", como mente, voluntad o conciencia. De forma análoga, el hecho de privilegiar una expresión concreta o una expresión abstracta puede depender también solamente de diversas referencias estilísticas. Así Is 52,7 puede concentrar la atención en los "pies" del mensajero para manifestar la alegría que su mensaje trae al pueblo, mientras que Ezequiel prefiere describir al rey de Tiro con términos más abstractos, como perfección y belleza (Ez 28,13.17). El mismo Ezequiel abunda en descripciones de animales, de personas y de objetos, que parecen a primera vista concretos, ya que designan materiales (como las piedras preciosas o las telas), colores o posturas, pero que en realidad constituyen solamente una acumulación de terminología destinada a crear efectos barrocos, privados de realismo. Muchas de las descripciones "corpóreas" puede ser incluso que no provengan de la observación de la realidad, sino del gusto literario por una serie erudita e ilustrada de atributos estereotipados. Así pues, hay que distinguir entre la auténtica capacidad de captar el valor expresivo de la corporeidad viva y real, reconocida como llena de valor precisamente en su inmediatez, y los procedimientos literarios y estilísticos (frecuentes, por ejemplo, en los escritos sapienciales). Si la primera actitud indica un verdadero aprecio del valor expresivo de la corporeidad, la segunda, a pesar de basarse en esa sensibilidad y de ser su confirmación, se aparta de ella para buscar tan sólo efectos abstractos. Esta distinción no es fácil, y es cometido de la exégesis. Lo que se quiere decir es solamente que se necesita mucha prudencia a la hora de valorar como indicios de una cultura más viva del cuerpo las imágenes descriptivas, tan frecuentes en los textos, especialmente poéticos, del AT, ya que pueden reflejar muy bien meras costumbres estilísticas.

Asentadas estas premisas, podemos examinar críticamente la presentación bíblica de algunas manifestaciones de la corporeidad.

1. El cuerpo como revelador del hombre. a) *La belleza y la fuerza.* La / belleza, que nos parecería un elemento central en una cultura que aprecia el valor de la corporeidad, es, por el contrario, un tema

bastante marginal en la literatura bíblica. Si exceptuamos el ↗ Cantar, no se señala más que raras veces y, a menudo, como elemento estereotipado de ciertos géneros de la narrativa popular, como, por ejemplo, en las historias de la sucesión en 1-2Sam. La fuerza del joven David, la velocidad de los mensajeros, la belleza del príncipe Absalón son elementos típicos de este género narrativo. En la presentación de Saúl y de ↗ David en el momento de su elección por parte de Dios, este motivo se conjuga con una valoración teológica: su fuerza y su belleza es algo que requiere la función heroica que tienen que desempeñar en el relato, pero es además signo de su elección divina. Además de los personajes citados, se alude en el AT a la belleza del pequeño ↗ Moisés, de Raquel, de Betsabé, de Ester, de Judit, de la esposa del Sal 45. No parece en ninguno de estos casos que esta indicación califique de manera especial a su personalidad. Quizá el único caso —prescindiendo siempre del Cantar— en donde el aspecto exterior, aunque idealizado y amplificado retóricamente, se presenta como signo plenamente eficaz y totalmente transparente del valor de una persona y de una función es la descripción, ampulosa pero magnífica, del sumo sacerdote Simón en Si 50,1-21.

En contraste, la ausencia de belleza y de fuerza es, en el cuarto poema del Siervo (Is 52,13-53,12), la indicación de su ser humillado y golpeado, que esconde, sin embargo, un altísimo valor de la persona, que solamente conoce Dios y que es revelado al final. Puede ser análogo el caso de ↗ Job. Job tiene el cuerpo desfigurado; pero su deterioro físico no refleja, como neciamente suponen sus amigos, lo que él sería a los ojos de Dios. Job es descrito como la inteligencia más aguda y la mente más audaz de todo el AT. El azote de su cuerpo y la repugnancia que suscita contrastan con el aprecio que Dios tiene secretamente de él. Esta tensión había sido expresada ya, de forma más instructiva, cuando el relato de la elección de David explicaba que sus hermanos, más altos y robustos que él, habían sido descartados porque "el hombre no ve lo que Dios ve; el hombre ve las apariencias, y Dios el corazón" (1Sam 16,7). Así pues, la condición del cuerpo no es una señal segura para conocer a una persona. Que el cuerpo pueda ser una señal engañosa lo afirman también las sentencias estereotipadas sobre la belleza femenina, frecuentes sobre todo en la literatura sapiencial (p.ej., Sal 39,11; Prov 6,25; 31,30, etc.; cf también Gén 12,11; 26,7; 2Sam 11; Is 3,24), pero no hay que sobrevalorar. En todo caso es seguro que no basta el aspecto del cuerpo para significar plenamente lo que es el hombre; como no basta tampoco la palabra, ya que un lenguaje dulce puede esconder proyectos malvados (p.ej., Sal 62,5). Así pues, ya la cultura del AT sabe sopesar con equilibrio la ambigüedad de lo corporal, su fuerza de comunicación, pero también la posibilidad de que se vea esclavizado por el pecado y reducido a instrumento de mentira, que esconde la verdad y da apariencias a lo que no es.

La razón última de esta ambigüedad consiste en el hecho de que lo humano nunca logra por completo expresar, sobre todo a causa de la historia de pecado en que está inmerso, lo que es realmente la criatura a los ojos de Dios. Por eso Jesús rechaza radicalmente toda deducción automática que lleve a definir el estado de una persona a partir de su aspecto corporal. El ciego no está necesariamente en pecado, el leproso o el endemoniado no son necesariamente seres que hay que marginar y condenar, sino personas cuya dignidad hay que reconocer incluso antes

de que estén curadas, como se demuestra por toda la actitud de Jesús con las personas afectadas por diversas enfermedades del cuerpo.

El mismo cuerpo de Jesús adquiere su máximo valor cuando queda reducido al estado lamentable en que lo describen las narraciones de la pasión. Pero precisamente en ese estado atrae a todos hacia sí (Jn 12,32), ya que su máxima humillación coincide con la glorificación, como lo enseña la teología joanea, que identifica la pasión y la gloria. Puesto que en la economía de la cruz la debilidad ha sido asumida en la gloria, el creyente está llamado a observar con un juicio crítico, inspirado en esa fe, todo lo que manifiesta la corporeidad humana. Lo más elevado de la gloria divina puede manifestarse en lo que humanamente es lo sumo de la negatividad y de la debilidad. A la luz de la cruz, la *analogia fidei* es la última clave hermenéutica para descifrar el lenguaje más auténtico del cuerpo. Quizá el libro que con mayor coherencia ha aplicado este principio es el Apocalipsis, cuando sobrepone a la descripción de la catástrofe terrenal la imagen de la realidad auténtica que está latente en ella bajo la forma de visiones de la gloriosa liturgia celestial. En esta liturgia los hombres, los animales, los objetos, los colores, es decir, todo lo corporal, dicen lo que es realmente el mundo a los ojos de Dios, desenmascarando así el engaño de las imágenes que operan en el ángulo puramente terreno. La corporeidad es el signo manifestativo primario, pero está bajo la hermenéutica de la cruz.

b) *El gesto.* El gesto tiene gran importancia en la cultura bíblica; más de la que tiene en nuestro mundo occidental. Un contrato podía quedar ratificado con el gesto de poner la mano bajo el muslo (Gén 24,2; 47,29); estar de pie o sentado indicaba el grado de dignidad o la disposición para el servicio; extender el cetro podía significar, aun sin añadir palabra alguna, la acogida benévola por parte del soberano (Est 5,2); Pilato podía hacer el gesto de lavarse las manos sin caer en el ridículo (Mt 27,24); a la hemorroisa le parece suficiente tocar el manto de Jesús para ser salvada (Mc 5,8). En este contexto se comprende la naturalidad con que los profetas, ya Isaías (20,1-6), pero sobre todo Ezequiel (4-5; 24; etc.), transmiten el mensaje mediante acciones simbólicas, que a menudo consisten precisamente en poner el propio cuerpo en una determinada actitud. Tenían particular importancia las posturas tomadas ante un interlocutor de grado superior, como la genuflexión o la postración con el rostro en tierra. Sin embargo, no hay que exagerar su carga emocional, porque muchas veces se trata de gestos convencionales o incluso de fórmulas lingüísticas adoptadas por narradores como comienzo estereotipado de un coloquio. Esto podría valer también a veces para el gesto tan frecuente de desgarrarse las vestiduras y de cubrirse la cabeza de polvo en señal de luto, de dolor o de contrariedad [*/ Símbolo*].

El gesto tenía gran importancia también en el sector cultual. Rigurosamente hablando, el culto sacrificial consistía en una serie de gestos rituales que, según las normas de la tradición P y los relatos de los libros históricos del AT, se desarrollaban en el más absoluto silencio. Sólo en el Cronista y en el Salterio predominaban la palabra, la música y el canto. Siempre por medio del Salterio tenemos noticia de una actuación más espontánea del cuerpo: la danza, el aplauso, la postración, la procesión, el ponerse frente al templo o el subir a él son elementos que se evocan continuamente en los himnos. En estos casos el gesto acompañaba a la pa-

labra, que era siempre el elemento primordial. Sin embargo, es significativo que la recitación de algunas plegarias fuera acompañada de una actitud precisa del cuerpo. En cuatro casos, todos ellos muy importantes, el AT habla de una / oración de rodillas: para Salomón (1Re 8,54), Elías (1Re 19,42), Esdras (Esd 9,4) y Daniel (Dan 6,11). Esta posición tiene más importancia en el NT, porque es la de Esteban (He 7,69), la de Pedro (He 9,40), la de Pablo (He 20,36) y la de todos los cristianos que suplican y adoran (Ef 3,14). Hasta qué punto resultaba expresiva la postura que se tenía en la oración lo demuestra el cuidado con que los sinópticos, según las diversas perspectivas cristológicas describen la actitud de Jesús en el huerto: con la faz en tierra en el gesto solemne de la postración, según Mt 26,39; echado en tierra, según Mc 14,35; de rodillas, según Lc 22,41; en Juan, por su parte, al faltar la escena del huerto, la postura del cuerpo tiende a hacerse secundaria, para dejarle a la palabra el mayor relieve. La gran oración de Jn 17 es puro discurso abierto por el simple gesto inicial de levantar los ojos al cielo, que es poco más que una fórmula.

c) *El vestido y la desnudez*. Los vestidos garantizan al hombre su dignidad y revelan su función social, formando así como una prolongación de la persona. Es típico el caso del manto, cuyo don representa la mayor expresión de amistad y de alianza (1Sam 18,3; 1Re 19,19), y por esto se le usa en el ritual del matrimonio (Dt 23,1; Rut 3,9). Tiene especial importancia la distinción entre los vestidos masculinos y los femeninos (de donde la prohibición en Dt 22,5 del travestismo), ya que son el signo del orden impuesto por Dios a la creación.

Con la función del vestido puede relacionarse el tema del olor y el uso de perfumes. A través de ellos una persona puede entrar en la intimidad de otra, como si respirase su intimidad en el efluvio del perfume. Esto explica la importancia de las esencias olorosas en la poesía del Cantar (p.ej., Cant 1,3.12; 4,10; 5,1) o en las historias de Judit y de Ester. Es análoga la sensación del olor a campo que desprenden los vestidos de Jacob (Gén 27,27). Perfumarse la cabeza y el vestido significa expresar el gozo de vivir e, implícitamente, el agradecimiento al Dios de la vida. El uso de perfumes en el culto, común a todas las religiones antiguas, une el valor social del perfume a la idea del humo que sube al cielo y pasa a significar la alabanza agradecida a Dios, expresada en la ofrenda de cosas bellas y preciosas (Sal 141,2; Ap 8,2-5). Consiguientemente, el sacrificio de perfumes puede convertirse en símbolo de la ofrenda verdaderamente humana, que trasciende la mediación de víctimas animales y de oblaciones vegetales. Por eso, la ofrenda de la vida a Dios puede compararse con un sacrificio perfumado (Ef 5,2), lo mismo que la vida de Pablo y la predicación el evangelio (2Cor 2,14-17).

Vestidos, ornamentos, perfumes, joyas: todo esto podía significar no sólo la situación social de la persona, sino también el paso de una esfera profana a la sagrada. Por eso encierran especial importancia los vestidos del sacerdote, minuciosamente descritos en Éx 28-29; Lev 16; Ez 44. En estos ornamentos que se ponen los sacerdotes, revestidos así de "salvación" (2Crón 6,41), se descubre la intención de distinguir la función sacerdotal de la condición común de los hombres, para acercarla al mundo de Dios con vistas a su función mediadora.

La necesidad que siente el hombre de expresar a través de sus vestidos su propia posición delante de Dios y

de los hombres encuentra su motivación teológica en la interpretación histórico-salvífica de la protección divina respecto a la desnudez. En este sentido es esencial la narración de Gén 2-3. El cuerpo del hombre y de la mujer ha sido creado por Dios lleno de bondad y de dignidad, y la desnudez no constituye ningún problema: "Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse uno del otro" (Gén 2,25). La ausencia total de malestar en la esfera del pudor es signo de una plenitud de la persona y de una dignidad del ser humano como tal, que no tiene necesidad de salvaguardar mediante el signo de los vestidos su yo manifestado en el cuerpo, desde el momento en que no hay peligros de mentira, de instrumentalización o de equívoco. Pero la negativa a depender de Dios transforma inmediatamente —para usar las siglas bíblicas que ya hemos encontrado— el cuerpo en carne: "Entonces se abrieron sus ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos" (Gén 3,7). En vez de su participación en el conocimiento superior de los seres divinos, la desobediencia provoca una apertura del conocimiento (los ojos) que revela al hombre cómo se ha hecho interiormente contradictorio y cómo su corporeidad no le da ya suficiente fiabilidad. La sencillez de la comunicación corpórea queda rota no sólo entre el hombre y la mujer, sino —como pone ante todo de relieve el texto— entre el hombre y Dios; en efecto, es de Dios de quien el hombre se esconde al verse desnudo (3,8.10). Desde entonces la voluntad salvífica de Dios se revela en la imagen del revestimiento del hombre y de la mujer: Dios sustituye con túnicas de piel preparadas por él la ineficaz protección vegetal. Revestir al hombre de protección y dignidad es desde ahora una tarea de Dios, pues el hombre ya no se basta a sí mismo, al haber perdido su relación justa con Dios. Por esto la historia de la salvación puede también describirse como un continuo regalo divino de nuevos y hermosos vestidos al hombre, como ocurre en la célebre alegoría de Ez 16. Igualmente, el Segundo y el Tercer Isaías podrán describir como una figura femenina revestida de trajes de esposa la restauración de la dignidad de Jerusalén después de la catástrofe del destierro (p.ej., Is 60,1; 61,10-62,9). El tema de la desnudez personal se enlaza aquí con el del despojo del país y la esterilidad de la tierra, desnuda de vegetación. La figura humana privada de vestidos se convierte en símbolo de la humanidad y del mundo, amenazados en su vitalidad más elemental y llamados a la vida sólo por el don gratuito de Dios. También en Job la desnudez es el símbolo de la impotencia de la creatura frente a la muerte: "Desnudo salí del vientre de mi madre, desnudo allá regresaré" (Job 1,21). Recibir de Dios un vestido nuevo equivale, por el contrario, a ser salvados y devueltos a la vida. Se comprende entonces la importancia que tienen en el Apocalipsis los vestidos, frecuentemente blancos, para significar la vida de los que están junto al trono de Dios y del cordero, y en particular la vida de Jerusalén esposa de Dios (Ap 7,14; 19,7; 21,2; 22,14). También el relieve que se da a los adornos de las mujeres en el difícil texto de 1Cor 11,2-16, más que como una concesión a costumbres judaizantes por el deseo de vida tranquila, debe verse quizá como una especulación simbólica sobre la rehabilitación del hombre en Cristo y sobre la restauración del orden de la creación, en el que el hombre y la mujer, dentro de su igualdad, tienen diversas funciones que pueden significarse también ahora por el simbolismo del vestir. Pero el que cree en Cristo no tiene ya necesidad de recuperar su prestigio o de significar su vocación con un vestido especial.

Metafóricamente se ha revestido del hombre nuevo o de Cristo (Col 3,10; Ef 4,24) y esta renovación realizada por el Espíritu es fuente de la nueva situación, en la que ya no es ni esclavo ni libre, ni judío ni gentil, ni hombre ni mujer (Gál 3,28). En la economía cristiana un vestido no puede ser ya más que un símbolo ilustrativo, pero no depende de él la valoración del hombre; no puede significar más que la novedad que Dios ha operado realmente; es puro símbolo descriptivo, como en el Apocalipsis. Efectivamente, el mediador, Cristo, como muestra la carta a los Hebreos, ha llevado a cabo la salvación en la realidad y en la desnudez de su persona humana, haciendo superfluas las vestiduras y los ritos sacerdotales.

2. LAS IMÁGENES ANTROPOMÓRFICAS DE DIOS. Para describir los atributos y las actitudes de Dios, la Biblia utiliza muchas veces imágenes sacadas del cuerpo humano. Es superfluo ofrecer una lista de citas; basta con recordar la importancia del rostro, del brazo y de la mano, de los ojos y de la mirada, y hasta de las narices para indicar su cólera reprimida. Por otra parte, nunca se describe a Dios como un hombre. Ez 2,26 habla detenidamente de "uno de forma humana"; Dan 7,9, de un "anciano de días"; Ap 4,2, de "Uno sentado". Esta genericidad se ha escogido adrede para evitar el peligro de asemejar a Dios al hombre o de pretender conocer su aspecto. Lo que aparece de él es tan sólo "algo" que tiene forma humana. Al contrario, se usan con mucha libertad las otras metáforas señaladas para indicar el obrar de Dios y sus actuaciones. Muchas veces se considera primitivo este antropomorfismo corpóreo, suponiendo que es más adecuado el que apela a las realidades espirituales del alma. En realidad, no se percibe entonces que el antropomorfismo llamado espiritual es mucho más equívoco, ya que, al faltar la conciencia de los límites que sugiere la corporeidad, se corre el riesgo de asemejar demasiado el hombre a Dios, como cuando se dice que es justo, que gobierna, que premia o castiga, olvidando la diferencia abismal entre estas operaciones en cuanto desarrolladas por el hombre y en cuanto atribuidas supuestamente a Dios. Pero éste es un peligro que no existe cuando se habla de ojos o de brazo, ya que estas expresiones recuerdan inmediatamente la necesidad de la *via negationis* en la aplicación analógica.

Más positivamente, el uso de estas metáforas corporales demuestra hasta qué punto la cultura bíblica está convencida de su validez y de su veracidad para definir —diferenciándolo de lo demás del mundo— lo que se encuentra solamente en Dios y en los hombres, es decir, la capacidad de dar un juicio sobre la realidad y de decidir libremente cómo relacionarse con ella. El modo de estar el hombre en el mundo y la posibilidad de ser fiel a la tarea que Dios le asigna, en cuanto se manifiestan en su capacidad corporal de acción, permiten hablar también de forma veraz de lo que es Dios, no tanto en sí mismo, sino frente al mundo. Es una prueba más de que todo el hombre está hecho a imagen de Dios.

IV. CONCLUSIÓN. EL HOMBRE NUEVO REVESTIDO DE CRISTO. La metáfora del "revestirse de Cristo" (Rom 13,14; Gál 3,27) o del hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4,24) expresa quizá con mayor claridad que otras el valor y el sentido de la corporeidad. En Cristo, Dios mismo se ha expresado en la corporeidad: ver al hombre concreto, Jesús de Nazaret, significa ver al Padre (Jn 14,9). Como subraya la carta a los Hebreos, Cristo es mediador porque pone en juego

no ya ritos exteriores o formas cultuales extrínsecas al hombre, sino a sí mismo en la totalidad de su ser. En Cristo, el hombre con su corporeidad es el todo de la presencia de Dios, y todo pasa a través de toda su corporeidad. La salvación es la participación, dada por Dios y acogida en la fe, de este nuevo ser hombre que es propio de Cristo; es un revestirse de Cristo, despojándose del propio hombre viejo. Cuando queda liberado de las viejas estructuras condicionadas por el pecado, el creyente encuentra en la comunión con Cristo la posibilidad de disponer con plena libertad de todo lo que es, y por consiguiente encuentra la gracia de expresarse a sí mismo (en cuanto recreado en Cristo) con todo su ser; de este modo también la corporeidad, al menos radicalmente, recobra toda su capacidad expresiva. Por eso Pablo puede escribir un principio de alcance excepcional: "Os ruego, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios; éste es el culto que debéis ofrecer" (Rom 12,1). El texto original griego habla de culto "espiritual", es decir, válido a los ojos de Dios; pero es decisivo el hecho de que el culto digno de Dios pueda y deba rendirse en el cuerpo y con el cuerpo. Por esta dependencia cristológica, y dentro de ella, la corporeidad se convierte en el lugar donde el hombre es y donde revela y actúa todo cuanto es, sanando de nuevo y potenciando las facultades expresivas que la misma condición creatural concedía ya a la corporeidad humana.

Así pues, el cristiano es aquel que ha recibido de Cristo la libertad de ser él mismo (o sea, hijo de Dios y espíritu) en el cuerpo, para manifestar que la plenitud de Cristo llena todo lo que existe y no deja espacio a ninguna negatividad (cf Ef 1,23). El cómo, con qué gestos o signos pueda y deba hacerse esto, es algo que se deja totalmente a la libre creatividad de las culturas humanas en su diversa configuración histórica. La experiencia del pueblo de Dios, algunas de cuyas características trazamos en los párrafos precedentes, ofrece una maravillosa antología ejemplar de posibles usos o manifestaciones corpóreas, algunas de las cuales podrán ser privilegiadas o recomendadas y hasta hacerse obligatorias, debido a su probada eficacia o al relieve particular que han asumido en la historia de la salvación, pero sin eliminar la libertad de otras opciones expresivas. De este modo, por ejemplo, el cristiano no podrá nunca renunciar a expresar corporalmente su ingreso en la esfera de Cristo mediante la ablución bautismal de su cuerpo, ni podrá renunciar a comer el cuerpo eucarístico de Cristo o a imponer las manos y a ungir con óleo. Y, al contrario, no deberá utilizar ya el signo corpóreo de la circuncisión, que ha quedado excluido por unos hechos contingentes, pero de valor decisivo, acaecidos a lo largo de la historia de la salvación. Será libre en una serie de otras manifestaciones; podrá ayunar o no ayunar, utilizar o no utilizar vestidos, darles nuevos significados simbólicos, levantar o juntar las manos según las diversas sugerencias de su cultura, siempre dentro de la atención reverente a las tradiciones del pasado, según un criterio de libertad total, pero culta, sabia y respetuosa con la historia de la salvación.

Mas el principio fundamental seguirá siendo uno solo: la carne del pecado, en Cristo, se ha vuelto a hacer cuerpo, esto es, posibilidad de que todo, hasta las últimas ramificaciones de la materia, sea de Dios y para Dios. Así pues, el cristiano no descuidará ya ninguna de las posibilidades de decir con su cuerpo y en su cuerpo lo que Dios ha hecho realidad en Cristo; toda reticencia o aleja-

miento injustificado de lo corporal sería renegar de Cristo y de la totalidad de la salvación.

BIBL.: BAUMGÄRTEL F., SCHWEITZER E., MEYER R., *sárx*, en *GLNT* XI, 1265-1398; BOF G., *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976; CARENA O., *La comunicazione non verbale nella Bibbia: un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo*, Marietti, Turín 1981; COMBLIN J., *Antropología cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid 1985; CULLMANN O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del NT*, Barcelona 1970; DUBARLE A.M., *La conception de l'homme dans l'Ancient Testament*, París 1959, 522-536; FIORENZA F.P., METZ J.B., *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977[2], 486-529; GRUBER M.J., *Aspects of non verbal Communication in the Ancient Near East*, Roma 1980; GUNDRY R.H., *Sôma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, CUP, Cambridge 1976; HAULOTTE E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, París 1964; JEREMIAS J., *ánthropos*, en *GLNT* I, 977-986; PIDOUX G., *L'homme dans l'Ancient Testament*, Neuchâtel 1953; ROBINSON J.A., *Il corpo: studio sulla teologia di S. Paolo*, Roma 1967; SCHWEITZER E., *sôma*, en *GLNT* XIII, 609-790; SQUARISE C., *Cuerpo*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1978[3], 143-158; WOLFF H.W., *Antropología del A.T.*, Salamanca 1974.

R. Cavedo

COSMOS

I. LA CULTURA MODERNA. La cultura de hoy está en gran parte dominada por la visión científica del mundo. Por "mundo" o "cosmos" entendemos aquí la realidad que rodea y en la que vive la humanidad. Así pues, pensamos que la cultura moderna concibe la realidad del universo con los ojos de las ciencias naturales. Al binomio "Dios y el hombre", característico de la cultura medieval, impregnada de fe, le ha sucedido a partir de la ilustración el binomio "el hombre y las cosas". Se ha impuesto el llamado interés científico por las cosas y por su explotación tecnológica, es decir, el conocimiento de los aspectos cuantitativos, mensurables y verificables de las cosas que hay que "usar" y plasmar. La cultura moderna tiende, por tanto, a considerar el cosmos en sí mismo, es decir, en los mecanismos de su "funcionamiento" físico, independientemente de su relación con Dios y en función de las necesidades del hombre.

En consecuencia, la cultura moderna es también cultura del poder: el objetivo de la vida es adquirir poder para satisfacer las "necesidades". Coherentemente, el cosmos es considerado también en función del poder del hombre. Dentro de semejante cultura, es verdadero y bueno lo que da poder, lo que sirve. La explotación científico-tecnológica del cosmos entra en esta cultura del poder.

La visión religiosa bíblica no se propone como anticientífica; pero rechaza las pretensiones totalizantes de la ciencia, entendida de forma ilustrada, y se niega a adorar el poder. En efecto, la fe no es búsqueda de poder, sino búsqueda del sentido y del don que se nos ofrece gratuitamente y de forma libre. En el estruendo de las voces levantadas por la ciencia que sirve al poder y de la filosofía reducida a ciencia, la fe —en cuanto fe razonable o razón creyente, capaz de integrar en sí misma la visión científica del mundo— busca el sentido y el valor del mundo para el hombre en cuanto ser-en-el-mundo.

La perspectiva bíblica sobre el cosmos es precisamente la del sentido y el valor del cosmos para el hombre. El hombre creyente de la Biblia no se considera "amo del mundo", sino que se autocomprende como guardián del mundo en cuanto realidad dotada de sentido por haber sido dada por el absoluto y estar abierta a él. Poniendo en manos de Dios el sentido último de las cosas, la fe le quita a la ciencia y al poder del hombre al que sirve sus pretensiones totalizantes. El mundo, entendido como creación, y por tanto como don, tiene un sentido que no le viene solamente del hombre, aunque por otra parte esté confiado a la "custodia" del hombre y alcance su finalidad únicamente cuando el hombre lo acoge y lo lleva a su cumplimiento.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. LA IDEA DE COSMOS. El hebreo bíblico no tiene un término que corresponda exactamente a nuestro "cosmos" o "mundo", en el que está implícita la idea de orden o de belleza. En la época posbíblica asumió este significado el término *'ôlam,* que en el AT indica un "tiempo sin fronteras", de forma que *le'ôlam* significa "para siempre"; *'ôlam* es un atributo de Dios y de todo lo que participa de lo divino, tomando así el sentido de "definitivo", "pleno", "estable" y "continuo".

Hay otros dos términos hebreos que se traducen frecuentemente por "mundo", o sea *ḥeled* y *tebel,* que no se traducen nunca por *kósmos* en los LXX, ya que significan realmente "tierra habitada". El griego *kósmos,* por el contrario, aparece con frecuencia en los libros tardíos y escritos en griego, en la Sabiduría y en el segundo libro de los Macabeos.

Para traducir el sentido de "cosmos", la Biblia hebrea suele decir "todo", como en Is 44,24: "Yo soy el Señor, el que lo ha hecho todo", o en 1Crón 29,11: "Todo cuanto hay en el cielo y en la tierra es tuyo". El binomio cielo-tierra, con la variante cielo-mar (Is 50,2) o infiernos-cielo-mar (Am 9,2), designa el universo entero, como en Gén 1,1: "Al principio Dios creó el cielo y la tierra".

En todos estos casos, la Biblia no tiene la idea de un cosmos separado e independiente del hombre, es decir, no piensa en el cosmos como "contenedor" y en el hombre como "contenido". Por consiguiente, la Biblia carece de la idea de "espacio" como receptáculo vacío; el espacio está siempre lleno de algo, pues de lo contrario no existe; no existe la idea de / "tiempo" más que unida a una realidad que hay en el tiempo. No existe la abstracción de tipo griego.

El cosmos no es, en la Biblia, una entidad fija, inmóvil, un "ser" o un organismo, sino más bien un acontecimiento, un proceso dinámico que se desarrolla. Ha dicho muy bien G. von Rad: "Nunca se recordará bastante que al antiguo Israel le era extraño el concepto de 'mundo' que es corriente para nosotros. El que no dispusiera de un concepto tan obvio como el del griego 'cosmos' es algo que tiene profundas razones. Es evidente que Israel no estaba en disposición de concebir el mundo, filosóficamente objetivado, como una entidad a la que se contrapone el hombre. El motivo de esto tiene que buscarse en la visión israelita, no tanto ontológica como histórica, del mundo. De este modo el mundo se presentaba al hombre de formas siempre nuevas y variadas; era, por tanto, mucho más difícil captarlo conceptualmente, y más difícil todavía reducirlo a un principio unitario. Israel no veía el mundo como un organismo ordenado y autosuficiente, debido a que por un lado veía mucho más directamente en su devenir la obra de Yhwh, y por otro percibía también en él la contribución del hombre, que

con sus acciones buenas o malas determinaba incesantemente las reacciones del ambiente circundante".

2. COSMOGRAFÍA BÍBLICA. No hay en la Biblia una descripción unitaria del universo. Es posible, sin embargo, deducirla de los muchos pasajes en los que se alude a él. Lo mismo que los babilonios, también los israelitas concebían el universo como una estructura en tres niveles: el cielo, la tierra (y el mar), el mundo subterráneo.

Se trata de una estructura, en el sentido de que los diversos elementos del cosmos están en relación entre sí. Por ejemplo, en Éx 20,4 leemos: "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra". El cielo está "arriba", en lo más alto; la tierra está "aquí abajo"; los infiernos están "bajo tierra".

En el texto de la bendición de José (Dt 33,13-16) aparece clara la estructura tripartita "cielo-tierra-*še'ol*", junto con los elementos diferentes y propios de cada nivel: "Sea su tierra bendita del Señor con los rocíos del cielo en lo alto, y abajo con las aguas del abismo, con lo mejor que hace crecer el sol, con los frutos que hace brotar la luna, con las primicias de las viejas montañas, con lo mejor de los collados eternos, con lo mejor de la tierra y su abundancia, gracioso don del que se apareció en la zarza; descienda todo esto sobre la cabeza de José, el escogido entre sus hermanos". Por encima de todo el universo está ↗ Dios, creador y garantía del orden del cosmos. Excepto en Sab 13, el hombre bíblico no parece estar preocupado por "probar" la existencia de Dios a partir del mundo creado: a Dios se le experimenta y se le encuentra en la historia; su poder creador en el cosmos es percibido dentro de la fe en él, sacada de la experiencia histórica de su revelación. La contemplación del cosmos no es tanto el camino para probar la existencia de Dios como más bien el desciframiento de los signos de su presencia activa de creador.

El *cielo* está habitado por las estrellas, que forman constelaciones: "Él ha creado la Osa y Orión, las Pléyades y la constelación del Sur" (Job 9,9; cf Job 38,13). Se señalan con certeza dos planetas: Saturno y Venus: "¿Cómo has caído del cielo, brillante estrella, hijo de la aurora (Venus)?" (Is 14,12); "Pero llevaréis a Sacut, vuestro rey, y a Keván (Saturno), vuestro dios, vuestros ídolos que os habéis fabricado" (Am 5,26). Probablemente Israel sufría la tentación de entregarse al culto de los astros, difundido y practicado en Babilonia; así se explica la prohibición insistente del ↗ decálogo y la polémica de Amós contra el culto de Saturno y la de Isaías contra el culto a Venus, asociada a la diosa Astarté. Los astros en la Biblia quedan desdivinizados y reducidos a simples criaturas de Dios (cf Gén 1). Lo mismo que los egipcios y los babilonios, también los israelitas se sentían impresionados por el sol, símbolo de eterna duración; pero lo desmitificaron: "El sol sale y se pone, y se apresura a su lugar, de donde vuelve a salir" (Qo 1,5). El curso regular del sol es signo de la estabilidad y del orden de lo creado, como se ve en el sucederse de las estaciones: "Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán jamás" (Gén 8,22). Probablemente un himno al sol se transformó en un himno a la *tôrah* (Sal 19).

El cielo es la sede de Dios: "Él se sienta sobre el globo de la tierra, cuyos habitantes le parecen saltamontes; él despliega los cielos como tenue velo y los extiende como una tienda para vivir en ella" (Is 40,22). Dios está en los cielos, pero está presente en el templo de Jerusalén: "¿Será po-

sible que Dios pueda habitar sobre la tierra? Si los cielos en toda su inmensidad no te pueden contener, ¡cuánto menos este templo que yo he construido!" (1Re 8,27). Dios es absolutamente trascendente, pero no está lejos ni ausente. En el templo está presente el nombre, la gloria de Dios: es una manera de afirmar la inmanencia, pero salvaguardando la trascendencia de Dios. La distancia del cielo es símbolo de la trascendencia divina: "Como se alza el cielo por encima de la tierra, se elevan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos" (Is 55,9). Las nubes son símbolo de la presencia velada de Dios: con una nube Dios guía a los israelitas en su viaje a través del desierto (Éx 13,21; 14,19-20; 19,16-25) y en una nube desciende para hablar con Moisés (cf Éx 25,15-18; 33,9-11; Núm 12,5-10). La nube revela y esconde la presencia activa de Dios. Yhwh no es, como los otros dioses de los pueblos del antiguo Oriente, un Dios ligado y definido por los fenómenos meteorológicos o geofísicos; los dioses cananeos, por ejemplo, eran personificaciones de los fenómenos atmosféricos (había, p.ej., un dios de la tempestad), mientras que Yhwh controla, domina, provoca esos fenómenos. Así en Os 13,15: "Pero llegará el solano, el viento del Señor se alzará del desierto, secará sus manantiales, agotará sus fuentes y se llevará todos sus tesoros, sus objetos preciosos"; en Is 29,6: "Serás visitado por el Señor todopoderoso con truenos, terremotos, gran estruendo, con huracán, tempestad y fuego devorador". Nada escapa del dominio de Yhwh y no hay ningún "lugar" inaccesible para él.

La ↗ *tierra* es designada con diversos términos hebreos, que reflejan los diversos modos de percibir la relación del hombre con la tierra, entendida como territorio *('ereš)*, suelo *('adamah)*, tierra firme *(yabasah)*, tierra habitada *(tebel)*, espacio del mundo *(ḥeled)*. Los babilonios se imaginaban la tierra como un disco, en cuyo centro estaba Babilonia; del mismo modo los hebreos se representaban la tierra como una superficie que tenía su centro en Jerusalén: "Ésta es la ciudad de Jerusalén, que yo había situado en medio de las naciones y de sus territorios" (Ez 5,5). Jerusalén es el ombligo, es decir, el centro de la tierra (Ez 38,12; cf Jue 9,37). Para los griegos, Atenas (u otras ciudades) era el ombligo del mundo; para los egipcios era Tebas —sede del culto al dios Amón— el centro de la tierra; para los romanos, Roma era el *umbelicus orbis*. La centralidad de Jerusalén no se concebía sólo en términos geográficos, sino también teológicos: surge sobre el monte más alto, de ella proviene la palabra del Señor, a ella han de afluir todas las gentes (Is 2,1-5; Miq 4,1-3); la capital es símbolo del pueblo de Dios, luz y modelo para todos los pueblos del orbe.

Lo mismo que no elaboró un sistema o una teoría astronómica, tampoco Israel construyó ninguna concepción sistemática de geofísica. Los fenómenos geofísicos, como los terremotos o las erupciones volcánicas, están al servicio de Dios, que tiene pleno dominio sobre ellos. Ellos forman el cortejo de las teofanías: "Señor, cuando tú saliste de Seír, cuando avanzaste desde los campos de Edón, la tierra tembló, se turbó el cielo, las nubes se deshicieron en agua. Los montes se derritieron ante la presencia del Señor, ante la presencia del Señor, Dios de Israel" (Jue 5,4-5). Entre el cielo y el mundo subterráneo está también el mar *(yam)*, con una referencia especial —para los hebreos— al Mediterráneo. Los israelitas no eran navegantes y sentían cierto miedo al mar, que se convirtió para ellos en símbolo del caos, en la sede de los monstruos espantosos:

"¿No eres tú el que partió en dos a Rahab y traspasó el dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del océano, el que convirtió en camino el fondo del mar para que pasaran los libertados?" (Is 51,10). La victoria de Yhwh sobre el mar y sobre sus monstruos es la liberación del hombre de las fuerzas hostiles y mortales que le amenazan.

El *mundo subterráneo* está relacionado generalmente con la / muerte. En efecto, la muerte era concebida, al menos en algunos pasajes del AT, como un paso de la tierra —lugar de los vivientes— al *še'ol*, morada de los muertos. El *še'ol* es la "tierra" del olvido, de las tinieblas y del silencio, de las sombras. Allí no hay vida, como en el desierto. El *še'ol* está en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22), más allá del abismo subterráneo (Job 26,5; 38,16-17). Nunca se dice que Dios haya creado el *še'ol*. Está en el límite extremo del universo. "Si se ocultan en el abismo *(še'ol)*, de allí los sacará mi mano" (Am 9,2). Así pues, Dios actúa de forma soberana incluso en el *še'ol*.

La cosmografía bíblica no pretende ser una concepción científica del cosmos, comparable con la de las ciencias modernas. Israel no se situaba ante el mundo en una actitud "neutral", que objetivase la totalidad de los elementos cósmicos como un sistema de leyes; por eso, y no sólo por las limitaciones lingüísticas o conceptuales, carece de los términos/conceptos de "mundo", "naturaleza", "cosmos". Como se ha intentado mostrar, para Israel el mundo es un suceso, un obrar incesante y continuo de Dios, que sostiene y hace vivir todas las cosas. En cuanto tal, el mundo era percibido como manifestación de la realidad y de la omnipotencia de Dios. Las experiencias humanas del mundo natural se vivían, dentro de la perspectiva de la fe en la creación, como experiencias de Dios, de su intervención poderosa y benéfica en favor del hombre. Sin embargo, la experiencia de las faltas de armonía en el cosmos plantea el problema de la justicia de Dios, como aparece en el libro de / Job y de Ben Sirá [/ Sirácida].

3. Los "orígenes" del cosmos. El interés de la Biblia no se dirige a explicar "cómo" tuvo origen el mundo, sino más bien a comprender y proclamar el "sentido" del mundo como creación de Dios. En la narración, considerada generalmente como yahvista, de los orígenes (Gén 2-3), la "ascensión" al tiempo primordial equivale a un "descenso" a las profundidades del ser: se hace remontar a los comienzos lo que es permanentemente verdadero y constitutivo del hombre. Lo mismo ocurre en el texto sacerdotal de Gén 1 [/ Génesis].

Se trata de un modo de pensar mitopoiético. Lo que se conoce como estructura u orden —nosotros diríamos metafísico— se dice que existe desde el principio, desde los tiempos primordiales. Y en este sentido el lenguaje mitológico de Gén 1-11 es verdadero: ¡nos dice lo que estamos viviendo todos los días!

La tradición yahvista presenta el cosmos como un suceso orientado a Yhwh, como el lugar de la presencia benéfica de Dios en favor del hombre. El hombre tiene un vínculo indisoluble con el cosmos, porque viene de la tierra: "El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida y así el hombre llegó a ser un ser viviente" (Gén 2,7). Las cosas, la tierra con sus frutos y el ritmo de las estaciones, "sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche" (Gén 8,22), están al servicio del hombre. El hombre tiene a su lado a los animales (Gén 2,19-20), a los que impone un nombre, lo cual quiere

decir que ellos tienen un significado para el hombre; es el ser humano el que les da un nombre, es decir, el que fija el destino y la función de los animales. El hombre tiene una relación con el mundo: tiene que labrarlo y guardarlo con su trabajo: "El Señor Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y lo guardase" (Gén 2,15). Así pues, el trabajo humano no es explotación arbitraria, sino custodia del mundo, que supone el conocimiento del sentido y del destino de ese mundo. Por consiguiente, la concepción cosmológica yahvista es antropológica: el mundo es inseparable del hombre, y viceversa. La estructura concreta del mundo depende de la acción insondable de Dios creador, pero también del obrar del hombre. Puesto que el hombre es pecador (Gén 3), malvado, y "siempre está pensando en hacer el mal" (Gén 6,5), sus relaciones con el mundo se han alterado. El suelo es maldecido por culpa del hombre, que tendrá que sacar de él con fatiga el alimento para todos los días de su vida (Gén 3,17). El mismo cosmos se vuelve indomable y hasta violento en contra del hombre (cf el diluvio). Con el pecado se ha perdido el equilibrio armonioso, querido por Dios, entre el hombre y su mundo. El cosmos se hace ambiguo, no en sí mismo, sino en su relación con el hombre corrompido y malvado. Pero desde Gén 12,1-3, con la elección de Abrahán, Dios vuelve a introducir en la historia humana la fuerza recreadora de su bendición para salvar al hombre y, a través de él, librar al cosmos de la ruina.

La tradición sacerdotal (Gén 1,1-2,4a) cuenta los "orígenes" del cosmos para mostrar la estructura arquetípica de la existencia tanto del hombre como del mundo; es decir, muestra una especie de "programa" de lo que el hombre y el mundo deben ser. No se trata —repetimos— de una narración de lo que fue, sino de lo que siempre ha sido y sigue siendo válido. Ni siquiera aquí, como en ningún otro texto bíblico, se ha de buscar cuál era la antigua concepción "científica" del mundo, y mucho menos una visión cósmica normativa para el científico de nuestros días. La Biblia presenta la verdad que cuenta para nuestra salvación, y no tiene unas verdades científicas neutras.

Son tres los aspectos fundamentales del cosmos en la tradición sacerdotal: el orden, el tiempo, la vida. Se trata de las grandes categorías teológicas de esta tradición.

En primer lugar, en Gén 1 el cosmos es un todo armonioso y ordenado. El principio de este orden está en la actividad de Dios, expresada con verbos que guardan relación con la idea de orden: separar (p.ej., las aguas del cielo de las de la tierra), poner en su sitio (p.ej., los astros), dar un nombre (p.ej., Dios llama a lo seco "tierra"), asignar una función (p.ej., el sol es para el gobierno del día). El "crear" (Gén 1,1) divino no es un "hacer" técnico o instrumental, sino un "obrar" que compromete al sujeto que actúa y a su intencionalidad: Dios "hace" los astros y "hace" también al hombre. El hacer creador de Dios está dominado por una intención de orden y de armonía ("Vio Dios que esto era bueno/hermoso" es un estribillo que se repite siete veces, y como el "siete" es el símbolo de la perfección, indica la armonía perfecta del mundo querida por Dios). En la cima de la actividad creadora de Dios está la creación del hombre como imagen de Dios. El cosmos se le confía al hombre: "Dios los bendijo y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra'" (Gén 1,28). "El autor del código sacerdotal, en relación con el mundo, no conocía

los problemas que hoy nos angustian a nosotros. No estaba aterrorizado ni por una explosión demográfica ni por una amenazadora inhabitabilidad del mundo causada por un saqueo irresponsable. Por consiguiente, no hay que buscar en él ninguna respuesta directa sobre la responsabilidad del hombre respecto a la tierra" (N. Lohfink). Sin embargo, condena todo lo que tiende a destruir el orden y el equilibrio del cosmos; para la tradición sacerdotal, "el que estropea la creación se juega la salvación" (N. Lohfink). El "dominio" del hombre sobre el mundo es, por tanto, un gobierno y una custodia del mundo: es ésta una visión que hoy llamaríamos "ecológica".

El mundo, según la tradición sacerdotal, es un suceso que acontece en el tiempo. Esto se subraya de manera especial por el ritmo de los seis días de la creación y por la función, asignada a los astros, de servir de señal para las estaciones, los días, los años y las fiestas. De esta manera el cosmos está vinculado a la historia humana; no es una realidad inmutable y estática, sino que en cierto modo "evoluciona" en relación con el hombre. Esto significa que la relación del hombre con el mundo es histórica, sometida a posibles variaciones, tanto para lo mejor como para lo peor.

En tercer lugar, el autor sacerdotal tiene un interés especial por el tema de la vida. Dios es el que hace vivir y el que da su bendición a los seres creados, esto es, les da la energía vital que los hace capaces de hacer que prosiga la vida. El cosmos está lleno de ↗ vida. Y bendición significa "energía de procrear". Dios bendice a los seres vivientes (Gén 1,22), así como bendice al hombre y a la mujer (Gén 1,28). Sin la capacidad de procrear que da la bendición, no habría propiamente vida.

Pero el hombre ha introducido en el mundo la violencia *(ḥamas)*: "La tierra estaba corrompida delante de Dios y toda ella llena de violencia" (Gén 6,11). La difusión de la violencia humana provoca el diluvio, una verdadera recaída del cosmos en el caos. La creación es la victoria sobre el caos, sobre el *tohû wabôhû* original (1,2), a través de una actividad de ordenación del mundo. No hay en Gén 1 ninguna lucha de dioses rivales, como en los mitos babilónicos (cf Atraḫasis) ni entre la divinidad (Marduk) y el mar personificado (Tiamat). Para el texto bíblico, el caos inicial es un elemento que Dios domina, sin que haya la menor traza de una lucha de la que tenga que salir el orden del cosmos. Dios actúa solo, y su victoria sobre el caos no se realiza a costa de ninguna otra divinidad.

En los Salmos, sin embargo (74,13-14; 104,26), y en los textos proféticos tardíos (como en Is 27,1) aparecen algunas huellas de este tema de la victoria de Dios sobre las fuerzas del caos, designadas con nombres de monstruos como Leviatán y el Dragón. Pero en Gén 1 el orden cósmico es producido por la palabra de Dios, sin lucha alguna.

4. El mundo-creación. De las consideraciones anteriores se deduce con claridad que la idea bíblica de cosmos es inseparable de la de creación: Dios es el origen y la garantía del orden cósmico, porque es su creador. Pero la idea bíblica de creación no tiene que entenderse sobre el trasfondo del problema del dualismo gnóstico; este dualismo, exceptuando quizá a Juan, no es un problema bíblico. En otras palabras, la Biblia no se pregunta sobre el origen absoluto del mundo, sino más bien sobre la relación hombre-mundo, sobre la salvación de Dios y el papel del mundo, sobre la presencia y la acción de Dios en el mundo.

En los textos de Gén 1-11 el interés

no se dirige al tema de la "creatio ex nihilo" ni al del "Chaoskampf", sino a la acción ordenadora de Dios. Pues bien, el orden cósmico está relacionado con el orden moral y social: el desorden moral, la violencia, sacude al propio cosmos con el diluvio; en los salmos reales, como, por ejemplo, el Sal 72,1-7, la justicia (el recto orden) del rey guarda relación con el orden de la naturaleza. Así pues, el centro de atención es el orden del cosmos más bien que su origen.

Ha escrito C. Westermann: "En el AT no se habla nunca de fe en el Creador, no se encuentra nunca una frase del tipo: 'Creo que el mundo ha sido creado por Dios'; y en las profesiones de fe del AT (el llamado 'credo histórico', como dijo G. von Rad) no aparece nunca la creación o la fe en el Creador. *Es fácil comprender la* razón: para el hombre del AT no existía una posibilidad distinta de concebir el origen del mundo. La creación no entraba para él en un artículo de fe, ya que no existía para él ninguna alternativa. En otras palabras, él tenía una concepción de la realidad distinta de la nuestra, de forma que para él no existía más que la realidad puesta por Dios. Aquellos hombres no tenían necesidad de creer que el mundo ha sido creado por Dios, puesto que era éste un presupuesto de su pensar".

Sobre este presupuesto de que el mundo está totalmente bajo el dominio de Yhwh, la Biblia se pregunta por la salvación de Dios para su pueblo. En los textos poéticos más antiguos (Gén 49; Éx 15,2-18; Dt 32,1-43; Jue 5; 2Sam 22,2-51; Sal 29,68), "no se habla del origen absoluto, sino más bien del origen del orden social, tal como Israel lo encontró y lo entendió..., es decir, de la salvación de Israel por obra de Dios" (D. McCarthy).

El mundo, para el israelita, no era el lugar de la automanifestación de lo divino como fuerza inmanente al cosmos: Dios trasciende el mundo, es el creador que garantiza y mantiene sólidamente la estabilidad del mundo. El mundo "narra", "anuncia" al Dios creador: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos" (Sal 19,2). Dios actúa e interviene en el cosmos, y los llamados "fenómenos naturales" se atribuyen inmediatamente a Dios, incluidas las catástrofes, como el terremoto, la sequía, el rayo, etc. El mundo está bajo el dominio absoluto de Dios, pero no está habitado por fuerzas inmanentes divinas o demoníacas. Por eso no existe en Israel la idea de cosmos en el sentido de mundo regulado por leyes eternas, fijas e inmutables. El mundo es el lugar, siempre abierto, de la libre iniciativa sal*vífica de Dios para el hombre* [/ Milagro].

La experiencia original de Israel, de la que el Éxodo es una versión ejemplar, es la del Dios salvador y libertador. De esta experiencia histórica de salvación, Israel "se elevó" a la fe en Dios creador para afirmar que Dios crea, sostiene, hace vivir al mundo a fin de poder comunicar su salvación a los hombres. Sintéticamente podemos decir con otras palabras que Yhwh es salvador y que, para llevar a cabo su salvación, crea y hace vivir al mundo. Se ve la creación en un horizonte soteriológico.

5. EL COSMOS EN LOS SALMOS. El hebreo orante de los / Salmos está envuelto en el cosmos, se siente hechizado y arrebatado por el esplendor del sol (Sal 19), símbolo de la *tôrah,* o de la fuerza destructora de la tempestad (Sal 29), símbolo del poder divino. Pero es toda la creación la que "habla" al y con el salmista.

En efecto, el cosmos de los Salmos es un mundo significativo, que tiene sentido porque es como la encarnación del sentido dado por Dios con

su palabra creadora. Todas las cosas son fruto de la palabra de Dios, y por tanto portadoras de sentido. El mundo habla sin palabras y sin escritura: "No es un pregón, no son palabras, no son voces que puedan escucharse, mas su sonido se extiende por la tierra entera y hasta el confín del mundo sus palabras" (Sal 19,4-5). El cosmos está realmente impregnado de parte a parte por la *tôrah,* que, como la sabiduría, tiene dimensiones cósmicas.

En el salmo 104 parece resonar la mirada contemplativa sobre el cosmos de Gén 1, como si el ojo pasase de un elemento al otro del mundo creado: la luz, los montes, los valles, el sol, los ríos, las plantas, los animales... No se narra la creación; se la contempla y se la canta. No se quiere explicar su origen, sino comprender su belleza y su orden. La creación del mundo es percibida por el salmista no en el pasado, como un suceso de los orígenes, sino como un acto presente. Para el salmista, más bien que decir "Dios ha creado el mundo", habría que decir que "Dios crea el mundo". La vida múltiple y heterogénea que se desarrolla ante los ojos del salmista no es un mecanismo ni un libro escrito en un lejano pasado inmóvil, sino que es escrita en el presente por Dios. Así pues, el cosmos se contempla como una continuidad de vida que se renueva y renace: ¡no hay un día igual a otro!

El cosmos es un "espacio" ambiguo: es el lugar del encuentro con Dios, pero es también distancia de Dios. Los espacios inmensos, las profundidades del abismo, las lejanías del cielo no pueden medirse; podríamos sentir el vértigo del vacío, de la ausencia, de la nada. El cosmos no es positividad pura, sino también una prueba: "¿Adónde podría ir lejos de tu espíritu, adónde podría huir lejos de tu presencia? Si subo hasta los cielos, allí te encuentras tú; si bajo a los abismos, allí estás presente; si vuelo hasta el origen de la aurora, si me voy a lo último del mar, también allí tu mano me retiene y tu diestra me agarra" (Sal 139,7-10). Podríamos no ver a Dios en el cosmos ni percibir ya su presencia, pero Dios nos ve y nos lleva de la mano. ¿Huir a un espacio inmenso y vacío o dejarnos tomar y conducir por Dios?

El mundo y la historia son la obra maravillosa del amor de Dios, el amor eterno que se canta en la letanía del salmo 136. Existe, por consiguiente, un vínculo amoroso que une a Dios con el cosmos y con la historia humana de su pueblo: la creación es inseparable de la historia. Y su amor salvífico de alianza es la fuente del mundo creado: "Él hizo los cielos con sabiduría, porque es eterno su amor. Él afirmó la tierra sobre las aguas, porque es eterno su amor. Él hizo las lumbreras grandes, porque es eterno su amor: el sol para presidir el día, porque es eterno su amor; la luna y las estrellas para presidir la noche, porque es eterno su amor" (Sal 136,5-9).

En el salmo 89, Dios crea y salva, pero es el mismo Dios el que actúa en el cosmos y en la historia. La creación no es solamente el teatro de la historia salvífica, sino que está ella misma impregnada de la acción salvífica de Dios. La autocomunicación de Dios, que es la salvación, no sólo tiene lugar en la historia, sino que está ya en la intimidad del mundo concreto. Puede hablarse entonces de una "salvación universal" que Dios ofrece a todos los hombres a través de su acto creador, que salva del caos al cosmos entero.

6. EL COSMOS EN LOS PROFETAS. Los profetas no ven solamente en el cosmos la presencia del Creador que conserva la vida, sino también la libertad de Dios trascendente que da y que juzga.

La lluvia y el rocío son un don de Dios (Jer 5,24; Jl 2,23; Zac 10,1). La lluvia y la nieve dan fecundidad a la tierra, y por tanto bienestar: "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá sin empapar la tierra, sin fecundarla y hacerla germinar para que dé sementera al sembrador y pan para comer" (Is 55,10). Es verdad que no podemos atribuir a los profetas un interés ecológico comparable al del hombre de hoy. La experiencia que el hombre tiene del mundo es siempre —según los profetas— experiencia de la presencia de Dios trascendente y libre: "Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto" (Is 45,7). Nunca se encuentra en los profetas la idea de una creación "ex nihilo", aunque el dominio de Dios sobre el mundo y sobre el hombre sea absoluto: Él es "el que hizo las montañas y creó el viento, el que descubre al hombre sus pensamientos, el que hace la aurora y las tinieblas y camina sobre las cumbres de la tierra" (Am 4,13). Tampoco los profetas dan la impresión de estar preocupados por mostrar la existencia de Dios a partir de la belleza y del orden del cosmos, aunque afirmen que la sabiduría divina preside la formación y la subsistencia del cosmos: "Él con su poder hizo la tierra, con su sabiduría el orbe estableció, con su inteligencia desplegó los cielos" (Jer 10,12).

Por el contrario, es frecuente la afirmación de que los fenómenos naturales negativos son instrumentos del juicio divino, un azote de Dios. Jeremías describe plásticamente el fenómeno de la sequía: "Los ricos mandan a sus siervos a buscar agua; éstos van a los aljibes, no encuentran agua, y vuelven con sus cántaros vacíos; quedan consternados, humillados, y se cubren la cabeza. El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (Jer 14,3-6). La razón y el sentido de esta sequía se señalan en el versículo 7: "Hemos pecado contra ti".

También la lluvia puede transformarse de don en instrumento de castigo divino: "Esto dice el Señor Dios: 'En mi cólera desencadenaré un viento impetuoso, lluvia a torrentes caerá en mi furor, granizos sin cuento en el ardor de la destrucción'" (Ez 13,13; cf Jer 23,19). Lo mismo ocurre con el terremoto (Am 1,1), con una invasión de saltamones (Am 7,1-3), con un huracán devastador (Is 40,24; Jer 25,32) y con otros muchos fenómenos naturales, que son considerados como un juicio punitivo de Dios.

Así pues, los profetas proclaman una conexión entre el pecado y las calamidades naturales que azotan a los hombres, pero también una relación entre la justicia y los bienes. La tensión entre el hombre y el cosmos se debe a la transgresión de la *tôrah*. Por tanto, es la voluntad divina la que puede mantener y garantizar la unidad benéfica entre el hombre y el cosmos. Si el hombre va contra la *tôrah,* o sea contra el orden cósmico querido y puesto por Dios para el mundo y para la historia humana, entonces se rompe la unidad entre el hombre y el cosmos: de aquí las catástrofes.

Los fenómenos naturales negativos se ven como juicio, como cólera de Dios, en el sentido de que son signos de la incompatibilidad entre Dios y el pecado, de la violencia. La justicia de Dios es inseparable de la justicia del hombre: si el hombre abandona la justicia de Dios —es decir, la ley que hace visible el orden de la creación—, el mismo cosmos se ve

afectado, realizándose así una escisión entre el orden justo del mundo creado por Dios y la experiencia efectiva del mundo hecha por el Israel pecador. El hombre pecador no ve más que un mundo desquiciado, cruel, caótico y enemigo, y no consigue ya descubrir al Dios bueno de la creación.

El mismo Yhwh se convierte en un enigma, en "un Dios escondido" (Is 45,15), y el mundo en una especie de monstruo indomable. Sólo descubriendo el verdadero rostro de Dios, que quiere libremente un mundo justo, bueno para todos los seres tanto en el campo natural como para el hombre en el ámbito socio-político, encontrarán los israelitas la esperanza en la salvación divina que abraza a la historia y al cosmos en un único designio unitario. Éste es sobre todo el mensaje de los profetas del destierro y posteriores al destierro: a pesar de las culpas humanas, de la corrupción y de la violencia que llegan a desquiciar el mundo creado y a producir fenómenos catastróficos que suenan como una condenación del hombre y como un juicio divino de incompatibilidad, Dios promete un futuro salvífico. Bastaría con leer las palabras de consuelo del Déutero-Isaías a los desterrados judíos: "A lo largo de todos los caminos se apacentarán; en todas las alturas peladas tendrán pastos. No padecerán hambre ni sed, no les alcanzará ni el viento árido ni el sol, porque el que se apiada de ellos los guiará y los conducirá a manantiales de agua. Convertiré en caminos todas las montañas, y las calzadas se allanarán" (Is 49,9-11). La salvación afecta también al cosmos, que dejará entonces de ser enemigo del hombre.

El "mundo nuevo" salvado por Dios no es "otro mundo", sino este mundo reconciliado con el hombre y hecho de nuevo amigo del hombre, en donde "el lobo habitará con el cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; ternero y leoncillo pacerán juntos, un chiquillo los podrá cuidar. La vaca y la osa pastarán en compañía, juntos reposarán sus cachorros, y el león como un buey comerá hierba. El niño de pecho jugará junto al agujero de la víbora; en la guarida del áspid meterá su mano el destetado" (Is 11,6-8). Este texto no ha de leerse en la perspectiva de una transformación física del mundo material, sino —a través de las imágenes poéticas— en el horizonte de un cosmos ordenado y pacífico, integrado en la existencia del hombre como ambiente benéfico.

7. LOS SABIOS Y EL COSMOS. Para los sabios, el mundo ha sido creado por Dios, que lo ha hecho todo siguiendo un orden fundamental. Es misión del sabio descubrir, reconocer y adecuarse al orden universal, encontrando así la presencia de Dios en el mundo. El cosmos está también lleno de "misterios", como lo muestra Job 38-40, pero en todo caso el sabio descubre allí la presencia del misterio de Dios. Para Israel, "las experiencias del mundo eran siempre experiencias de Dios y las experiencias de Dios eran experiencias del mundo" (G. von Rad). Nada más ajeno a los sabios que la concepción de un mundo como un todo existente por sí mismo y funcionando para sí. La / "sabiduría" viene de Dios, penetra todo el cosmos, es universal, porque es el mismo orden cósmico impuesto por el Creador: "Ella es la unidad de todas las manifestaciones divinas y no deja que se escape ninguna esfera de lo creado a la actuación de la propia simplicidad esencial, para que Dios sea conocido" (P. Beauchamp). En el origen y fundamento del mundo creado está la sabiduría (cf Prov 8,22-31; Job 28; Si 24). Por eso mismo deberíamos hablar de "ordenar" más que de "crear", en lo que se re-

fiere a la acción divina. En efecto, el concepto de "orden" está en el centro de la que se ha llamado la "teología de la creación" de los sabios.

Frente al caos, que se vuelve a presentar de manera proteiforme en el cosmos (catástrofes, enfermedades, desórdenes socio-políticos, injusticias, etc.), el sabio reafirma la justicia divina apelando a su actividad ordenadora-salvífica mediante la sabiduría. Así pues, la teodicea está en el centro de los intereses de los sabios, que intentan responder al siguiente desafío: si hay tantas estridencias, injusticias, deformidades, ¿cómo podemos afirmar la bondad y la presencia salvífica y benéfica de Dios en el mundo? El interés sapiencial por el mundo, consiguientemente, es de carácter teológico y no científico-experimental. Al sabio le interesa el "sentido" del cosmos, y no su "funcionamiento" mecanicista.

En Job 38-41 Yhwh se presenta como "el Dios del orden, del equilibrio y de la estabilidad cósmica" (J. Lévêque). Él es el que ata los lazos de las Pléyades (38,3), el que fija las leyes del cielo (38,33), el que da órdenes a las nubes (38,34), el que concede sabiduría al ibis e inteligencia al gallo (38,36), el que conoce y establece el "camino" de la luz y de la nube que truena (38,19.24.25). La extensión de la tierra, las fuentes del mar, el fondo del abismo, las puertas de la muerte: todo es conocido solamente por Dios (Job 38,16-18). El cosmos es una inmensidad desconocida para el hombre, un enigma; pero Dios lo conoce. Y Dios actúa con absoluta libertad respecto al cosmos: puede hacer llover sobre una tierra deshabitada, sobre un desierto en donde no hay hombre alguno, para saciar regiones desoladas e inhóspitas (38,26-27a). El hombre no comprende el sentido de esas acciones divinas. Dios creó también el avestruz, al que ha negado la sabiduría (39,17). Ha hecho a Behemot (el hipopótamo), "la obra maestra de Dios" (40,19), y a Leviatán (el cocodrilo), "el rey de todas las bestias feroces" (41,26). El cosmos habla de la sabiduría, del poder y libertad de Dios. Pero la serie de preguntas, como el "quién lo ha hecho" u otras por el estilo, hacen comprender también los límites del hombre. "El mundo es del hombre, pero otro actúa en él, otro reina en él" (J. Lévêque). Job le había reprochado a Dios que se servía del cosmos para castigarlo mortalmente: cf, por ejemplo, 12,15: "Si retiene las aguas, viene la sequía; si las suelta, arrasan la tierra"; 30,21: "Te has vuelto cruel para conmigo, con mano desplegada en mí te cebas. Me levantas a merced del viento, me desbaratas con la tempestad". En su respuesta a Job, Dios le hace comprender que el cosmos entero está gobernado por su misteriosa y libre sabiduría. Así pues, el cosmos es el lugar de encuentro con Dios, pero también un límite y un enigma para el hombre.

En Ben Sirá el cosmos se considera siempre en conexión con la esfera humana. Pero frente al cosmos, el hombre siente la tentación de ver en él un polo positivo y un polo negativo, unos elementos buenos y otros malos, según un determinismo dualista. La tentación es la de decir: en el mundo hay cosas buenas y cosas malas, cayendo así en un dualismo ontológico. Esto eliminaría la libertad y haría inevitable el mal, por lo que el hombre quedaría justificado y Dios sería el responsable del mal que hay en el mundo. La tesis de Ben Sirá es que la creación es buena, lo cual aparece con claridad a través de un "recuerdo de los orígenes", es decir, de la acción creadora de Dios: "Por eso desde el principio me convencí, reflexioné y puse por escrito. 'Todas las obras del Señor son buenas, y él a su tiempo atiende a cada necesidad. No sirve decir: Esto es peor que aquello,

pues todo a su tiempo es reputado bueno'" (Si 39,32-34). La bondad de lo creado es comprensible si se descubre la "función" que tiene cada elemento "a su debido tiempo". La perspectiva no es la de una ontología estática, sino la del ser-para, es decir, la de una ontología que implica la "función": "Cuando al principio Dios creó sus obras, una vez hechas distribuyó sus partes. Ordenó para siempre sus obras, desde sus orígenes y por generaciones" (16,26-27). La polaridad de elementos positivos y negativos en el cosmos tiene que comprenderse a partir de la función que desarrolla cada elemento "a su tiempo", esto es, a partir de lo que cada elemento vale para el hombre: "No hay lugar a decir: '¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?', porque todo ha sido creado con su fin... No vale decir: '¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?', pues todas las cosas fueron creadas para un fin... Desde el principio creó Dios los bienes para los buenos y los males para los pecadores" (39,16.21. 25). La atención del Sirácida se dirige a la responsabilidad del hombre, y por tanto al uso bueno o malo que hace de las cosas más que a la naturaleza de las cosas en sí. Con este tema concluye el estudio magistral de G.L. Prato: "El llamado problema del mal se convierte entonces en una cuestión puramente histórica y antropológica. Ben Sirá no dice nada en realidad sobre el origen del mal, limitándose tan sólo a afirmar la libertad y la responsabilidad humana. El mal que existe de hecho en el hombre revela, sin embargo, una aplicación específica de los elementos creados, y por tanto también, en cierto sentido, un orden original, del mismo modo que cualquier otra realidad revela una actitud divina respecto a Israel y los hombres".

En el libro de la / Sabiduría, el cosmos es un todo armonioso y unido, creado por Dios como realidad buena e impregnado del Espíritu y de la sabiduría divina: "El espíritu del Señor llena todo el orbe, y él, que todo lo abarca, todo lo conoce" (Sab 1,7). El cosmos es bueno: "Pues todo lo creó para que perdurase, y saludables son las criaturas del mundo; no hay en ellas veneno exterminador, ni el imperio del abismo reina sobre la tierra" (1,14).

El universo es comprendido a la luz del acto creador de Dios, que lo ha hecho todo mediante su sabiduría: "Si la inteligencia obra, ¿quién entre los seres es más artista *(technítēs)* que ella?" (8,6). La sabiduría "se extiende poderosa de uno a otro extremo y todo lo gobierna convenientemente" (8,1). Puesto que la sabiduría está en el origen del cosmos y "se difunde y penetra en todo por su pureza" (7,24), solamente el sabio que se desposa con la sabiduría conoce realmente el cosmos y puede gozar de él; sólo el justo-sabio vive en el cosmos descubriendo en él la presencia de Dios, que lo hace vivir todo.

En la reflexión midrásica sobre el éxodo, Sab 11-19 pone de relieve el papel y la función del cosmos en la historia del pueblo de Dios. Los elementos del cosmos se convierten en beneficio para unos, como el agua que calma la sed de los israelitas en el desierto, y castigo para los otros, como el agua del Nilo transformada en sangre, que es mortal para los egipcios (11,5-54). El cosmos puede ser un camino para llegar a Dios, como había intuido ya el joven Aristóteles; pero otros filósofos, a pesar de haber emprendido el camino justo, acabaron en el panteísmo: "Torpes por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios y por lo bienes visibles no lograron conocer al que existe, ni considerando sus obras reconocieron al artífice de ellas, sino que tuvieron por dioses rectores del mundo al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrella-

da, al agua impetuosa o a los luceros del cielo. Pues si, embelesados con su hermosura, los tuvieron por dioses, entiendan cuánto más hermoso es el Señor de todas estas cosas, pues el autor mismo de la belleza las creó" (13,1-3). Nótese que "el que existe" es el mismo Dios de Moisés (cf Éx 3, 14, LXX): el dios de los filósofos es *el mismo Dios de Moisés.*

Los elementos del cosmos luchan contra los enemigos de Dios y de su pueblo, pero son propicios para los justos (cf c. 5). El cosmos no es indiferente a Dios y al hombre: "Pues la naturaleza, sometida a ti, su Creador, despliega su energía para castigo de los injustos y se mitiga para bien de los que en ti confían" (16,24). Y a propósito del maná: "Por eso, también entonces, amoldándose a todas las formas (la creación) estaba al servicio de tu generosidad, que alimenta a todos a gusto de los necesitados" (16,25). En el juicio final, el cosmos luchará al lado de Dios contra los impíos (5,20), pero ya está obrando en la historia de la salvación (16,17).

8. CONCLUSIÓN. Para el AT, el hombre es un "ser-en-el-mundo" y el cosmos se ve a partir del hombre y con vistas al hombre, como "mundo-del-hombre": "El cielo es el cielo del Señor, y la tierra se la ha dado a los hombres" (Sal 115,16). Los cielos y la tierra constituyen lo que nosotros llamamos "cosmos"; ¿quiere decir esto que el cosmos está dividido en dos reinos, uno de Dios y otro del hombre? El AT responde afirmando que la tierra, lo mismo que el cielo, está llena de la gloria de Dios (cf Is 6,3; 1Re 8,27). El cosmos es de Dios, que lo ha creado y está presente en él; pero él se lo ha dado al hombre. Dios está "dentro" del cosmos, pero es al mismo tiempo trascendente.

Como creación, el cosmos pertenece a Dios y recibe de él su sentido, pero no es divinizado. El cosmos no forma parte de Dios. Al afirmar que el cosmos es "creación", el AT libera al hombre del miedo a un mundo extraño y enemigo; más aún, le invita a acogerlo como don sin maniqueísmos. Dios no nos hace la competencia en la posesión del mundo y en el disfrute de él, sino que nos lo da con la mayor liberalidad.

En cuanto que no forma parte de Dios, sino que es criatura, el mundo nos pertenece íntegramente, es "nuestro" mundo. Por tanto, el cosmos nos pertenece; y nosotros, en cuanto seres corpóreos, somos "del" mundo. Nos realizamos a nosotros mismos en la libertad como seres corpóreos, integrados en el cosmos. El *homo faber* hace del cosmos-creación el "mundo de la civilización"; el mundo transformado, proyectado, explotado e incluso a veces desgarrado por la violencia humana, cifra de todos los pecados. El mundo entonces se ve amenazado en su equilibrio y en su estabilidad, se vuelve ambiguo y amenazador. Sin embargo, Dios sigue siendo el guardián y la garantía de la estabilidad y del orden del mundo y promete una novedad: "Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva" (Is 43,19). Efectivamente, Dios no ha fallado nunca en su compromiso con el mundo, estipulado desde el principio y expresado simbólicamente en el arco iris: "Yo pondré mi arco iris en las nubes y él será la señal de la alianza entre mí y la tierra" (Gén 9,13). La promesa divina se convierte en prenda de renovación cuando el mundo se ve sacudido por la violencia humana: "Porque yo voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra" (Is 65, 17; 66,22). El *homo sapiens et religiosus* aprende a reconocer la sabiduría o el orden cósmico-salvífico divino y a conformarse a él. De esta manera se afirma la esperanza en la / resurrección y en la transformación final del cosmos, junto con la humanidad (cf Sab; Dan 12,1-3; 2Mac 7).

III. NUEVO TESTAMENTO. Puesto que ↗ Jesucristo es la Verdad, la revelación plena, el NT considera el cosmos en relación con Jesucristo y con el hombre frente a Cristo; así pues, la perspectiva es cristológica y antropológica. En cuanto al léxico, el NT utiliza el término griego *kósmos,* con el que se relaciona la idea de espacio, y *aiôn,* al que está más bien ligada la idea de tiempo. Pero *kósmos* se usa también para designar la humanidad. De todas formas, el NT no presenta una concepción cosmológica propia, que sea parte integrante del anuncio del mensaje evangélico. Las representaciones cosmológicas a las que recurre son las bíblicas o las helenistas, pero meramente instrumentales en orden al anuncio evangélico. En otras palabras, el NT no habla del mundo "en sí", como un todo de cosas solas, sino siempre del "mundo-del-hombre", en el que Dios actúa y en el que el hombre realiza su cometido con libertad inteligente y responsable. En el trasfondo hay siempre una concepción antropocéntrica del mundo; en cierto modo, el mundo "se hace" junto con la historia humana.

En el NT no hay una concepción unívoca y común de "mundo". En los diversos escritos se elaboran visiones diferenciadas, pero reducibles todas ellas a un solo denominador común: lo que es común es sólo la idea constante de una tensión entre el cristiano y el mundo. Aquí atenderemos especialmente a los escritos paulinos y al evangelio de Juan, en donde se muestra más elaborada una "teología del mundo".

1. ESCRITOS PAULINOS. Para ↗ Pablo, el *kósmos* es todo lo que no es Dios, el universo. El cosmos comprende "todas las cosas" *(tà pánta:* Rom 11,36); de él forma parte la humanidad entera, designada como "universo" *(tà pánta)* en Gál 3,22: "Según la Escritura, todo el mundo está bajo el pecado", y en Rom 11,32: "Dios encerró a todos (o bien: todo = *tà pánta)* en la desobediencia". El cosmos comprende "las falsas divinidades en el cielo y en la tierra", "los muchos dioses y los muchos señores" (1Cor 8,41). El cosmos es el espacio que comprende todo lo que existe *fuera de Dios;* pero en Pablo *kósmos* no tiene el sentido de "orden", ya que según él el mundo ha perdido su equilibrio y su armonía. Para designar al mundo en cuanto que está sometido al poder del pecado, Pablo utiliza la expresión "el mundo este" (1Cor 1,20-21; 3,19; 5,10; 7,31.33-34).

El cosmos, experimentado sobre todo en su dimensión temporal, es llamado "eón", equivalente a cosmos, por ejemplo, en 1Cor 1,20: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el maestro? ¿Dónde el estudioso de este mundo? ¡Dios ha convertido en tontería la sabiduría del mundo!" (cf 1Cor 3,18; 8,13). En plural, los eones son la forma actual con que el mundo se presenta, es decir, este mundo cuya "forma" es pasajera y caduca (cf 1Cor 7,31).

Otro término clave es el de "creación" *(ktísis),* cuyo sentido es muy discutido; probablemente Pablo se refiere a todo el "mundo creado", que comprende tanto el universo físico como a los hombres con su historia (cf Rom 8). "El mundo es la realidad creada manifestada en el hombre"; el hombre pertenece al mundo, pero el mundo pertenece al hombre, en cuanto que es "un mundo que ha surgido y que surge en la experiencia del hombre" (H. Schlier).

a) *El mundo como creación.* Pablo afirma con fuerza la unidad del plan divino, y consiguientemente no separa cosmos e historia, pero tampoco "historia profana" e "historia sagrada". El mundo y la historia están siempre bajo la poderosa acción

divina, creadora y salvadora; la naturaleza y la libertad humana, sin verse privadas de su propiedad, entran en el plan creador-salvífico divino.

En Atenas, en el famoso Areópago, Pablo anuncia al "Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él, siendo señor del cielo y de la tierra, que no habita en templos construidos por la mano del hombre" (He 17,24). La creación era un artículo de fe pacíficamente admitido por la primitiva comunidad cristiana, que oraba de este modo: "Soberano Señor, tú eres el Dios que has hecho el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos..." (He 4,24). En los evangelios sinópticos se menciona la "fundación del mundo" (Mt 25,34) o el "comienzo de la creación" (Mc 10,6). El mundo y la humanidad son criaturas de Dios, que él "llama a la existencia" (Rom 4,7), fundamentándolas como acontecimientos de salvación.

La creación es cristocéntrica. "Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en él" (Col 1,15-17). No existe en el mundo ningún elemento y ninguna fuerza que escape al señorío de Cristo. Dios ha creado el mundo (el cosmos y la humanidad) en Cristo, que es el "punto de consistencia", el fundamento primordial y perenne, el sentido y la razón omnicomprensiva, el alfa y la omega (Ap 1,8). Solamente Jesucristo es la verdadera "medida" del cosmos. No existe, por consiguiente, una posible "neutralidad" del mundo respecto a Jesucristo.

Del cristocentrismo de la teología paulina de la creación se sigue que el mundo que actualmente existe está hecho para la alianza con Dios en Jesucristo, es decir, para la realización del plan divino, según el cual Dios quiere hacernos hijos suyos. Así pues, el mundo, a pesar de su corrupción, es manifestación y fruto del poder y de la bondad de Dios; el mundo está continuamente atravesado e impregnado de la bondad divina siempre victoriosa. El mundo, finalmente, no tiene una consistencia propia, sino que está en continua y dinámica "relación de origen" con Dios. Por esto la creación no es solamente el "presupuesto" de la salvación, ya que tiene desde siempre una dimensión crística. El mundo ha sido puesto en la existencia, no para sí mismo ni solamente para el hombre, sino para Cristo; en cuanto creación, no tiene sentido más que en relación con Jesucristo, y por tanto con la alianza de Dios. De esta manera la creación y la salvación se comprenden dentro de una sola perspectiva y con vistas a un único fin ("con vistas a Cristo"). Esto aparece con toda claridad en Rom 11,33-36: "¡Qué profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia la de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!... Porque de él y por él y para él son todas las cosas. A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén". Aquí "todas las cosas" comprende no sólo la creación, sino la historia: las cosas y los hombres son una realidad dinámica que proviene del plan y de la voluntad de Dios, pero que además es puesta en obra momento a momento por Dios.

El cristocentrismo de la creación afirma cuál es la verdad absoluta del universo, su sentido último, y no se limita a definir sus "funciones", como hacen las ciencias. "Así es perfectamente posible considerar el mundo según su mecanismo inmanente y su historia externa, y en este sentido promover las ciencias humanas; Dios

obra en profundidad en las fuerzas naturales y está escondido en las decisiones de los hombres. Se puede hablar de una autonomía de la esfera terrena y mundana y de una autonomía del hombre en su obrar sin que por esto se le pueda discutir a Dios su autonomía. Dios está y actúa en todo, de manera que todo tiene en él consistencia y se deriva de él" (R. Schnackenburg).

b) *La redención del cosmos.* El mundo está necesitado de salvación, la cual se lleva a cabo mediante Cristo y en Cristo, ya que es voluntad de Dios "reconciliar consigo", por medio de él, a todos los hombres, a los seres de la tierra y del cielo, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz (Col 1,20). Dios quiere "recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10).

La / Iglesia es "su cuerpo (de Cristo), la plenitud de todo lo que existe" (Ef 1,23). A través de la Iglesia, Cristo quiere llegar a las esferas del cosmos creado. Cristo es ante todo "cabeza" de la Iglesia, pero mediante ella tiene que realizar su posición de "cabeza" sobre todo: "En él, cabeza de todo principado y potestad, habéis alcanzado la plenitud" (Col 2,10). La Iglesia y el cosmos están estrechamente unidos: la salvación de Cristo afecta al hombre íntegramente en su dimensión corporal y luego, a través de él, al cosmos entero. Efectivamente, Cristo no se "agota" en la Iglesia, sino que desborda la Iglesia; pero sólo el que está en la Iglesia reconoce plenamente su señorío cósmico: "En cuanto cuerpo, la Iglesia representa el frente visible y avanzado del señorío de Cristo sobre los hombres. Lo que está fuera de la Iglesia no es el infierno, ya que el dominio del Señor resucitado abarca también el espacio extraeclesial. Nada de cuanto hay de histórico y de "mundano" se sustrae a su soberanía; toda institución, todo individuo, toda criatura y también toda experiencia está secretamente orientada hacia él, que por eso mismo le da sentido a todo" (R. Penna).

Jesucristo es aquel a quien Dios sometió todas las cosas (1Cor 15,27). Él es el único Señor de todo. El don de su Espíritu lleva a la humanidad a la participación de la vida divina de Cristo, que ha comenzado ya en el presente y que se realizará con toda plenitud en el futuro escatológico. La salvación cristiana alcanza al hombre también en su dimensión corpórea (Rom 8,23: "esperando la redención filial, la redención de nuestro cuerpo"; cf Flp 3,21: "(Jesucristo) transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas"). La glorificación de Cristo en su cuerpo y la salvación del hombre en su / corporeidad dibujan el horizonte dentro del cual intenta Pablo situar la liberación futura del universo.

Efectivamente, en Rom 8,19-25 leemos: "Porque la creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente. No sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Porque en la esperanza fuimos salvados; pero la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo puede esperarlo? Si esperamos lo que no vemos, debemos esperarlo con paciencia".

Aquí Pablo utiliza un lenguaje

metafórico, atribuyendo al universo una esperanza y una aspiración, como si fuera un ser humano. Parece como si quisiera decir que la esperanza del cristiano arrastra consigo también al mundo, ya que el mundo quedará integrado en la gloria escatológica que los salvados vivirán con Cristo resucitado. Pero la solidaridad entre el hombre y el cosmos vale también para el presente: el hombre y el cosmos, en la situación presente, están unidos en la condición de caducidad, de corrupción, de sufrimiento y de espera. La creación es solidaria con el destino del hombre.

Es la fuerza del / Espíritu que actúa en el hombre redimido y en el universo para llevar a cabo "la redención de nuestro cuerpo" (v. 23) y con él la del mundo entero hasta lograr dar nacimiento a "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Is 65,17). Lo mismo que el cuerpo en la condición gloriosa sigue siendo "cuerpo", así también el mundo conservará su propia dimensión "material". Sin embargo, hemos de evitar toda representación fisicista, tanto respecto al cuerpo resucitado de Cristo como respecto a nuestro cuerpo y respecto al mundo glorificado.

El significado último del cosmos y de la humanidad está, para Pablo, en su ordenación en Cristo: "Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro, todo es vuestro; vosotros de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,22-23).

c) *El cristiano y el mundo.* ¿Cuál es la actitud cristiana con el mundo? Pablo mantiene juntas, en una tensión dialéctica continua, dos afirmaciones: el mundo ha sido creado por Dios, y por tanto es bueno; el mundo está actualmente sometido a la fuerza negativa del pecado. Por eso no hay ni exaltación incondicionada del "mundo" ni rechazo o fuga del mundo. El mundo no es simplemente divinizado o sacralizado ni demonizado.

Para Pablo vale el principio según el cual "todo lo que Dios ha creado es bueno y nada se debe rechazar, sino recibirlo con agradecimiento" (1Tim 4,4). Por consiguiente, "todo es limpio para los limpios; pero para los contaminados y los que no tienen fe nada es puro" (Tit 1,15). Si el mundo ha sido creado en Cristo y mediante Cristo, entonces "sabemos que los ídolos no son nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo" (1Cor 8,4), es decir, que no hay ningún poder ni divino ni demoníaco que se identifique con elementos del mundo. Jesucristo es el único Señor del mundo, el cual ha exorcizado el universo, liberándolo del dominio del "dios de este mundo" (2Cor 4,4). Coherentemente, no hay en el mundo cosas "puras" y cosas "impuras", sino simplemente criaturas mundanas: "Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis como si todavía fueseis del mundo a preceptos como: no tomes, no gustes, no toques?... Estas cosas pueden tener un aspecto de sabiduría, porque manifiestan cierta religiosidad, cierta humildad y un desprecio por el cuerpo; pero en realidad no tienen valor alguno, pues sólo tienden a satisfacer los apetitos carnales" (Col 2,20.21-23). Para el que está unido a Cristo no existe ninguna realidad y ninguna actividad "mundana" que sea mala o esté prohibida: "Ya comáis, ya bebáis, hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios" (1Cor 10,31).

Para Pablo, la medida crítica de cualquier valoración es Jesucristo y su evangelio, pero sabe también que el bien está difundido por todo el mundo. Por eso escribe a los filipenses: "Considerad lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de buena fama, de virtuoso, de laudable" (4,8). Pablo no predica

una *fuga mundi* de tipo maniqueo, pero tampoco quiere una aceptación incondicionada del mundo. El cristiano ha sido sacado ciertamente "de este mundo perverso" (Gál 1,4), pero está siempre tentado de nuevo a recaer en el uso perverso del mundo.

Como ya se ha dicho, "mundo", para Pablo, no tiene un significado unívoco; puede indicar el mundo físico o la humanidad; tanto el uno como la otra, como creación o como realidad histórica, entidad positiva o negativa. Estos diversos aspectos del concepto de "mundo" no se distinguen con claridad; por eso es el contexto el que ayuda a definir el sentido preciso del pensamiento paulino.

Es fundamental el texto de Rom 12,2: "No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto". Pablo le asigna al cristiano, no ya la tarea de "cambiar el mundo", sino más bien la de dejarse cambiar por Jesucristo; o, mejor dicho: para el apóstol el cambio del mundo se realiza a través de una profunda transformación de la "conciencia". La responsabilidad específica de los cristianos frente al mundo está ante todo en discernir "qué es lo que Dios quiere" de ellos; el bien, incluso para el mundo, es la voluntad de Dios, manifestada en Jesucristo. Está bien lo que ha dicho y hecho Jesús, ya que el bien sólo puede venir de Jesucristo. La tarea de los cristianos consiste en confrontar toda obra humana en el mundo con la voluntad de Dios, ver el mundo como lo ve Dios. Así los cristianos transforman el mundo "desde dentro", viviendo en todas las situaciones del mundo "según el Espíritu" de Jesús. Discernir y cumplir la voluntad de Dios es precisamente rechazar la lógica del mundo o la "sabiduría del mundo" (1Cor 3,19), pero teniendo "el pensamiento de Cristo" (1Cor 2,16), es decir, "la sabiduría de Dios" (1Cor 2,7). Para cambiar o liberar el mundo, el pueblo de Dios tiene que mostrar y llevar a cabo una profunda renovación del corazón y de la conducta según la voluntad de Dios. No se trata solamente de una renovación interior del individuo, sino de hacer nacer —en las condiciones ordinarias y comunes de la vida humana de cada día— una comunidad de "nuevas criaturas", es decir, el pueblo de Dios.

El "eón" malvado (Gál 1,4) no es el mundo entendido solamente como suma de individuos que obran mal, sino la potencia del mal que, a través de los pecados de cada uno, se ha depositado en las estructuras de la sociedad y ha pervertido el mundo, transformándolo en campo de acción y de potencia del mal.

Es célebre el pasaje paulino de 1Cor 7,29-31: se ha dado un cambio en la historia; en adelante, "los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que gozan del mundo, como si no disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar". Los cristianos, por consiguiente, tienen esposa, lloran, se alegran, compran, poseen, usan del mundo, como los demás hombres. Pero tienen que vivir "como si no"; esto no significa que haya que despreciar el mundo, como los gnósticos, ni mostrar ante él una impasibilidad interior *(ataraxía),* como los estoicos. Para los cristianos existen solamente las condiciones de vida de todos los demás hombres, pero ellos no divinizan el mundo: "Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un solo Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas y por el que también nosotros existimos" (1Cor 8,6). El

hombre pecador hace de este mundo un "dios", y Pablo habla en 2Cor 4,4 del "dios de este eón". "Al cometer el pecado, el hombre se rinde —por así decirlo— a este espíritu mundano abismal, que en múltiples cambios se afirma cada vez como espíritu del tiempo, y por tanto se entrega a este dios-mundo que domina desde su profundidad abismal" (H. Schlier). Sería una necedad divinizar y absolutizar un mundo pasajero y caduco, hacer de él el criterio último de la propia conducta, poner en él la propia esperanza. El cristiano tiene que comprometerse en el mundo, pero sabiendo además que él no es Dios y que debe ser de Dios. El "como si no" paulino expresa la libertad del cristiano tanto frente a las promesas como frente a las amenazas de este mundo: el cristiano no quiere hacer de dueño del mundo ni tampoco ser su esclavo; sabe amar el mundo, pero con un amor crítico, que rechaza las pretensiones totalizantes y autosuficientes del mundo.

2. EVANGELIO DE JUAN. También en los escritos joaneos el "mundo" *(kósmos)* asume significados distintos, indicando el mundo físico, el universo (Jn 17,5.24), la tierra (Jn 11,19; 21,25), la humanidad entera (p.ej., Jn 1,9.10.29; 3,16.17.19) o la humanidad que rechaza a Dios (cf, p.ej., Jn 7,4.7; 8,23.26). Es característica de Juan una expresa y fuerte "concentración" cristológica, según la cual todo es reconducido a la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios "encarnado", a partir del cual se comprende también el radicalismo antropológico de Juan.

a) *El cosmos y la creación/salvación.* Juan no utiliza el término "creación"; tan sólo una vez habla de la "fundación" del universo (17,24). Pero usa la forma *egéneto* para designar la "génesis", el "venir a la existencia". Así en 1,3: "Todo fue hecho por él, y sin él nada se hizo": "el mundo fue hecho por él" (1,10); en contra de la herejía gnóstica, que quería sustraer del dominio de Dios algunos de los elementos del mundo (cf las "potencias angélicas" de la carta a los ↗ Colosenses), Juan insiste en el dominio universal de Dios creador. Se afirma que Dios es el único creador de todo, para hacer valer la perspectiva soteriológico/cristológica del único señorío de Jesucristo en el mundo. En el lenguaje del Apocalipsis, Dios es el alfa y la omega, el que es, el que era y el que viene, el dominador universal (1,8), y en este sentido "el principio y el fin" (21,6).

Jesús fue enviado al *kósmos,* como afirma repetidas veces el evangelista, o ha venido al cosmos (p.ej., 1,9; 3,17.19): el envío o la venida de Jesús al cosmos marca el horizonte soteriológico de la concepción joanea del mundo. Así en 3,17: "Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él". Prevalece aquí, y en general en todo el evangelio de Juan, la acepción antropológica de "cosmos", equivalente a humanidad. Esto se debe al interés soteriológico primordial del evangelista.

Pero la "predestinación de Jesús", "antes de la fundación del mundo" (17,5.24), establece un vínculo entre la creación y la salvación: al querer "salvar" mediante su Hijo a la humanidad entera, Dios creó el mundo (cosmos y humanidad). En otras palabras, para enviar a su Hijo a dar la "vida eterna", Dios creó al mundo. Y lo creó por medio del Hijo, a quien envió al mundo, como había pensado desde siempre, antes de la creación misma del mundo.

En consecuencia, Juan no muestra interés por el cosmos como universo físico separado de la humanidad. Ve el universo a través del hombre y de su historia: no existe un cosmos sin

la humanidad e independiente de la humanidad histórica. Las cosas y los hombres son una realidad dinámica e inseparable. Quizá sea ésta la razón por la que Juan utiliza el término *kósmos* en un horizonte antropológico: es la humanidad que arrastra consigo el destino del cosmos.

Dios ama al mundo (3,16) y envió a su Hijo a quitar el pecado del mundo (1,29), para salvarlo (3,17). El Hijo es "el pan de Dios que baja del cielo y da la vida al mundo" (6,33). Jesús es la luz del mundo (8,12), que comunica a los hombres la vida divina.

b) *La oposición del mundo a Jesús.* El mundo odia a Jesús (7,7), no lo acoge ni lo reconoce (1,10-11), lo persigue (15,20) y al final decide matarlo (5,16.18; 11,53). El mundo es lo opuesto a Jesús; en efecto, practica el pecado (8,21-23.34), la violencia y el homicidio (8,44). En consecuencia, la realeza de Jesús no es de este mundo (18,36); el mundo tiene su cabeza, denominada precisamente "príncipe de este mundo" (12,31). Jesús no reza por el mundo-enemigo de Dios (17,9), sino que saca de él a sus discípulos (15,19; 17,6) para salvarlos.

Pero Jesús juzga al mundo y lo condena: "Ahora es cuando va a ser juzgado este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera" (12,31). El Espíritu de Jesús hará comprender a los suyos que el mundo ha pecado (16,9-11). En efecto, Jesús "ha vencido al mundo" (16,33).

El mundo, en cuanto enemigo de Dios, es condenado por Jesús; es, por tanto, el adversario que el cristiano tiene que vencer, como lo hizo Jesús, con la "fe" en Jesús (cf 1Jn 5,4-5). Jesús ha introducido en el mundo la fuerza divina, la gloria de Dios (1,14; 2,11; 11,40; etc.), que aplasta al mundo, que pretende autodivinizarse y autosalvarse.

El mundo es como el hombre lo vive, lo comprende y lo usa. El mundo de las cosas existe verdaderamente en el hombre y mediante el hombre que comprende y que actúa, que desea y que quiere, que goza y que sufre. El cosmos es transparente u opaco, bueno o terrible, según el hombre sea luminoso o tenebroso, conozca la verdad que es Jesús o escoja las tinieblas del mal.

La mentira, la violencia, la incredulidad autosuficiente con la pretensión de la autosalvación, la corrupción de la existencia egoísta, la adoración del "príncipe de este mundo" divinizado: todo esto, para Juan, asume un alcance cósmico en el que son solidarios la humanidad y el universo.

"El mundo pasa, y con él sus deseos insaciables; pero el que hace la voluntad de Dios vive para siempre" (1Jn 2,17). Tanto los bienes de este mundo como el deseo de poseerlos son pasajeros, caducos, no dan la salvación. Solamente la voluntad de Dios puede hacer vivir para siempre.

3. CONCLUSIÓN. En el NT hemos podido ver que el término/concepto de "cosmos" tiende a asumir una acepción eminentemente antropológica, por lo que el cosmos y la historia están inseparablemente unidos. El cosmos y la humanidad no son "datos", que puedan ser considerados y puedan "realizarse" en sí, separadamente el uno de la otra. El cosmos manifiesta el propio modo de ser en el hombre; sigue y es solidario con el destino del hombre.

Por eso no es extraño que el NT no manifieste especial interés por el universo en sí, sino que considere al mundo en la humanidad y con la humanidad. Es el hombre el que decide el destino del cosmos. Pero el hombre no puede comprenderse ni realizarse más que en Cristo y mediante Cristo. Por tanto, no existe

una visión cristiana del cosmos más que en clave antropológica y últimamente cristológica.

El hombre no es espectador del cosmos ni mero usuario del mismo. Recibe cada día el cosmos de las manos de Dios Padre, que alimenta a las aves del cielo (Mt 6,26) y viste los campos de flores (Mt 6,30). Dios es el donante: "Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces" (Sant 1,17). Dios, que es Padre de los hombres, es aquel del que viene el cosmos entero, como don para la humanidad.

BIBL.: AA.VV., *El cosmo nella Bibbia*, Dehoniane, Nápoles 1982; ALFARO J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972; BROX N., *Mondo*, en *Dizionario Teologico* II, Queriniana, Brescia 1967, 369-378; LYONNET S., *La rédemption de l'univers*, en "Lumière et Vie" 9 (1960) 43-62; ID, *Redemptio "cosmica" secundum Rm 8,19-22*, en "VD" 44 (1966) 225-242; PENNA R., *Essere cristiani secondo Paolo*, Marietti, Turín 1979; PRATO G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975; SASSE H., *kósmos*, en *GLNT* V, 877-958; SCHLIER H., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1985, 46-53; ID, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, 267-283; SCHNACKENBURG R., *Existencia cristiana según el N.T.*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 1970; STADELMANN L.I.J., *The Hebrew Conception of the World*, Roma 1970; STUHLMUELLER C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970, 233-238; VOEGTLE A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; STECK O.H., *Welt und Umwelt*, Kohlhammer, Stuttgart 1978.

A. Bonora

CRÓNICAS (Libros de las)

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas*. II. *El plan de la narración:* 1. De Adán a David; 2. David y Salomón; 3. Esplendor, hundimiento y renacimiento de la teocracia. III. *La perspectiva teológica:* 1. Dios con nosotros; 2. El triunfo del culto; 3. La esperanza del cronista.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS. Nuestro término "Crónicas" intenta traducir de una forma sustancialmente correcta el hebreo "actas de los días". Por el contrario, es inadecuado el título de los LXX-Vg: "Paralipómenos", "omisiones", explicable sólo por el hecho de que aquellos traductores pensaban equivocadamente que 1-2Crón eran una obra complementaria de 1-2Sam y 1-2Re. En realidad, se trata de una obra historiográfica nueva y autónoma de estilo "sacerdotal", paralela pero independiente de la "deuteronomista". Aunque 1-2Crón en la Biblia hebrea están puestos detrás de Esd-Neh, su posición lógica es más bien la contraria, ya que son algo así como la premisa a la historia posexílica. Por eso mismo sus preocupaciones son más de orden hermenéutico y teológico que estrictamente histórico.

Sin embargo, su autor, que escribe quizá a finales del siglo IV a.C., se preocupa (a veces de un modo artificioso) de insistir en las fuentes que le sirven de inspiración: el libro de los reyes de Israel (1Crón 9,1; 2Crón 20,34), el libro de los reyes de Israel y de Judá (2Crón 27,7; 35,27; 36,8; cf 16,11; 25,26; 28,26; 32,32), el *midraš* del libro de los reyes (2Crón 24,27), los Hechos de los reyes de Israel (2Crón 33,18), las Crónicas del rey David (1Crón 27,24), los Hechos de Samuel el vidente (1Crón 29,29), los Hechos de Natán el profeta (1Crón 29,29; 2Crón 9,29), los Hechos de Gad el vidente (1Crón 29,29), la profecía de Ajías de Silo (2Crón 9,29), las visiones de Idó el vidente (2Crón 9,29), los Hechos del profeta Idó (2Crón 12,15), los Hechos del profeta Semayas (2Crón 12,15), el *midraš* del profeta Idó (2Crón 13,22), los Hechos de Jehú, hijo de Janani (2Crón

20,34); el resto de los Hechos de Ozías escrito por Isaías (2Crón 26, 22), la visión de Isaías (2Crón 32,22), los Hechos de Jozay (2Crón 33,19), el canto fúnebre de Jeremías sobre Josías (2Crón 35,25). Además, el autor conoce la profecía bíblica: Isaías (7,9 en 2Crón 20,20) y Zacarías (4,10 en 2Crón 16,9); conoce los Salmos (132,8-11 en 2Crón 6,41-42 y 96; 105; 106 en 1Crón 16,8-36); conoce los libros de Samuel y de los Reyes, sobre los que traza el nuevo planteamiento teológico, sus modificaciones, sus omisiones, sus correcciones. En la larga lista de 1Crón 1, que traza la genealogía desde Adán hasta Israel, se acomoda también al Pentateuco, que ha alcanzado ya su forma definitiva.

Naturalmente, la forma teológica que rige la reconstrucción y que presentaremos posteriormente condiciona la elaboración histórica, que es más teológica que historiográfica, a pesar de que se basa en datos y documentos. Como escribía E. Osty, el cronista no desfigura por completo los sucesos, pero los transfigura y puede ser que en algunos casos conserve tradiciones históricas genuinas e inéditas respecto a 1-2Sam y 1-2Re (cf 2Crón 11,5-12; 14,5-7; 16,14; 17, 2.7-9.13; 19,4-5; 20,1-2; 21,2-4; 21, 16-28; 22,1; 26,6-15; 27,3-7; 28,9-19; 35,23-24). Por el contrario, en otros lugares es evidente la intervención de la tesis teológica, que hace históricamente sospechoso el relato. Así, por ejemplo, todo el proyecto de edificación del templo que se le atribuye a David (1Crón 22,2-29,20); el *midraš* de 2Crón 20,1-30; los discursos teológicos (2Crón 13,4-12); las cifras desorbitadas (2Crón 12,3; 13,3; 14,7; 17,14-15; 26,13; 28,6); el destierro de Manasés en Babilonia (2Crón 33,11-16), introducido para salvar la teoría de la retribución (el largo reinado de un rey impío iba contra el principio mismo del "delito-castigo").

II. EL PLAN DE LA NARRACIÓN. La articulación sustancial del hilo histórico trazado por el cronista presenta dos secciones: las listas de 1Crón 1-9 y la historia propia y verdadera de 1Crón 10-2Crón 36. Sin embargo, desde un punto de vista narrativo, vemos cómo se dibujan con bastante claridad tres áreas distintas: la que lleva desde Adán hasta David, la de David y Salomón y, finalmente, la historia de la teocracia hebrea en las etapas sucesivas.

1. DE ADÁN A DAVID. A través de una cadena genealógica muy compleja (1Crón 1-9) se intenta enlazar los dos polos de la creación (Adán) y de la /elección (David). Como ya hemos dicho, no faltan las referencias concretas al texto bíblico, como en el caso de Núm 26 (el censo), enriquecido por Gén 46, por algunos otros pasajes histórico-topográficos de la tradición deuteronomista y por Rut, así como por otras fuentes que desconocemos. De esta manera se va configurando la comunidad de Israel con sus tribus, que tienen lógicamente en el centro a Leví, la tribu sacerdotal (1Crón 6), cuya genealogía queda "refinada" al enlazar con la genealogía purísima y altísima de Aarón-Sadoc (1Crón 6,38). El capítulo 9 es un añadido posterior, donde se registra la población repatriada del destierro (cf Neh 11).

Ciertamente, este interminable desfile de nombres y de listas que se detienen, vuelven a comenzar, se entrecruzan, se contradicen a veces y se repiten continuamente constituye para el lector de nuestros días un terreno árido, pero para el cronista y para sus contemporáneos se trataba más bien de un paisaje conocido y apreciado, destinado a orientarse hacia un centro y hacia una persona: el templo y David. En torno a este núcleo de la historia de las Crónicas gira no solamente todo Israel, sino

también toda la humanidad y toda la tierra, según una red sutilísima de conexiones "históricas" y espirituales.

2. DAVID Y SALOMÓN. El ↗ David de las Crónicas es muy distinto del de 1-2Sam, pasional, humano, pecador, guerrero, rodeado de tentaciones y de esplendores [↗ Samuel II, 2]. Ahora el gran rey se presenta casi como envuelto en una aureola luminosa; su retrato oleográfico no conoce miserias, pasiones, intrigas. Se alza como el supremo arquitecto de aquel templo que habrá de construir su hijo, pero basándose en el proyecto minucioso y detallado que había hecho el padre. De todas formas, el verdadero soberano sigue siendo el Señor, del que David es sólo el lugarteniente (2Crón 9,8) e Israel el reino (1Crón 17,14). El trono de David es en realidad "el trono de Yhwh, el trono de la realeza de Yhwh sobre Israel" (1Crón 29,23; 28,5). Así pues, la formulación de la teocracia es clara y sin vacilaciones. La omisión del adulterio de David con Betsabé y del asesinato de Urías entra en este proceso de tipificación. Por el contrario, sigue figurando el acontecimiento del censo, ya que se abre a la adquisición del área destinada a la edificación del templo. Despojada de todas las maniobras por la sucesión, la narración de los últimos momentos de David y de la consagración de Salomón se convierte, como escribe E. Cortese, en una "página solemne e inmaculada, en la que ocupan un lugar de primer plano las recomendaciones relativas a la construcción del templo. David le entrega a su sucesor incluso el modelo del edificio (c. 28)".

Salomón, rey piadoso y justo, es digno de "construir una casa para el nombre del Señor" (2Crón 6,8-9.18). El relato de esta empresa ocupa 2Crón 2-8, prácticamente casi toda la relación dedicada al reinado de Salomón, inaugurado con el rito solemne de Gabaón y que culmina con la apoteosis de la teocracia en la exaltación hecha por la reina de Saba. Por otra parte, la promesa hecha por Dios a David según 1Crón 17 comprendía esta cláusula explícita en favor de Salomón: "Lo mantendré siempre en mi casa y en mi reino, y su trono será firme eternamente" (v. 14).

3. ESPLENDOR, HUNDIMIENTO Y RENACIMIENTO DE LA TEOCRACIA. Ignorando las vicisitudes del reino cismático septentrional de Samaría por razones obvias (la teocracia davídica, la polémica antisamaritana de los repatriados, que se encargan de recoger también Esd-Neh; el "cisma" samaritano del 332 a.C. según Flavio Josefo), las Crónicas se detienen en las historias de la casa de Judá, cuyos pecados están regulados por la ley rígida de la retribución (cf 1Crón 22,13; 28,9; 2Crón 13,18; 14,6; 15,2.15; 16,7-9; 21,10; 24,22-26; 25,14-22; 28,6; 32,30), a fin de permitir que el hilo de la historia de la salvación se desarrolle de forma intacta. En este sentido resultan especialmente significativas tres figuras: Roboán, Ozías y Josías (remitimos a los pasajes respectivos). Si ellos se conservan fieles, el éxito pueden tenerlo por seguro; la ruina y la calamidad caen sobre ellos si abandonan la fidelidad a Yhwh. Una colección de discursos proféticos sirve para introducir esta hermenéutica fundamental de la historia (2Crón 12,5-8; 15,1-7; 16,7-10; 19,1-3; 20,14-17.37; 21,12; 24,19-21; 25,7-9.15-16; 28,9-11; 33,10; 36,15-16).

Tres grandes reyes, Josafat, Ezequías y Josías, con sus respectivas reformas, exaltan la teocracia hebrea; pero los tres últimos reyes, Joaquín, Jeconías y Sedecías, no hacen más que acelerar la catástrofe por sus

pecados: "Fueron tercos y obstinados y no quisieron convertirse al Señor, Dios de Israel. Igualmente, todos los jefes de los sacerdotes y del pueblo multiplicaron las infidelidades, siguiendo las prácticas abominables de las naciones y profanando el templo que el Señor se había consagrado en Jerusalén. El Señor, Dios de sus padres, les envió continuos mensajeros, porque quería salvar a su pueblo y a su templo. Pero ellos hacían escarnio de los enviados de Dios, despreciaban sus palabras, se burlaban de sus profetas, hasta el punto que la ira del Señor contra su pueblo se hizo irremediable" (2Crón 36,13-16).

Pero la destrucción de Jerusalén en el 586 a.C. por obra de Nabucodonosor no es la última palabra de Dios sobre su pueblo. En efecto, el libro de las Crónicas termina hablando del edicto de Ciro del año 538 a.C., con el que se abre igualmente el libro de Esdras (36,22-23). En el centro del mismo resuena la palabra tan preciosa, que constituye el auténtico corazón de la teología sacerdotal: el templo. Con la repatriación y con la reconstrucción del templo renace la esperanza; la teocracia, considerada como parte decisiva del proyecto divino, vuelve a brillar y se revela como indestructible y perenne.

III. LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA. El perfil que hemos dibujado hasta ahora de la historia según el libro de las Crónicas nos ha manifestado ya abundantemente cuál es el ángulo de visión fundamental. Los acontecimientos, los reyes, los profetas, están todos ellos orientados hacia el templo y la teocracia. La organización religioso-cultural de Judá y de Jerusalén constituye la piedra de toque por la que se miden las personas y los hechos. Entonces, en posición de prestigio, se van presentando en la escena David, Salomón, los sacerdotes y los levitas, con acentos muy distintos de los de la obra deuteronomista. Las etapas decisivas de la historia de la salvación son la genealogía levítica de 1Crón 6,33ss con sus ciudades, la construcción del templo y la institución del servicio litúrgico, las reformas descritas primordialmente en clave de culto (Josafat, Ezequías, Josías), el altar y el templo posteriores al destierro.

1. DIOS CON NOSOTROS. La teocracia tiene su fundamento en la conciencia de la presencia constante de Dios junto a su pueblo y en la ciudad santa. Él, como se ha dicho, es el verdadero rey de Israel, y su acción política, judicial y religiosa puede percibirse a través de sus lugartenientes y mensajeros (los reyes, los sacerdotes, los profetas). El lema "Dios-con-nosotros", con matices incluso marciales, dominaba ya en la obra deuteronomista (Dt 1,42; 2,7; 31,6.8. 23; Jos 1,5.9.17; 3,7; 7,12; 22,31; Jue 1,29; 6,12-13.16; 1Sam 3,19; 16,18; 18,12.14.28; 20,13; 2Sam 5,10; 7,3.9; 14,17; 15,20; 1Re 8,57; 11,38; 2Re 18,7; etc.). Pero ahora se convierte en un auténtico emblema teológico.

Dios está con David (1Crón 11,9; 17,2.8; 22,11.16; 28,20), con Salomón (2Crón 1,1), con Josafat (2Crón 17,3) y con sus magistrados (19,6-7); está incluso con el faraón Necao cuando tiene una misión de juicio que cumplir (2Crón 35,21). Pero David está seguro de que "Dios está con nosotros" (1Crón 22,18), y por tanto en medio de todo Israel santo (cf 2Crón 8,18; 12,5; 13,10ss; 15,2.9; 20,17; 24,20.24; 25,7). Está con Israel de manera especial en el momento trágico del asedio de Senaquerib: "Sed fuertes —dice el rey Ezequías—, tened valor. No tengáis miedo ante el rey de Asiria y ante esa horda que le acompaña, porque el que está *con nosotros* es más poderoso que el que está con él. Con él no hay más que brazos de carne; *con nosotros* está el

Señor, nuestro Dios, pronto a socorrernos y combatir nuestros combates" (2Crón 32,7-8). Al pensamiento acude espontáneamente la profecía de Isaías, que había llamado a Ezequías "Emanuel, Dios-con-nosotros" (Is 7,14). Y en el edicto de Ciro, que cierra la obra, resuena este mismo grito: "Que el Señor, su Dios, esté con Israel" (2Crón 36,23). La acción con que Dios regula la historia es la de la / retribución, que con su rígido ritmo binario de delito-castigo/justicia-premio rige todo el curso humano según el proyecto divino.

2. EL TRIUNFO DEL CULTO. Como se ha visto, la preferencia, incluso cuantitativa (25 de los 65 capítulos), se le reserva al templo, cuya presencia se cierne sobre los reinados de David y de Salomón casi como si los agotase, pero cuya realidad sirve además de trasfondo a las demás fases de la historia bíblica (pensemos solamente en el reinado de Ezequías). Todo el libro está impregnado del gozo del culto, de la música, del aroma de los sacrificios. H. Cazelles ha escrito: "El gusto por el canto sagrado le da a toda la obra una atmósfera musical que no se encuentra en ninguna otra parte de la Biblia". Y W. Rudolph añadía: "La alabanza divina es el deber máximo del pueblo que se lo debe todo a Dios". Efectivamente, el relato está totalmente dominado por la música de los "instrumentos musicales del Señor" (2Crón 7,6).

Recogiendo una antigua y sólida tradición (1Sam 16,18.23; 18,10; 19,9; 2Sam 23,1; Am 6,5 y los 74 títulos "davídicos" de los Salmos), el cronista ve en David al progenitor de esta genealogía musical que llegaba hasta sus días; se le atribuyen no solamente la organización de la "schola cantorum" del templo, sino incluso la invención de muchos instrumentos musicales (1Crón 23,5; Neh 12,36). La música y las aclamaciones litúrgicas van señalando los momentos fundamentales de la historia, desde la consagración del templo hasta las batallas santas, como la de Josafat (1Crón 20,21-22.28); desde la coronación de los nuevos monarcas (2Crón 23,13.18) hasta las grandes reformas litúrgicas, como la de Ezequías (2Crón 29,25-28) y las celebraciones pascuales (2Crón 30,21; 35, 15). La música sirve de fondo a un entramado muy rico de oraciones públicas y privadas.

David invoca para Salomón inteligencia política y fidelidad religiosa a la ley del Señor (1Crón 22,12) y pide para el pueblo buena voluntad (1Crón 29,18). La oración es eficaz (2Crón 13,18; 14,10; 16,7-8; 20,1-2; 28,8; 32,1ss), puesto que Dios la escucha desde lo alto de su trascendencia omnipotente (2Crón 30,27), pero también desde su santa sede en la tierra, el templo (2Crón 6,20-21), concediendo a sus fieles —según la ley de la retribución de las obras— una larga vida (2Crón 24,15; 33, 1-12), una numerosa descendencia (2Crón 13,21; 24,3), un abundante botín de guerra (2Crón 20,25) y paz (1Crón 21,28). Redactadas muchas veces de forma rítmica, las oraciones (2Crón 13,18ss; 14,8ss; 32,20; etc.) no tienen, sin embargo, un efecto mágico, sino que suponen la conversión del corazón y la confianza en Dios (2Crón 12,7.12; 13,18; 14,10; 16,7ss; 20,1-30; 25,8; 28,18; 32,26; 33,11-12). El clima espiritual general que impregna la obra podría expresarse muy bien con las palabras de Nehemías en Neh 8,10: "¡No os pongáis tristes! ¡El gozo del Señor es vuestra fuerza!"

Merecen una alusión especial en este apartado del culto los levitas. "Desempeñan una función decisiva junto al arca de la alianza (1Crón 15-16); en el templo —donde se regulan detalladamente sus funciones incluso antes de que fuera erigido (1Crón 23-

26)—; en las reformas de Ezequías (2Crón 29-31) y de Josías (2Crón 34-35); pero, incluso fuera de estos pasajes, los levitas intervienen casi continuamente" (R. de Vaux). Efectivamente, el cronista se muestra interesado en dejar bien sentada su genealogía y en definir sus nombres a través de listas numerosas y detalladas (1Crón 6,1-9.14-15; 2Crón 17,8; 29,12-13; 31,12-13; 34,12; 35,8-9); no deja de exaltar su celo (2Crón 35,10-15) y su competencia (2Crón 30,22); subraya oportunamente su misión catequética (2Crón 17,7-9; 35,5; cf Neh 8,7-9). A este propósito es interesante subrayar la primacía que en esta última función se les reserva a los levitas respecto a los sacerdotes, a diferencia de lo que ocurría en otros textos anteriores (cf Dt 17,9-10; 33,10; Ag 2,11-13; Zac 7,3; Mal 2,7). En este sentido es muy significativa la declaración de 2Crón 29,34: "Los levitas habían sido más diligentes que los sacerdotes en purificarse" [/ Sacerdocio].

3. LA ESPERANZA DEL CRONISTA. La promesa de Natán a la dinastía davídica es ciertamente también para el cronista uno de los puntos de referencia capitales: "Lo mantendré siempre en mi casa y en mi reino, y su trono será firme eternamente" (1Crón 17,14). Por eso mismo, el hilo de la esperanza davídica vuelve a reanudarse después de la tragedia del año 586 a.C., e incluso después de la práctica extinción de la dinastía y de la institución monárquica de Judá: "Señor Dios, no apartes tu mirada de tu ungido. Recuerda los favores que hiciste a tu siervo David" (2Crón 6,42). Sería de esperar entonces, dentro de la teología del libro de las Crónicas, el paso de una ideología monárquica a una perspectiva explícitamente mesiánica, donde el David perfecto mesiánico sustituyese al descendiente dinástico de David inexistente. Después de todo, esta idea había sido ya atisbada en Jer 23,5-6; 33,15-16; 30,9-21; en Ez 34,23-24; 37,24-25; en Zac 3 y 6 y en Ag 2,21-22. Sin embargo, en apariencia no hay nada que hable en este sentido; más aún, parece como si, para el cronista, la dinastía davídica tuviera solamente la misión de proyectar, de construir y de proteger el templo. Una vez cumplido este cometido, no tiene ya especial importancia el destino posterior de la dinastía (véase, por el contrario, el anhelo del salmo 89).

En realidad, la esperanza existe también en estas páginas, que son una nueva meditación de la historia bíblica; lo que ocurre es que, como ha observado E. Osty, estamos ahora en presencia de un "/ mesianismo *discreto, velado, silencioso, fuente de* resignación, de constancia y, en último análisis, de optimismo". La misma representación idealizada de David tiende a fijar en él los rasgos, no ya del rey que vivió en el siglo X a.C., sino más bien los trazos del David nuevo y perfecto. La santidad, la pureza, la integridad de la comunidad que se mueve en la obra del cronista es en cierto sentido la prefiguración de aquella comunidad esperada como el pueblo mesiánico. El espíritu de la teología de 1-2Crón puede por tanto definirse con aquella estupenda síntesis que hace Pablo en su discurso al rey Agripa II: se trata de "la esperanza de la promesa hecha por Dios a nuestros padres, a la que aspiran nuestras doce tribus, sirviendo a Dios asiduamente día y noche" (He 26,6-7).

BIBL.: AA.VV., *The world history of the Jewish people. The age of the monarchies*, Massada, Jerusalén 1969; BRIGHT J., *La Historia de Israel*, Bilbao 1970; BRAUN R.L., *Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and literary history*, en "VTS" 39 (1979) 52-64; CORTESE E., *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; HARAN M., *Temples and temple-service in An-*

cient Israel, Clarendon, Oxford 1979; HERRMANN, *Storia d'Israele,* Queriniana, Brescia 1979²; METTINGER T.D., *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite Kings,* Gleerup, Lund 1976; MYERS J.M., *I Chronicles. II Chronicles,* Doubleday, Garden City, Nueva York 1965 (2 vols.); PLÖGER O., *Theokratie und Eschatologie,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1959; ID, *Reden und Gebete im deuteronimistischen und chronistischen Geschichtswerk,* en *Fest. Dehn,* Neukirchen 1957, 34-50; RANDELLINI L., *Il libro delle Cronache,* Marietti, Turín 1966; ID, *Cronache,* en *Ultimi storici, Salmi, Sapienziali,* Dehoniane, Bolonia 1978, 63-94; SACCHI P., *Storia del mondo giudaico,* SEI, Turín 1976; SOGGIN J.A., *Storia d'Israele,* Paideia, Brescia 1984; VIRGULIN S., *Libri delle Cronache,* Ed. Paoline, Roma 1977²; WILLI Th., *Die Chronik als Auslegung,* Gotinga 1972; WILLIAMSON H.G.H., *Israel in the book of the Chronicles,* Cambridge 1977.

G. Ravasi

CULTURA/ACULTURACIÓN

SUMARIO: I. *Concepto de cultura y de aculturación.* II. *Biblia y culturas:* 1. Antiguo Testamento: *a)* Cultura nómada, *b)* Cultura fenicio-cananea, *c)* Culturas mesopotámicas, *d)* Cultura egipcia, *e)* Cultura hitita, *f)* Cultura persa, *g)* Cultura helenista. 2. Nuevo Testamento: *a)* Jesús de Nazaret y la cultura judía, *b)* La Iglesia primitiva frente al judaísmo (palestino y helenista), *c)* La Iglesia primitiva frente a la cultura grecorromana, *d)* Iglesia primitiva y gnosticismo. III. *Consideraciones finales.*

I. CONCEPTO DE CULTURA Y DE ACULTURACIÓN. Las modernas acepciones de cultura son sustancialmente tres: *a)* proceso objetivo de desarrollo de la producción (p.ej., "cultura del neolítico", "feudal", "industrial"); *b)* visión del mundo y sistema de valores propios de un pueblo, de un período o de un grupo (p.ej., "cultura francesa", "cultura del renacimiento", "cultura de los bantúes"); *c)* género y agrupación particular de actividades intelectuales y artísticas (p.ej., "cultura filosófica", "musical", "literaria", "histórica", "científica"). En cualquier caso, hay que tener presente la distinción elemental entre cultura en sentido subjetivo (como sinónimo de instrucción), equivalente a un bagaje más o menos grande y armónico de conocimientos variados, y cultura en sentido objetivo, como calificación de un conjunto estructurado de expresiones materiales y espirituales, que caracteriza la identidad de un pueblo o de un momento histórico. El significado subjetivo (no necesariamente sólo en sentido individual) fue propio de la antigüedad en general, tanto griega (cf la *paideía)* como romana (cf la *humanitas).* De hecho va unido siempre a una visión etnocéntrica, que llevaba a calificar a los demás pueblos como "bárbaros" (cf, p.ej., Tito Livio, *Hist.* 31,29: "Siempre hay y habrá guerra entre los bárbaros y todos los griegos") y todo lo más a organizar "colonias" en sus territorios con la intención de helenizar o de romanizar a las poblaciones.

El etnocentrismo cultural (a pesar de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XVI y XVII y de algunos intentos de inserción, como el de Mateo Ricci en China) fue el que dominó hasta el siglo XVIII, cuando en el ambiente alemán se formó la palabra *Cultur* (luego *Kultur),* para indicar la totalidad de las formas y de los procesos de la vida social y de los éxitos del trabajo tanto espiritual como material. Pensadores como Montesquieu, G.B. Vico, Voltaire, con sus teorías pioneras sobre los condicionamientos ambientales, sobre las evoluciones e involuciones de la historia y con el incipiente estudio comparativo de los pueblos, contribuyeron a la afirmación de una nueva aproximación al problema.

Fue J.G. Herder (1744-1803) el primero en proponer que se hablase de "culturas" en plural, abriendo el camino a una comprensión socio-an-

tropológica, y por tanto diversificada, del fenómeno, que ha seguido prevaleciendo hasta hoy. Este camino fue recorrido y ampliado de diversas formas, no sólo por K. Marx (1844; para el que la cultura es "la naturaleza transformada en hombre"), sino sobre todo por E.B. Taylor (1871; la cultura es "aquel conjunto complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad"), por B. Malinowski (1944; respecto a la naturaleza, la cultura constituye el ambiente artificial del hombre, en cuanto creado por él en función del incremento del nivel de vida intelectual y colectivo), por A.L. Kroeber (1952; la cultura implica siempre solidaridad de rasgos, sincronicidad, interacciones indisolubles de las partes entre sí, hasta el punto de que el conjunto es superior a sus elementos y los condiciona), por C. Lévi-Strauss (la cultura se despliega en el ámbito del estructuralismo y significa una producción de símbolos, es decir, de realidades significantes, relativamente autónomas de la conciencia de los individuos, y que obedecen a una lógica profunda, guiada por categorías invariantes-inconscientes), hasta las más recientes aportaciones de la psiquiatría transcultural (que estudia el problema de las desviaciones individuales en relación con los modelos culturales).

Se fue dibujando de este modo la disciplina de la antropología cultural, que, a diferencia de la pura etnología, no se contenta con describir las costumbres de los diversos pueblos, sino que "pone el acento en las diferencias o semejanzas como problema para el conocimiento de sí mismo, y por tanto del hombre en cuanto universal" (I. Magli, *Introduzione*, 5); distingue, además, la cultura de la civilización, a la que atribuye un significado más amplio. En el centro de la moderna investigación antropológica sigue estando el problema de los contactos entre culturas diversas. El fenómeno puede asumir históricamente tanto un aspecto pacífico (como transmisión-recepción recíproca) como un aspecto conflictivo (bien como imposición desde fuera, bien como defensa de la propia identidad que se considera de algún modo amenazada); en todo caso requiere una capacidad de intercomunicación tal que no induzca ni a la abdicación de sí ni a la intolerancia del otro, sino que permita una ósmosis eventual que pueda desembocar en nuevas síntesis culturales.

Desgraciadamente, en este terreno parece ser que no se ha fijado aún un vocabulario unívoco, especialmente en lo que se refiere a los términos "aculturación" e "inculturación". Cada uno de estos dos términos, en la literatura específica, puede verse referido o bien a la adquisición subjetiva de una cultura personal o bien a la adaptación objetiva de un individuo o de un grupo a la cultura de otro ambiente o de otro pueblo (incluso la *Enciclopedia Europea* III, 956, entiende el primer término en el sentido negativo de una absorción cultural de cuño occidentalizante y destructivo de las diversas características étnico-culturales).

En el ámbito de los textos eclesiásticos conviene señalar que, mientras que el Vaticano II recurría solamente a los términos *adaptatio* y *accomodatio* (cf, p.ej., AG 22), la palabra "inculturación" se usó por primera vez en el *Mensaje al pueblo de Dios* (n. 5), del Sínodo de los obispos de 1977; pero ya en 1953 el misionólogo P. Charles había empleado la palabra "aculturación" incluso en el título de un estudio [↗ Bibliografía]. Cada uno de los dos términos se utiliza en el actual lenguaje cristiano en relación

con la evangelización y en el contexto de la obra misionera. Se entiende entonces una praxis eclesial que, partiendo del conocimiento y de la aceptación de culturas diferenciadas, reconoce la posibilidad de injertar en ellas el germen del evangelio, de forma que, sobre la base de una fecundación mutua, se realice tanto una auténtica encarnación del evangelio como una fructuosa regeneración de la cultura respectiva.

Esto supone una concepción preliminar del evangelio (y de los conceptos correlativos de palabra de Dios y de fe) como una realidad no vinculada *a priori* a un determinado modelo cultural, sino hasta tal punto trascendente y formal que pueda conjugarse con las más variadas expresiones de la cultura humana. Al mismo tiempo, el mensaje cristiano es comprendido de antemano como destinado no ya a sobrevivir en una especie de limbo desencarnado o, peor aún, a oponerse o yuxtaponerse polémicamente a los diversos fenómenos culturales, sino a descender y a mezclarse con ellos lo mismo que la sal en la comida (cf Mt 5,13), como la levadura en la masa (cf Mt 13,33), como la semilla en la tierra (cf Jn 12,24). Juan Pablo II, durante su viaje a África en mayo de 1980, dijo al episcopado de Kenya: "La aculturación o inculturación que vosotros hacéis bien en promover será realmente un reflejo de la encarnación del Verbo cuando una cultura, transformada y regenerada por el evangelio, produzca desde su propia transición expresiones originales de vida, de celebración, de pensamiento cristiano". En efecto, la empresa no es de poca monta, y el interrogante en que se basa no es ciertamente académico. Están implicados en él ciertos aspectos que interesan tanto a la vida de la Iglesia en general como a la de cada bautizado. Si se piensa que el mensaje cristiano ha caído del cielo como un meteorito, ya definitivamente confeccionado incluso antes de tocar la historia, entonces las relaciones Iglesia-mundo sólo se considerarán en términos de diversidad inconciliable, si no de choque y de conflicto, y en definitiva de rechazo. Pero si se piensa que las mismas culturas humanas han contribuido históricamente de alguna manera a la formulación (formación) de este mensaje, entonces no sólo se descubre la dignidad nativa de las mismas culturas, sino sobre todo la necesidad imprescindible de una actitud dialógica, que no es táctica, sino que expresa una mutua disponibilidad requerida por la naturaleza de las cosas y que tiende a un enriquecimiento mutuo.

Es precisamente esta segunda posibilidad la que persigue la revelación divina, tal como vamos a verificar ahora en el nivel bíblico.

II. BIBLIA Y CULTURAS. Según el cristianismo, la Biblia no es un libro increado y celestial, dictado por un arcángel (cf la concepción musulmana del Corán), ni una *tôrah* en la que cada signo gráfico tiene un valor teológico, sino que es la transcripción de la revelación de Dios (y de la experiencia que se realizó de ella), la cual obró por medio de unos hombres escogidos, según las condiciones históricas y sociales de la vida humana (cf DV 12: "per homines more hominum"). El contexto inmediato en que se llevó a cabo esta revelación es el del pueblo de Israel y el de la primitiva comunidad cristiana. Pero el cuadro de conjunto es mucho más vasto. El mismo Yhwh es confesado como "Dios del cielo y de la tierra" (Gén 24,3), y por tanto no definible dentro de los límites de un solo pueblo (¡cf incluso Am 9,7!). Por lo demás, la categoría bíblica de "gentes" o "naciones", aunque usada ordinariamente en sentido polémico, califica el marco histórico-cultural dentro

del cual vivió siempre Israel codo con codo con otros pueblos, sin recorrer un propio pasadizo aséptico ni encerrándose en un gueto [/ Escritura; / Exégesis bíblica].

En el comienzo de la carta a los Hebreos leemos que Dios habló a los padres antiguos "muchas veces y en diversas formas" *(polymerôs kaì polytrópôs),* en donde los dos adverbios griegos aluden a una comunicación divina, realizada, respectivamente, de forma gradual (o sea, no toda de golpe, sino respetando los ritmos históricos del devenir humano) y en formas diversas (o sea, sin vincularse a un solo género de comunicación, sino con una versatilidad tal que no excluye ningún vínculo cultural). De este modo se combinan conjuntamente el autor divino de la "palabra" y el lenguaje humano que le da expresión. El libro del profeta Isaías, aunque en términos poéticos, captó muy bien la complejidad de este hecho, que no es unidimensional: "¡Derramad, cielos, el rocío, y lluevan las nubes la victoria! Ábrase la tierra y produzca la salvación; brote también la justicia: yo, el Señor, lo he creado" (Is 45,8). La revelación divina es precisamente el fruto de esta conjunción, de una cooperación entre el cielo y la tierra. Y cuando el cuarto evangelista proclame que "el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14), expresará ciertamente la típica fe cristiana en la encarnación del *Lógos* divino en Jesús de Nazaret; pero podrá también entenderse analógicamente en relación con la sucesión de variedades y de modos con que Dios se comunicaba desde hacía tiempo con los hombres. Hasta el punto de que san Justino, en el siglo II, podrá sorprendentemente escribir: "Él es el *Lógos* del que participó todo el género humano; y los que vivieron según el *Lógos* son cristianos, aunque fueran juzgados como ateos, como entre los griegos Sócrates y Heráclito y otros como ellos" (*I Apología* 46,2-3).

Pero, quedándonos estrictamente en el ámbito de la tradición bíblica, Juan Pablo II, dirigiéndose a la Pontificia Comisión Bíblica el 27 de abril de 1979, afirmaba que, aun antes de hacerse carne, "la misma palabra divina se había hecho lenguaje humano, asumiendo los modos de expresarse de las diversas culturas, que desde Abrahán hasta el vidente del Apocalipsis han ofrecido al misterio adorable del amor salvífico de Dios la posibilidad de hacerse accesible y comprensible a las diversas generaciones, a pesar de las múltiples diversidades de sus situaciones históricas". Esto es verdad incluso solamente a nivel lingüístico-léxico y literario, por lo que la palabra de Dios adoptó las lenguas humanas que ya existían, desde el hebreo hasta el arameo y el griego (comprendidas sus variaciones históricas) y los diversos géneros de hablar propios de los diferentes momentos y ambientes culturales (como la historiografía, la narración popular, la poesía, el género legislativo, el de los anales, sapiencial, epistolar, apocalíptico) para hacerse comprender adecuadamente del interlocutor humano. No es que las tres lenguas mencionadas o los géneros literarios citados sean de suyo realidades "divinas", ya que pertenecen por completo al genio de la expresividad humana, sino que frente a la utilización bíblica vale la constatación atónita del Deuteronomio: "En el desierto el Señor, tu Dios, te sostenía, como un padre sostiene a su hijo, durante todo el camino recorrido hasta llegar aquí" (Dt 1,31; cf Os 11,3-4).

Así, en la historia bíblica, las culturas sucesivamente nómada, fenicio-cananea, mesopotámica, egipcia, hitita, persa, helenista; y luego, para el NT, la cultura judía (tanto del judaísmo palestino como del de la diáspora helenista) y la grecorromana y

gnóstica fueron sirviendo en cada ocasión a la revelación de aquella verdad que Dios quiso que se consignara en los libros sagrados *nostrae salutis causa* (DV 11). Es toda una serie de modelos culturales, cada uno de los cuales dio su aportación a la formación del patrimonio ideal propio de la Biblia, aunque hay que decir que su fisonomía típica está aún más allá, no sólo de las aportaciones particulares, sino incluso de su suma [/ *infra*, III]. Presentamos ahora algunos ejemplos para ilustrar las conexiones que ha habido por una parte entre el pueblo de Israel y las primeras generaciones cristianas, y por otra los diversos ambienes culturales con que entraron en contacto en los sucesivos momentos históricos. Esta exposición seguirá el hilo de las diferentes culturas que fue encontrando la palabra de Dios en su camino.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. a) *Cultura nómada.* La cultura nómada representó la experiencia histórico-social más antigua de Israel (cf Dt 26,5) y dejó en su identidad, incluso religiosa, algunos elementos no ciertamente secundarios. Podríamos citar ya el mismo tema del camino, que sigue siendo fundamental a partir de / Abrahán (cf Gén 17,1: "Camina según mi voluntad y sé perfecto") hasta la antigua designación del cristianismo como *hodós* = "sendero, camino" (cf He 9,2; 19,9.23). Un dato específico y concreto es la costumbre de la circuncisión (propia todavía de algunos pueblos primitivos africanos, aparte de los árabes): entendida algún tiempo como rito prenupcial (de lo que quizá sea una supervivencia Éx 4,25-26), se transformó más tarde en rito de alianza con Dios mismo (cf Gén 17,10-14). Todavía es más importante el sacrificio del cordero pascual, que parece hundir sus raíces en una celebración de los pastores en primavera para proteger la trashumancia de los rebaños (cf Éx 12,1-14; quizá 5,1 [/ Pascua I-II]).

b) *Cultura fenicio-cananea.* Dejó numerosas huellas en la configuración del pueblo de Israel a partir de su sedentarización en la tierra de Canaán y de la asunción de su cultura urbana y agrícola. Precisamente la agricultura está en el origen de las tres grandes festividades litúrgicas, cuando todos los varones tenían que comparecer ante el Señor en su santuario: la fiesta de los "ácimos" o *massôt,* la fiesta de la "siega" o *qaṣîr* (llamada luego de las "semanas" o *šebuôt*, o también de pentecostés) y la fiesta de la "cosecha" o *'asif* (llamada luego de las "chozas" o *sukkôt):* correspondían en líneas generales al comienzo de la primavera, del verano y del otoño, y por eso estaban vinculadas al ciclo de las estaciones (cf Éx 23,15-16; Lev 23,4-22; sólo en un segundo tiempo y en momentos distintos se pusieron en relación con los sucesos históricos fundamentales del éxodo). También el "sábado" es ya un nombre que se le daba al descanso del séptimo día entre los semitas de Canaán septentrional (Ugarit), quizá como reinterpretación de los antiguos días nefastos que ponían ritmo al mes lunar (así H. Cazelles), aun cuando la interpretación israelita está inspirada en la fe yahvista (cf Gén 2,2-3; Éx 31,12-17).

Lo mismo hay que decir del nombre divino de *'El,* venerado como dios supremo del panteón cananeo-fenicio. En cuanto al nombre de Yhwh, si es gratuito (como alguien ha dicho) verlo atestiguado ya en el tercer milenio a.C. en Ebla, basándose en los recientes descubrimientos de las tablillas de Tell el-Mardik (Siria), en cambio se discute su eventual origen premosaico de las poblaciones de los kenitas o de los madianitas (entre Palestina del sur y Arabia del norte). También el nombre divino de Baal

pasó a formar algunos nombres de persona israelitas (cf 1Crón 8,33-34).

Probablemente, también la estructura arquitectónica del templo de Jerusalén está inspirada en los templos paganos cananeos o sirio-fenicios (documentada además por la presencia de obreros de Tiro, de Sidón y de Biblos durante su construcción: cf 1Re 5,15-32). Un elemento de especial importancia es la asunción de la lengua y de la escritura fenicias, de la que el hebreo no es más que una variante, que en Is 19,18 es llamada incluso "la lengua de Canaán", sometida posteriormente a su evolución autónoma. Como apéndice, hay que señalar que durante cierto período los hebreos dependieron por completo del progreso técnico-cultural de los filisteos, pueblo de importación en el suelo cananeo, vecinos y enemigos mortales de los israelitas: "En todo el territorio de Israel no había ni un herrero", y por eso "los israelitas tenían que ir a los filisteos para afilar cada uno su reja, su azadón, su sierra y su hoz" (1Sam 13,19-22) [/ Liturgia y culto I].

c) *Culturas mesopotámicas.* Las culturas sumerio y asirio-babilónica no fueron tampoco extrañas a la constitución del patrimonio teológico de Israel, teniendo además en cuenta el hecho de que el clan de Abrahán procedía de allí (cf Gén 11,27-12,1), y que más tarde, en la época de la monarquía, Palestina se vio sujeta a aquellos imperios. Aquí hay que tener en cuenta ciertas costumbres patriarcales, como la unión de Abrahán con la esclava Agar (cf Gén 16), que es conforme con el derecho establecido en la primera mitad del siglo XVIII a.C. por el código de Hammurabi (cf VIII, 40-59 = § 146; XII, 60-89 = § 171). Sobre todo hay que recordar los grandes poemas babilonios del *Enuma eliš*, de *Gilgameš* y de *Atraḥasis,* que han influido de varias maneras en la redacción de los primeros capítulos del Génesis, es decir, en el replanteamiento de los grandes temas de la cosmogonía, del hombre, del pecado, del diluvio, relativos al origen de la humanidad, aunque su patrimonio mitológico pasó a través del filtro purificador de la fe monoteísta típica de Israel. Además, no es improbable que en el fondo del célebre capítulo 53 del libro de Isaías esté la fiesta babilonia del *akitu,* o sea, del comienzo de año, cuando el rey era humillado para verse luego integrado en sus funciones, con la consiguiente influencia en la descripción de la figura del siervo doliente de Yhwh. También se puede aludir, aunque sea como elemento secundario, a los monstruos asirios alados, medio hombres y medio animales, llamados *karibu* = "querubines", colocados incluso en el *sancta sanctorum* del templo de Salomón (cf 1Re 6,23-29), a pesar de la fuerte prohibición del decálogo de hacer imagen alguna de seres creados (cf Éx 20,4s). Finalmente, no hay que olvidar la presencia en el texto bíblico (cf Tob 1,21s; 2,10; 11,8; 14,10) del sabio Ajicar, ministro de los reyes Senaquerib y Asaradón, al que se le atribuye una colección sapiencial *(Máximas de Ajicar),* célebre en la antigüedad y afín a algunas partes de los libros bíblicos de los / Proverbios y del / Sirácida. Habría que recordar igualmente los diversos descubrimientos arqueológicos que atestiguan los sucesos acaecidos entre los hebreos y los asirios (cf el obelisco negro de Salmanasar III, que reproduce el homenaje prestado por Jehú, rey de Israel; el prisma hexagonal de Senaquerib, que atestigua el asedio de Jerusalén el 701 a.C.; las tablillas cuneiformes babilonias, que mencionan la conquista de Jerusalén y la presencia del rey Joaquín en Babilonia).

d) *Cultura egipcia.* Ofreció una

aportación de especial importancia a la historia sagrada, bien porque Israel sufrió su influencia durante su servidumbre en Egipto, bien porque hasta David todo Canaán pertenecía a la esfera de influencia de los faraones, y también porque se trataba de una cultura tan rica y espléndida que irradiaba inevitablemente y con fuerza sobre las poblaciones de la cuenca oriental del Mediterráneo. Según muchos autores, el mismo nombre de ↗ Moisés (en contra de la etimología popular propuesta en ↗ Éx 2,10) es de origen egipcio y significa "hijo de", con supresión de un nombre divino del que inicialmente podía ser portador (cf Tut-moses, Ra-moses). También es interesante que sea precisamente el Egipto de la XIX Dinastía el que ofrece el testimonio más antiguo de nombre de *Israel,* obviamente en jeroglífico, que puede fecharse por el año 1230 a.C. (en la estela del faraón Merneptah, encontrada en Tebas en 1897), aunque no es fácil precisar en qué consistió su destrucción, de la que nos habla el texto. Hay que recordar además la praxis de la "unción" del rey (que está incluso en el origen de la formulación de la esperanza mesiánica); significaba ya en la época pre-israelítica la sumisión y la representación de los diversos reyes cananeos ante el faraón (cf las cartas de El-Amarna, del siglo XIV a.C.). También la administración del nuevo reino constituido por David y Salomón parece reflejar las estructuras de un modelo egipcio, particularmente en lo que se refiere a la figura de los escribas de la corte (cf 2Sam 8,15-18; 1Re 3,1; 4). No hay que olvidar tampoco que un salmo entero (el 104) es un eco del célebre *Himno al Sol* del faraón Amenofis IV Akenaton (siglo XIV a.C.), que había intentado una reforma religiosa en sentido henoteísta, atacada y luego aplastada por sus sucesores. Parcialmente comparable con la personificación bíblica de la sabiduría es la diosa *Maat,* que personifica la justicia-verdad y el orden universal, es decir, la ley divina que gobierna el mundo. Por tanto, no hay que asombrarse de que, además de los numerosos contactos de estilo y de contenido de la literatura sapiencial bíblica con una producción análoga del país de los faraones, haya incluso una sección entera del libro de los Proverbios (22,17-24,22) que hace eco a una composición egipcia llamada Sabiduría de *Amenemope* (de los siglos IX-VIII a.C.), que instruye en términos paralelos sobre diversos aspectos de la vida concreta (relaciones con los poderosos, la corrección de los jóvenes, las relaciones con la mujer, el uso del vino, el trato con los malvados).

e) *Cultura hitita.* Tampoco la antigua, y en parte misteriosa, cultura hitita fue extraña a la tradición bíblica. Ligada al imperio homónimo (con Hattusas por capital en el centro-norte de Anatolia), que desapareció prácticamente sin ninguna explicación aparente por el 1200 a.C., parece ser (según algunos autores, como Mendenhall, K. Baltzer, D.J. McCarthy) que dejó algunas huellas muy interesantes en la misma formulación de la ↗ alianza entre Dios e Israel. Las páginas en cuestión son esencialmente el ↗ decálogo (cf Éx 20,1-17; Dt 5,6-22) y algunos textos de renovación o de ratificación del pacto (como Jos 24,1-28). El punto de comparación son los llamados tratados hititas de vasallaje (que, por otra parte, deben insertarse en el marco más amplio de la realidad jurídica del antiguo Oriente, incluso del período poshitita), donde es posible encontrar elementos estructurales análogos del formulario, sobre todo el prólogo histórico, la declaración fundamental, las determinaciones particulares. Esto no significa es-

tablecer necesariamente una vinculación genética entre los dos ámbitos: "Los científicos no usarán fácilmente formas literarias como argumentos para señalar fechas... Con ello, sin embargo, no hay que negar ni mucho menos que el formulario del tratado haya influido en el AT" (D.J. McCarthy, *Per una teologia del Patto nell'AT,* Turín 1972, 48). De todas formas, la comparación pone de relieve que la exigencia preceptiva de determinados comportamientos morales se explica solamente a partir de intervenciones precedentes, puramente gratuitas, por parte del soberano-Dios en favor de su pueblo.

f) *Cultura persa.* También hemos de tomar en consideración la cultura persa, con la que entró en contacto Israel a partir de la conquista de Babilonia por parte de Ciro (en el 539 a.C.) hasta la sumisión del país por parte de Alejandro Magno (332 a.C.). Se trata de un período histórico que, a pesar de los libros bíblicos de / Esdras y Nehemías, no es muy conocido; tampoco es muy fácil señalar qué tipo de ósmosis cultural se verificó en sus contactos respectivos. Por ejemplo, es posible observar que durante la época persa aparece en la Biblia un nuevo título dado a Yhwh: "Dios del cielo" (Esd 1,2; 5,11; 6,9; Neh 1,4-5; 2,20; cf simplemente "Cielo" en 1Mac 3,18.19.22.60; 4,24.55); pero es difícil decir si este título tiene alguna conexión con el zoroastrismo. De mayor importancia, pero objeto de discusión, es la hipótesis de algunos autores, según la cual la fe bíblica en la resurrección de los muertos tendría igualmente raíces persas. Realmente, en las fuentes iranias hay que distinguir entre los "Himnos" *(Gathas)* de Zaratustra, en donde está ausente la fe en la resurrección, y las partes más recientes del *Avesta,* en donde se habla de ella (cf *Yast* 19,11.89). La noticia sobre este artículo de fe nos la dan sobre todo las fuentes griegas (cf Herodoto, 3,62; Plutarco, *De Is. et Osir.* 47; Diógenes Laercio, 1,9), que se lo atribuyen al patrimonio ideal de la tribu de los magos; también el culto a Mitra, difundido por el imperio romano y de origen iranio, parece ser que comprendía esta misma fe (cf Tertuliano, *De praescr. haer.* 40). Pero resulta difícil afirmar una derivación de esta fe bíblica de Persia (bien sea de los aqueménides o bien de los partos). Sin embargo, es posible notar una coincidencia: en Israel esta fe es más tardía, es decir, toma forma en el período posterior al destierro.

g) *Cultura helenista.* Representa al último interlocutor con el que el AT entró históricamente en contacto. Después de las fulgurantes empresas de Alejandro Magno (muerto en Babilonia el 323 a.C.), la espléndida cultura griega se propagó y se implantó por toda el área del próximo Oriente. Fueron dos las áreas geo-culturales en donde Israel tuvo que enfrentarse con ella: Palestina y Egipto; y en cada uno de los dos casos las actitudes fueron distintas y hasta opuestas: respectivamente, de rechazo y de asimilación. En Palestina, como reacción frente a los intentos de colonización cultural-religiosa del seléucida Antíoco IV Epífanes, tomó cuerpo la gloriosa resistencia de los / Macabeos (cf 1-2Mac), que llevó a la recuperación de la independencia del país. No obstante, el hecho no fue tal que impidiera la infiltración del helenismo en la tierra de Israel (aunque con la oposición de los fariseos), como resulta de la difusión de la lengua griega (cf ya los *óstraka* de Khirbet el Kôm, al oeste de Hebrón, del siglo III a.C.) y de nombres griegos (p.ej., Jasón, Alejandro, Andrés, Felipe...); de la declaración de un presunto parentesco entre los judíos y los espartanos

(cf 1Mac 12,6-23); de la influencia del griego en los mismos libros sapienciales bíblicos de ↗ Qohélet y del Sirácida (cf M. Hengel, *Judentum,* 199-275), y de las actitudes filohelénicas de los asmoneos.

Pero la simbiosis cultural se verificó como fenómeno realmente llamativo en Egipto, y especialmente en Alejandría. Aquí el ↗ judaísmo, que se había implantado ya bajo los primeros Tolomeos, llevó a cabo una verdadera ósmosis con el ambiente circundante. Prueba de ello es ya la traducción de los textos bíblicos hebreos y arameos a la lengua griega (cf los LXX), de manera que el idioma de Homero y de Platón se utilizó para reproponer (y parcialmente reinterpretar) los grandes conceptos propios de la fe israelita. Por su parte, el segundo libro de los Macabeos ofrece una configuración literaria de cuño helenista (cf 2,23-32; 15,38-39): es él el primero que acuña el término *ioudaïsmós* de evidente talante léxico griego (ib, 2,21), usando además por primera vez el raro sustantivo *ellēnismós* en el sentido amplio de vida y cultura griega (ib, 4,13). En el libro de la ↗ Sabiduría aparece igualmente con toda claridad la idea típicamente griega de la inmortalidad individual "post mortem" (cf Sab 2,23; 3,4), que anteriormente en la Biblia estaba solamente sobreentendida y bastante confusa. Con el mismo libro (cf 8,7) entran en el lenguaje bíblico (-cristiano) las llamadas cuatro virtudes cardinales de la "templanza, prudencia, justicia y fortaleza", de origen platónico (cf Platón, *República* IV, 427e-433e). Y no tomamos aquí en consideración la enorme producción literaria extrabíblica del judaísmo alejandrino, que va al menos desde Aristóbulo (comienzos del siglo II a.C.) hasta la novela de *José y Aseneth* (finales del siglo I d.C.), pasando por las grandes obras de Filón el judío.

2. NUEVO TESTAMENTO. No menos que en el AT encontramos también aquí este mismo fenómeno del encuentro cultural entre Jesús y las primeras generaciones cristianas, por un lado, y el ambiente circundante, por otro. Pero, por motivos histórico-ideales, es obligado establecer una cuádruple distinción de momentos.

a) *Jesús de Nazaret y la cultura judía.* Jesús de Nazaret vivió plenamente inserto en la cultura judía de su época. En este lugar no tomamos tanto en consideración los factores de superación y de innovación de la tradición religiosa del judaísmo, a pesar de que son fuertes e innegables, como más bien los elementos de asunción y de simpatía con los mismos. Por lo demás, entre estas dos actitudes se da una relación dialéctica bien expresada en Mt 5,17: "No he venido a derogar la ley, sino a perfeccionarla". En efecto, se da una continuidad entre Jesús y su ambiente inmediato (=judaísmo palestino del siglo I), como lo demuestran muy bien las célebres antítesis de Mt 5,21-48, en donde se ve claramente cómo él injerta la novedad de su mensaje en el tronco antiguo y robusto de la *tôrah* de Israel. Impresiona además el hecho de que, cuando se le pregunta cuál era el primero y el mayor mandamiento, Jesús contestó citando simplemente y al pie de la letra un pasaje del AT, sin formular nada nuevo: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas" (Lc 10,27 = Dt 6,5: el *šema');* y añadió como segundo mandamiento el amor al prójimo, citando una vez más un texto del AT: Lev 19,18. Al obrar de este modo (y podríamos aducir otros muchos casos), Jesús manifiesta que considera igualmente válidas para sí mismo, e indirectamente para sus discípulos, las Escrituras sagradas del pueblo judío; véase también la fórmula tan

frecuente "como está escrito" (cf Mc 7,6; 9,13; 11,17; etc.), que no remite a ninguna otra literatura que no sea la de los libros santos de Israel.

Podrían continuar los ejemplos en relación con el judaísmo contemporáneo: a partir de la inserción en el marco litúrgico judío (cf la celebración de las fiestas judías; la asistencia tanto a la sinagoga como al templo; el conocimiento de la plegaria del *Qaddîš,* que se refleja parcialmente en el *Padrenuestro;* la vinculación de la última cena con la cena pascual judía), y desde la praxis de su manera de enseñar (que hay que comparar en cada caso con la enseñanza rabínica de su tiempo), hasta llegar al núcleo de su típica predicación (como el concepto de "reino de Dios", el título de "Hijo del hombre", la polémica sobre lo puro y lo impuro, la técnica de las parábolas, cierto material del discurso / apocalíptico y varios *loghia* paralelos con la tradición ambiental). Pero también ciertas tomas de postura originales por parte de Jesús de Nazaret se comprenden mejor sobre el trasfondo del ambiente, con el que pueden estar en franco contraste (cf, p.ej., el mandamiento del amor a los enemigos en Mt 5,44, frente al odio vigente en Qumrán, 1QS 1,9-10), pero que sigue constituyendo su horizonte semántico; al contrario, puede verse la frase sobre la pertenencia irreversible del sábado al hombre en Mc 2,27, que tiene un claro paralelismo en el antiguo *midraš* rabino *Mekilta Ex 23,13.* De forma que no sería ninguna enormidad releer la afirmación de Jn 1,14 ("El Verbo se hizo carne") con estos términos: "El Verbo se hizo judío", sin que esto signifique una absolutización de esta cultura (que de hecho no se realizó: cf *infra).* Tanto en un caso como en el otro, la fe cristiana permanece intacta; pero la segunda formulación especifica y concreta más aún la primera, dado el hecho indiscutible de que Jesús no nació ni vivió en Grecia ni en la India ni en otra parte, sino que se ligó a una cultura determinada, muchos de cuyos elementos —ciertamente no secundarios— han pasado a ser patrimonio estable e irrevocable de su movimiento (cf Jn 4,22).

b) *La Iglesia primitiva frente al judaísmo (palestino y helenista).* También la primitiva comunidad cristiana se vio confrontada por no poco tiempo con el judaísmo. Como el mismo Jesús, así también todos los cristianos de la primera hora fueron de origen judío, y cada uno de ellos habría podido decir junto con Pablo de Tarso a propósito de los judíos: "Mis hermanos, los de mi propia raza" (Rom 9,3). Pero el judaísmo de las primeras generaciones cristianas se extendía en dos direcciones: palestina y helenista (que conviene mantener distintas, aun cuando el primero no se vio ni mucho menos inmune de la irradiación del helenismo: cf *supra).* El primero está caracterizado, aparte de la lengua hebrea o aramea, por la creciente influencia del fariseísmo rabínico, tendencialmente hostil a la cultura grecorromana; efectivamente, mientras que una sentencia rabínica posterior admitirá que "por lo que se refiere a los libros de Homero..., quien los lee es como si leyera una carta" (*Talmud* palest., *Sanhedrin* 10,28a; cf *Talmud* babil., *Megḥillah* 9b: comentando Gén 9,27 se dice que "la cosa más bella que tiene Jafet [es decir, la lengua griega] tiene que entrar en las tiendas de Sem"), en el siglo I se justificaba el conocimiento del griego por parte de los familiares de R. Gamaliel tan sólo "porque mantenían relaciones con el gobierno romano" (*Tosephta Sota* 15,8), y en el siglo II el célebre R. Aqiba puso entre quienes no habrían de tomar parte en el mundo futuro "también a los que leen libros extranjeros"

(*Mišnah Sanhedrin* 10,1; cf *Sota* 9, 14). El segundo, sin embargo, el judaísmo helenista, por su misma colocación en la diáspora (occidental), además de emplear habitualmente la lengua griega, sufrió conscientemente en sus más ilustres representantes la influencia de la cultura helenista, mostrándose ecuménicamente abierto, hasta el punto de que Filón de Alejandría hablará un tanto atípicamente del "santísimo Platón" (*Quod omnis probus liber sit* 13); pero desaparecerá definitivamente con los primeros decenios del siglo II, totalmente suplantado por el primero.

La Iglesia de los orígenes estuvo en contacto con estos dos ámbitos del judaísmo de la época y se vio condicionada por ellos. Sobre todo por las relaciones de simbiosis con el judaísmo *palestino* llegó a formarse aquel fenómeno que se llama "judeo-cristianismo". Éste siguió siendo fiel a la *tôrah* de Israel, hasta el punto de que incluso algunos fariseos se adhirieron al movimiento cristiano permaneciendo tales (cf He 5,33-39; 15,5; 21,20), por lo que resulta explicable el *shock* experimentado en la conversión del centurión Cornelio, que prescindía de las leyes rituales (cf ib, 10,14.45; 11,2ss); permaneció fiel al templo y a las oraciones que allí se hacían (cf He 2,46; 3,1; 5,12; 5,20s.25.42); su fe en el inminente retorno de Jesús, Hijo del hombre, mesías y Señor (cf los títulos arcaicos cristológicos en He 3,13-15, que no aparecerán ya a continuación en el NT), parece insertarse en el marco de la esperanza escatológica judía (cf la invocación aramea *Maranathà* en 1Cor 16,22); en él no aparece para nada el interés por una misión entre los paganos. De manera que la primitiva comunidad cristiana de Palestina "no se percibió ni mucho menos como una nueva religión distinta del judaísmo" (J.D.G. Dunn, *Unity,* 239). Elementos de esta actitud es posible observar en la redacción de Mt 5,18-19 sobre el valor insuperable de la "ley"; en la escasa dimensión cristiana de la carta de Santiago y sobre todo en la difamación del apóstol Pablo (cf 2Cor 10-13; Gál 2s), a quien la secta judeocristiana de los ebionitas rechazó como "rebelde contra la ley" (en Ireneo, *Adv. haer.* I, 26,2). Uno de los aspectos que merecerían una atención particularmente profunda es la influencia del judaísmo apocalíptico, en especial sobre ↗ Pablo, tal como podría deducirse de una confrontación entre los conceptos paulinos de "justificación por medio de la fe" y de "misterio" con los textos de Qumrán.

Por lo que se refiere a la corriente *helenista,* cuando el cristianismo salió de las tierras de Palestina, su primer interlocutor siguió siendo el judaísmo; pero esta vez el de la diáspora, cuyas sinagogas visitaban normalmente los misioneros cristianos (cf He 9,20; 13,5; 14,1; 17,1.10; etc.). Realmente, ya en Jerusalén la comunidad cristiana de los comienzos experimentó la presencia de un grupo de convertidos del judaísmo helenista, cuyo mayor exponente fue Esteban (cf He 6,1), acusado de proferir "palabras ofensivas" contra el templo y contra la ley (cf He 6,13-14). Pero será sobre todo en los grandes centros de Antioquía, Corinto y Éfeso donde el mensaje cristiano sufrirá la influencia del judaísmo extrapalestino, cuya sede de mayor prestigio era Alejandría. Pensemos solamente en la indudable influencia de las especulaciones judeo-helenistas sobre la *Sophía* y el *Lógos* de Dios en la formulación de la fe cristológica, especialmente en Pablo y en Juan. Los temas correlativos de la preexistencia y de la misión de Cristo, presentes en estos dos escritores neotestamentarios (cf Rom 1,3; 8,3; Gál 4,4; Jn 1,1.14; etc.), encuentran su preparación más adecuada precisamente en las elaboraciones del judaísmo ale-

jandrino sobre los conceptos de sabiduría y de palabra como hipóstasis divinas (cf Si 24; Sab 9; Filón Alejandrino, *De opificio mundi* 139; *De confusione linguarum* 146).

En conclusión, el cristianismo naciente reprodujo dentro de sí la misma complejidad del judaísmo de la época; con la diferencia de que, mientras en el campo judío se disolvió el elemento helenista, en el campo cristiano el que llegó a sucumbir, aunque de forma gradual, fue más bien el judeo-cristiano (cf, ya en plan polémico, Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios* 10,3: "Es absurdo tener a Jesucristo en los labios y vivir al estilo de los judíos; en efecto, no ha sido el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo el que creyó en el cristianismo"; véase, por el contrario, el tono más conciliador de Clemente Romano, *Ad Corinthios*, passim; pero ya en los años 80 del siglo I el sínodo judío de Yamnia insertó una invocación "contra los nazarenos y los herejes" en la Plegaria de las 18 Bendiciones: cf *Talmud* babil., *Berakôt* 28b-29a). Por eso el cristianismo se desgajará, no sin traumas, de su innegable tronco judío; y no resulta fácil emitir un juicio de valor sobre este hecho, que, desgraciadamente, estuvo en el origen de no pocas incomprensiones y oposiciones, incluso violentas, en los siglos posconstantinianos.

c) *La Iglesia primitiva frente a la cultura grecorromana.* El encuentro con el ambiente pagano grecorromano se reveló históricamente sumamente fecundo. Ya en los escritos del NT, además de las innumerables citas de las Escrituras bíblicas, se encuentran también tres referencias, todas ellas atribuidas a Pablo, a otros tantos escritores griegos: Arato de Soles, *Fenómenos* 5 (siglo III a.C.; en He 17,28: "Porque somos de su linaje"); Menandro, *Taide* fr. 218 (siglo IV a.C.; en 1Cor 15,33: "Las malas compañías corrompen las buenas costumbres"), y Epiménides de Creta, fr.1 (siglo VI a.C.; en Tit 1,12: "Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones y gandules"). Pero la presencia de la cultura helenista en el NT ha de medirse no tanto por las citas explícitas de los autores griegos como más bien por las conexiones objetivas que se encuentran en sus páginas. El problema, en definitiva, se plantea de manera especial para el epistolario paulino (y para todo lo que en Hechos se refiere a Pablo, como el discurso en el Areópago: He 17,22-31); por lo que atañe al cuarto evangelio, el tema del *Lógos* hay que confrontarlo con Heráclito y con el estoicismo. Dejando bien sentado de antemano que se ha de evitar un malentendido bastante difuso, consistente en confundir la influencia del judaísmo helenista con la del helenismo pagano (por lo que algunos desarrollos cristológicos se atribuyen erróneamente al segundo en lugar de al primero), es preciso reconocer que los contactos con la cultura del mundo grecorromano se reducen sustancialmente a tres sectores principales.

En primer lugar, se advierten ciertas afinidades con la filosofía entonces dominante, que era el estoicismo; todos los más ilustres filósofos de la Nueva Stoa (L.A. Séneca, Musonio Rufo, Epicteto, Marco Aurelio) presentan relaciones con algunas ideas del NT, como, por ejemplo, los conceptos de bastarse a sí mismo, que ya habían defendido los cínicos (cf Flp 4,11); de la dignidad humana, inherente también a los esclavos y a las mujeres (cf Gál 3,28); de la relación con las cosas eternas (cf 2Cor 4,17-18); del celibato por una causa superior (cf 1Cor 7,35); del amplio contexto unitario y cósmico en que vive el hombre (cf Ef 4,4-6), y hasta del perdón de las ofensas (cf Lc 23,44).

En segundo lugar, la praxis de los

cultos mistéricos plantea el problema de un influjo eventual sobre el mensaje de la muerte-resurrección de Jesús. Pero en esta materia es preciso ser muy cautos; efectivamente, mientras que el tema de la muerte del dios es bastante marcado (cf Perséfone, Osiris, Adonis, Atis), el de su renacimiento parece bastante problemático (bien sea porque falta un vocabulario específico de resurrección, bien porque las fuentes son bastante tardías y escasas, bien, finalmente, porque en gran medida proceden de la parte cristiana). Es distinto el tema de una participación por parte de los fieles en el destino de la divinidad que se venera; y el lenguaje paulino del morir y resucitar con Cristo podría ser un eco de este trasfondo de las religiones mistéricas, al menos en su nivel expresivo (cf Rom 6,1-5; Col 2, 18), dado que los contenidos son muy divergentes; en particular, el concepto paulino de la comunión sacramental con Cristo (cf 1Cor 10,14-22) solamente puede cotejarse con el dato helenista de la *koinōnía* con el dios cultual en el banquete sagrado (cf especialmente Dionisos), estando este tema totalmente ausente de la tradición bíblica.

En tercer lugar, el culto helenista a los soberanos (que en el siglo I confluía en el culto al emperador) pudo haber influido en cierta terminología cristológica sobre todo en los títulos más honoríficos de "Señor", "Dios", "Salvador" (p.ej., la locución "Dios de Dios", que se encontrará luego en el símbolo niceno-constantinopolitano, está ya presente en la conocida Piedra de Roseta del 196 a.C. en relación con Tolomeo V Epífanes: *OGIS* 90,10). El problema de la llamada helenización del cristianismo interesa sobre todo a los siglos siguientes de la época patrística (cf J. Daniélou, *Message),* pero desborda el marco de nuestra exposición.

d) *Iglesia primitiva y gnosticismo.* Es un capítulo aparte el que se refiere al gnosticismo; puesto que el gnosticismo no se considera actualmente como un fenómeno interno de la Iglesia de los comienzos, sino más bien de origen y de composición bastante diversificados, se plantea también la cuestión de las relaciones que pueden existir entre sus doctrinas y el cristianismo primitivo. No se puede negar racionalmente que se comprueban ciertas afinidades, por ejemplo con el *Corpus Hermeticum* y con los manuscritos coptos de Nag Hammadi. Por poner un ejemplo, podemos citar: la idea del mundo dominado por potencias enemigas (cf 2Cor 4,4; Ef 6,12; Jn 14,30); el vocabulario dualista "luz-tinieblas", "arriba-abajo", "verdad-mentira" (característico de Juan); el concepto de una "venida de Jesús a este mundo" (Juan); la terminología "psíquico-pneumático" para definir dos categorías diversas de personas (cf 1Cor 2,12-15); ciertas tendencias ascético-encratistas (combatidas en 1Tim 4,3); la idea de la resurrección ya realizada (cf 2Tim 2,18); la mención explícita de los "nicolaítas" en Ap 2,6.16. Pero este hecho tiene que considerarse no tanto como expresión de un proto-gnosticismo, sino más bien como manifestación de un pregnosticismo (pueden verse también estos elementos gnostizantes tanto en Qumrán como en Filón de Alejandría), dado que este movimiento, aunque con matices muy diversos, sólo se impondrá de forma muy llamativa y sistemática en los siguientes siglos II y III. De todas formas, se percibe que el NT tampoco es extraño a todo este complejo fenómeno cultural de la antigüedad tardía (aunque de hecho se ponga en alternativa contra él).

III. CONSIDERACIONES FINALES. Así pues, la revelación bíblica no solamente es progresiva,

sino que sobre todo no se lleva a cabo en una tierra de nadie, no se realiza en un mundo etéreo, no recorre un camino aséptico y aislado. Al contrario, "encuentra sus delicias con los hijos de los hombres" (Prov 8,31), manifestando así aquella "incalculable sabiduría de Dios" (Ef 3,10) que el Señor "derramó sobre todas sus obras, sobre toda carne con generosidad" (Si 1,7s). La ley bíblica es que Dios, precisamente para manifestar su *philanthrōpía* (Tit 3,4), interviene "continuamente para reedificar humanamente al hombre" (G. Ungaretti, *Mio fiume anche tu* 3,9-10). Hay, por consiguiente, mil hilos que atan la palabra de Dios a las palabras de los hombres dentro de una mutua compenetración, de tal manera que no siempre resulta fácil desligar la una de las otras con una indiscutible precisión.

Por eso mismo se comprende que sea sumamente difícil, aunque ineludible y precioso, el trabajo de la / hermenéutica bíblica. Efectivamente, está en juego la distinción entre la variable de las culturas y la constante del mensaje divino. Por ejemplo, cabe muy bien preguntarse: ¿Hasta qué punto el fuego inextinguible de la gehenna (cf Mc 9,48) o la imposición del velo o las mujeres (cf 1Cor 11,2-16) pertenecen al patrimonio irrenunciable de la revelación, y no más bien a sus condicionamientos culturales? En el campo católico, incluso el magisterio eclesiástico es consciente de la complejidad del fenómeno, dado que sus pronunciamientos autoritativos sobre determinados textos bíblicos se cuentan con los dedos de la mano.

En cualquier caso es preciso dar razón de una paradoja típica, según la cual las personas-acontecimientos-lenguajes históricamente contingentes son portadores de un mensaje trascendente y absoluto. Lo cierto es que las culturas pasan (Isaías 40,8 diría que "la hierba se seca, la flor se marchita"; y Pablo en 2Cor 4,7 habla de "vasijas de barro", que no son ciertamente irrompibles), "pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre" (Is 40,8); sin embargo, esta palabra sigue estando indeleblemente caracterizada por sus repetidas inculturaciones. Hablando en lenguaje escolástico, hemos de decir que, si las culturas son sólo un *quo,* lo cierto es que el *quod* de la revelación llega hasta el hombre siempre y solamente pasando por su mediación; y la cultura no está con la palabra de Dios en una relación de mera extrinsecidad, sino de mutua contaminación. De aquí a hablar de sincretismo en sentido nivelador hay mucho que recorrer; hoy vemos perfectamente que no tienen nada que hacer las posturas de comienzo de siglo, las llamadas del movimiento *Bibel und Babel* (que querían explicar todo el AT sobre la base de una comparación con las culturas mesopotámicas) y de la *Religionsgeschichtliche Schule* (que pretendía resolver el NT en una óptica totalmente helenista). En efecto, en este punto habría que recordar la constante preocupación interna de la misma Biblia por salvaguardar en todas las ocasiones su propia identidad original; pensemos, por ejemplo, en la insistente y hasta violenta predicación de los profetas en contra de la idolatría, o en las advertencias paulinas de no conformarse con los esquemas de este mundo (aun cuando, de todas formas, estas mismas intervenciones están condicionadas por los lenguajes de la época, respectivamente deuteronomista y apocalíptico).

Pero es posible deducir con claridad dos consecuencias, al mismo tiempo diversas y complementarias. En primer lugar, resultan evidentes en la Biblia el valor y la dignidad de las culturas humanas, puesto que ellas han sido de hecho capaces de

servir de sostén y de vehículo a la palabra de Dios. Esto significa que hay en ellas algo altamente positivo y noble ya a nivel nativo; según la ley del injerto, tiene que haber cierta homogeneidad entre una planta y la otra para que la una pueda influir en la otra sin recurrir en un rechazo. Por eso mismo el Vaticano II proclama que los cristianos "se alegran de descubrir y están dispuestos a respetar aquellos gérmenes del Verbo que se esconden en las tradiciones nacionales y religiosas de los otros" (AG 11). En segundo lugar, es inevitable reconocer la relatividad histórica de las culturas, sometidas como están a evolución y a cambios intensos, según lo demuestra su misma pluralidad. En este sentido son espejo del hombre, al que Dios ha creado no monocorde, sino sumamente variado, a imagen de su propia plenitud de posibilidades. Por eso, parafraseando un texto paulino, es posible decir que "la palabra de Dios no está encadenada" (2Tim 2,9) a una sola cultura, sino que corre libremente (cf 2Tes 3,1), realizando siempre aquello para lo que ha sido mandada (cf Is 55,11).

BIBL.: AA.VV., *Inculturazione della fede*, Dehoniane, Nápoles 1981; BAGATTI B., *Alle origini della Chiesa* I. *Le comunità giudeocristiane*, Libr. Editr. Vatic., Ciudad del Vaticano 1981; BOMAN T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1965[4]; BRYCE G.E., *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Bucknel University Press, Lewisburg-Londres 1979; BUZZETTI C., *La Biblia y sus transformaciones*, Verbo Divino, Estella 1986; CHARLES P., *Missiologie et acculturation*, en "NRT" 75 (1953) 15-32; DANIÉLOU J., *Message évangelique et culture hellénistique*, Desclée, París 1958; ID, *Théologie du Judéo-Christianisme*, ib, 1958; DUNN J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of earliest Christianity*, SCM Press, Londres 1977, 235-366; Editorial, *Il problema dell'inculturazione oggi*, en "Civiltà Cattolica" (1978/IV) 313-322; FESTUGIÈRE A.J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Gabalda, París 1982[2]; GALEOTA G., *Chiesa e inculturazione*, en *Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici*, Herder, Roma 1979, 99-120; GORDON C.H., *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, The Norton Library, Nueva York 1965; HEIDEL A., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, The University of Chicago Press, Chicago 1949[2]; HENGEL M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr.*, JCB Mohr, Tubinga 1973[2]; ID, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Paideia, Brescia 1981; HENNINGER J., *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite*, Gabalda, París 1975; HESSEN J., *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, E. Reinhardt Verlag, Munich 1962[2]; HOLZNER J., *San Paolo e la storia delle religioni*, Ed. Paoline, Roma 1983[2]; HUGEDÉ N., *Saint Paul et la culture grecque*, Labor et Fides, Ginebra-París 1966; KINET D., *Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umvelt des Alten Testamentes*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981; KÖNIG F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964; KLUCKHOHN C., KROEBER A.L., *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bolonia 1972; KROEBER A.L., *La natura della cultura*, Il Mulino, Bolonia 1974; MAGLI I., *Introduzione all'antropologia culturale. Storia, aspetti e problemi della teoria della cultura*, Laterza, Bari 1984[2]; MCCARTHY D., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Biblical Institute Press, Roma 1978 (edición renovada); MCNAMARA M., *Palestinian Judaism and the New Testament*, Michael Grazier, Wilmington 1983; PENNA R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Dehoniane, Bolonia 1986[2]; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979*, LDC, Turín 1981 (=dieciséis contribuciones de otros tantos biblistas sobre diversos aspectos del problema, en varias lenguas); ROEST CROLLINS A.A., *What is so New about Inculturation? A Concept and its Implications*, en "Greg" 59 (1978) 721-737; SHADEK Sh., *Iranian Influence on Judaism: first century B.C.E. to second century C.E.*, en DAVIES W.D., FINKELSTEIN L., *The Cambridge History of Judaism* I. *Introduction; The Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 308-325; STRACK H.L., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* I-VI, C.H. Beck, Munich 1924-1928, 1965[4]; *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* I-VI, E.J. Brill, Leiden 1970-1980 (a cargo de H.D. Betz, G. Delling, W.C. van Unnik); TRÖGER K.W., *Gnosis und Neues Testament*, Gerd Mohn, Berlín, RDA, 1973; TULLIO-ALTAN C.,

Cultura, en *Enciclopedia Europea* III, Garzanti, Milán 1977, 954-957; TYLOR E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, Londres 1871; VERMÈS G., *Jesús, el judío*, Barcelona 1984[3]; WEDDERBURN A.J.M., LOGAN A.H.B. (eds.), *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Prof. Robert McL. Wilson*, T. and T. Clark, Edimburgo 1983; XELLA P., *Gli antenati di Dio: miti e riti di Canaan*, Essedue, Verona 1982.

R. Penna

D

DANIEL

SUMARIO: I. *El libro.* II. *Primera parte: Episodios de la vida de Daniel:* 1. Daniel y sus compañeros; 2. Daniel y la estatua con pies de barro; 3. Daniel no adora la estatua de oro; 4. El gran árbol cortado; 5. "Mené, Teqel, Parsín"; 6. Daniel en el foso de los leones. III. *Segunda parte: Las visiones de Daniel:* 1. Las cuatro bestias que suben del mar; 2. El carnero y el macho cabrío; 3. Las setenta semanas y la nueva era; 4. La resurrección. IV. *El apéndice.* V. *El autor.* VI. *El mensaje del libro.* VII. *El "Hijo de hombre".*

I. EL LIBRO. Daniel (en hebreo *Daniyy'el*, "Dios juzga" o bien "Dios es mi juez") es un nombre que llevan varias personas, entre las cuales la más conocida es el protagonista del libro profético homónimo. El libro consta de doce capítulos: los seis primeros representan la sección narrativa, y cuentan algunos episodios de la vida de Daniel y de sus compañeros. Como el libro de Esdras, también éste está escrito en dos lenguas: en hebreo están los trozos 1,1-2,4 y 8,1-12,13; en arameo están 2,4b-7,28; pero nuestro texto tiene además un apéndice en griego (cc. 13-14).

II. PRIMERA PARTE: EPISODIOS DE LA VIDA DE DANIEL (cc. 1-6). 1. DANIEL Y SUS COMPAÑEROS. En el tercer año del reinado de Joaquín, rey de Judá, es decir, en el 605 a.C., Nabucodonosor llegó a Jerusalén, la conquistó y se llevó a varios jóvenes hebreos para que se instruyeran en las letras y en la lengua de los caldeos, con la intención de tenerlos luego a su servicio, después de tres años de preparación. Pero cuatro de estos jóvenes, es decir, Daniel, Ananías, Misael y Azarías, se negaron a comer de los alimentos enviados del palacio real y pidieron al jefe de los eunucos que les diera de comer sólo agua y legumbres. Aun temiendo que esa alimentación no fuera suficiente para su desarrollo armónico, se les concedió el favor que habían solicitado, y después de diez días su aspecto resultó que era mejor que el de los otros jóvenes. Hasta aquí el capítulo 1.

La obra se presenta como un escrito sobre Daniel y sus compañeros deportados a Babilonia por Nabucodonosor en el año 605, pero ya en la época de Orígenes se dieron cuenta de que la narración no tenía que entenderse tan llanamente. Son muchas las dificultades históricas: las fechas del libro no concuerdan entre sí, ni tampoco con aquella parte de la historia que conocemos. Se tiene la franca impresión de que incluso el comienzo del libro no siente ninguna preocupación por la historia: Baltasar (c. 4) no fue hijo de Nabucodonosor, sino de Nabónides, y no tuvo nunca el título de "rey"; Darío de Media es desconocido en toda la historia.

Así pues, el autor escribió en un período relativamente reciente respecto a la época en la que quiso en-

marcar sus propios personajes y no tiene ninguna intención histórica; no pretendía transmitir sucesos del pasado, a pesar del aparente esmero que pone en algunos datos cronológicos. Por eso, la distinción entre los datos históricos (que en realidad son siempre discutibles y dejan mucho lugar a dudas) y los ficticios no aporta ninguna ayuda a la interpretación de cada uno de los relatos, que, por el contrario, tienen que ser valorados dentro del marco querido por el autor, sin apartar la mirada del objetivo de la obra y del período concreto de su composición. Los cuatro jóvenes, una vez pasado el período de preparación, son introducidos en la corte y forman parte de la categoría de "sabios", que son interrogados en cada una de las cuestiones relativas a la sabiduría y a la doctrina. Y Daniel destacaba sobre todos los demás.

2. DANIEL Y LA ESTATUA CON PIES DE BARRO. En el capítulo 2 se habla de la ocasión que se le ofreció a Daniel de mostrar la sabiduría que le había dado Dios. El rey Nabucodonosor tiene un sueño, del que recuerda sólo su aspecto enigmático, pero sin detalle alguno, y les pide a sus sabios que le refieran tanto el sueño como su interpretación, so pena de muerte. Daniel obtiene de Dios todo lo que exige el rey: el sueño tenía por objeto una estatua colosal, con cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro, los pies parte de hierro y parte de arcilla; una piedra alcanzó a la estatua en los pies de hierro y arcilla y los pulverizó, la estatua entera se hizo pedazos y quedó convertida en un polvo finísimo que se llevó el viento; a su vez, la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una montaña enorme, que llenó toda la tierra. Después de recordar el sueño, el rey escuchó con atención a Daniel, que le dio la explicación del mismo, trazando proféticamente la línea de todo lo que habría de ocurrir después de Nabucodonosor. En cuanto a la piedra que había golpeado la estatua, su significado es claro: "El Dios del cielo hará surgir un imperio que jamás será destruido y cuya soberanía no pasará a otro pueblo" (2,44).

El rey recompensa a Daniel, poniéndole al frente de todos sus sabios. En la Biblia los sueños han sido siempre canales de comunicaciones divinas: así ocurrió con ↗ Abrahán (Gén 15,12). con Abimélek (Gén 20,2), con ↗ Jacob (Gén 28,10), con José (Gén 37,5), con los compañeros de la cárcel de José (Gén 40,5), con el faraón (Gén 41,1), con ↗ Samuel (1Sam 3,2), con Salomón (1Re 3,5), etc., y de nuevo con Daniel en los capítulos 4 y 7.

En la interpretación del sueño de la estatua derribada por una piedra se presenta la sucesión de los reinos neobabilonio, meda, persa y grecorromano. La piedra representa el reino celestial suscitado por Dios, es decir, el reino mesiánico.

3. DANIEL NO ADORA LA ESTATUA DE ORO. Dan 3,1-33 adquiere un desarrollo dramático. Nabucodonosor hizo erigir una gran estatua de oro, envió a sus emisarios a todas las provincias para que las autoridades acudieran a la inauguración y a la adoración de la misma en medio de una gran fiesta del pueblo. Estaban presentes Daniel y sus compañeros, pero no se postraron ni adoraron la estatua. Denunciados, fueron encerrados por orden del rey en un horno encendido: "Si nuestro Dios, a quien nosotros veneramos, quiere librarnos del ardiente horno de fuego y de tus manos, oh rey, nos librará. Pero si no nos librase, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu dios ni adoraremos la estatua de oro que has levan-

tado" (3,17). El fuego no les hizo daño alguno, sino que "andaban entre las llamas alabando a Dios" (3,24).

En este punto el texto griego introduce una larga inserción deuterocanónica que no tiene correspondencia en el texto hebreo: primero el cántico de Azarías (3,25-45), luego el de los otros tres (3,51-99). El rey, después de haber comprobado el milagro, los manda sacar, bendice a su Dios y aumenta su prestigio en la corte. Estos dos himnos, que no tienen ninguna inspiración especial, sino que son una repetición monótona de motivos idénticos, demuestran la fe inquebrantable de estos jóvenes (que es lo que le interesaba al autor). El añadido deuterocanónico aporta muy poco o casi nada a la sustancia del texto hebreo, a pesar de la longitud de los dos cánticos.

4. EL GRAN ÁRBOL CORTADO. En Dan 4,1-34 (correspondiente en el texto hebreo a 3,31-4,34) encontramos una de las narraciones más singulares. El rey Nabucodonosor sueña con un árbol de tamaño extraordinario y sumamente hermoso en el centro de la tierra; pero mientras está contemplando el árbol, un ángel ordena cortarlo, dejar el tronco con las raíces, atarlo con cadenas y transformarlo en animal. Los demás sabios intentaron inútilmente descifrar el sentido del sueño. Finalmente, Daniel dio la interpretación: el árbol grande y poderoso es el mismo rey Nabucodonosor; el corte significa que se verá echado de en medio de los hombres; el tronco, las raíces y el animal significan que él tendrá que vivir con los animales, comerá hierba y habitará con las bestias del campo hasta que reconozca que el Altísimo es el soberano de todos los reinos: "A ti te hablo, Nabucodonosor..." (4,28). Así sucedió, y duró hasta que el rey alabó y glorificó al "rey del cielo, que vive eternamente".

Este capítulo tiene un paralelo singular independiente en un manuscrito de Qumrán, llamado *Oración de Nabónides* (o *Nabunai):* 4Q Pr Nab. Este texto de Qumrán ofrece noticias más concretas sobre la enfermedad y la curación; es probable que el escritor de Qumrán haya bebido en la misma fuente, oral o escrita, que el autor de nuestro libro. Atacado por una enfermedad, el rey tuvo que alejarse durante siete años de sus súbditos, hasta que, curado milagrosamente, proclamó por escrito la gloria del Dios altísimo y los prodigios que se habían realizado en él; así el texto sagrado. Y el texto de Qumrán: el rey, atacado por "una inflamación maligna, se vio relegado lejos, en Teima (oasis de la Arabia, en la ruta de las caravanas), en donde rezó insistentemente a los dioses; pero luego fue curado por el Dios altísimo por intercesión de un exorcista hebreo", uno de los desterrados de Babilonia. Este hecho de la vida de Nabónides es narrado también sustancialmente por una inscripción y una estela. El cambio, por parte de Daniel, de Nabunai en Nabucodonosor es intencional y corresponde al género literario del libro. Es históricamente cierto que Nabunai vivió varios años en el oasis de Teima, lejos de la capital; que fue considerado como loco —quizá lo era de verdad—, y fue sustituido por el príncipe heredero Baltasar (555-539).

5. "MENÉ, TEQEL, PARSÍN". El capítulo 5 narra otra visión extraordinaria, esta vez no ya de Nabucodonosor, sino del lugarteniente de Nabunai, es decir, su hijo Baltasar (o Belsahzar, según las tradiciones). Éste organizó un banquete, al que hizo llevar los vasos sagrados traídos por Nabucodonosor del templo de Jerusalén. Durante el banquete apareció una mano, que trazó sobre la pared un escrito misterioso: "Mené,

Teqel, Parsín", que nadie logró interpretar. Se acordaron entonces de Daniel, que lo leyó y dio su significado. El rey ordenó que le dieran la tercera parte del reino, pero aquella misma noche el rey fue depuesto y ocupó su trono Darío de Media. Las tres palabras misteriosas no son más que los nombres de tres medidas o monedas comunes en el antiguo medio Oriente: la mina, el siclo, la media mina. Pero este significado obvio escondía el significado misterioso que había captado el profeta y que el lector moderno sólo puede comprender mirando el original arameo; así *mené* esconde la expresión aramea *meneh elaha:* "Dios ha medido"; *teqel* esconde *tekilta*, "has sido pesado"; *parsín* esconde *perîsat*, "ha sido dividido". El significado profundo lo da, naturalmente, el profeta y el contexto.

6. DANIEL EN EL FOSO DE LOS LEONES. El último capítulo de la primera parte del libro (6,1-29) nos presenta a Daniel en el foso de los leones. Darío dividió el reino en 120 satrapías, confiándole una a Daniel, que se destacaba sobre todos "por estar dotado de un espíritu superior" (6,4). Los demás sátrapas conspiraron contra él, y no hallaron mejor medio que convencer al rey para que ordenase que durante treinta días ningún súbdito dirigiese plegarias y adorase a otros dioses más que a él, el soberano, y que cualquiera que desobedeciese dicha orden fuera arrojado al foso de los leones. Daniel, que tenía las ventanas de su cuarto superior en dirección a Jerusalén, se arrodillaba tres veces al día y desde allí rezaba "a su Dios". Así pues, lo acusaron ante el rey (debidamente advertido de que las costumbres de la corte no le permitían cambiar un decreto ya firmado). Daniel fue encerrado en un foso de leones, con gran pena del rey. Pero después de comprobar que las fieras no atacaban al profeta, ordenó que fueran encerrados en el foso sus detractores con sus familias, decretando finalmente que por todo el reino se temiese al "Dios de Daniel". De este modo, la absoluta fidelidad religiosa de Daniel indujo al propio soberano a una gran profesión de fe.

III. SEGUNDA PARTE: LAS VISIONES DE DANIEL (cc. 7-12). Esta parte consta de cuatro visiones; exceptuando la primera y la cuarta (introducidas en tercera persona), las otras dos se narran en primera persona.

1. LAS CUATRO BESTIAS QUE SUBEN DEL MAR. La primera visión se narra en 7,1-38. Daniel ve subir desde el mar cuatro bestias: la primera es semejante a un león con alas de águila; la segunda es como un oso; la tercera tiene cuatro alas y cuatro cabezas; la cuarta es un ser espantoso, distinto de las anteriores y dotado de diez cuernos. Pero he aquí que se reúne la asamblea celestial, presidida por el "anciano" (lit., "antiguo de días"), o sea, Dios. Es matada la cuarta bestia, y el reino se le da a "uno como un hijo de hombre", que ha venido de las nubes del cielo. Daniel pregunta el significado de la visión al ángel Gabriel: las cuatro bestias representan cuatro reinos; los diez cuernos representan diez reyes; el cuerno más pequeño surgirá y oprimirá a los "santos del Altísimo"; finalmente llegará el juicio y los "santos del Altísimo" recibirán el reino.

2. EL CARNERO Y EL MACHO CABRÍO. En la segunda visión (8,1-27) el profeta es trasladado en visión cerca de la ciudad de Susa, a orillas del río Ulay, y ve un carnero con dos cuernos, que se pone a luchar contra un macho cabrío, que tiene un solo cuerno, que ha llegado corriendo de Occidente; la victoria sonríe al macho

cabrío. Pero pronto su cuerno se rompe y en su lugar surgen otros cuatro. De uno de ellos surge otro "cuerno pequeño", que se subleva contra Dios y contra sus fieles, aboliendo el culto; Daniel oye a un "santo" hablando con otro "santo", asegurándole que la acción del cuerno pequeño no durará más de dos mil trescientas tardes-mañanas (mil ciento cincuenta días: Dan 8,14). El ángel Gabriel explica la visión: el carnero con dos cuernos es el imperio de los medos y los persas; el macho cabrío es el imperio macedónico; el cuerno único es Alejandro Magno; los cuatro cuernos que brotaron luego son sus sucesores (los diadocos); el "cuerno pequeño", descendiente de uno de ellos, representa a los seléucidas (que prosperan durante cierto tiempo, pero que luego son exterminados).

3. LAS SETENTA SEMANAS Y LA NUEVA ERA. La tercera visión es escasa en elementos visuales, pero muy rica en contenido profético (9,1-27). Daniel estaba reflexionando sobre la duración de las ruinas de Jerusalén y se preguntaba cuándo habría de cumplirse el tiempo anunciado por el profeta Jeremías con las palabras: "Al cabo de estos setenta años yo castigaré al rey de Babilonia y a aquella nación... Cuando terminen los setenta años concedidos a Babilonia, yo me ocuparé de vosotros y cumpliré en vosotros mi promesa" (Jer 25,12; 29,10), desahogando sus penas con una fervorosa oración. Entonces un ángel le reveló que se trataba de setenta semanas de años (cuatrocientos noventa años); luego despuntará la nueva era para Israel. El ángel le da a conocer además otros acontecimientos: después de las setenta semanas "matarán a un ungido inocente. La ciudad y el santuario serán destruidos por un príncipe que ha de venir... Hará un pacto firme con mucha gente... Pondrá fin a los sacrificios y a las ofrendas..." (9,26-27).

4. LA RESURRECCIÓN. En la cuarta y última visión (cc. 10-11), por medio de un ángel que vence la oposición de otro ángel, el profeta recibe la revelación de los acontecimientos más importantes sucedidos entre el reinado de Ciro y la llegada de la nueva era: después de Ciro de Persia habrá todavía tres reyes; el último de ellos será vencido por un poderoso rey griego (Alejandro Magno), cuyo reino será dividido a continuación en cuatro partes; seguirán los problemas entre los Tolomeos y los seléucidas, con la maldad y la impiedad de Antíoco IV y su fin. Esta parte extraordinaria termina con expectativas nuevas en relación con el estilo de los profetas, y nuevas además en sus contenidos: por primera vez en el AT se anuncia claramente la resurrección para algunos ("Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán... Los sabios brillarán entonces... como las estrellas por toda la eternidad": 12,2-3). De esta manera el autor de tantas visiones abre una puerta a la última esperanza de los buenos que perseveren hasta el fin: "Muchos serán acrisolados, purificados y blanqueados; los criminales continuarán cometiendo crímenes; ninguno de ellos comprenderá nada; los sabios, en cambio, comprenderán... Y tú, vete a descansar; te levantarás para recibir tu suerte al final de los días" (21,10-13).

IV. EL APÉNDICE. El libro termina con un célebre apéndice en lengua griega, que es por tanto deuterocanónico (es decir, no se lee en la Biblia hebrea), como los himnos con los que ya nos encontramos en el capítulo 3. Se trata de dos narraciones, en las que el profeta Daniel figura como protagonista.

La primera narración (13,1-64) es

la historia de Susana. Mujer agraciada y rica, esposa de un tal Joaquín, estaba un día bañándose en la piscina de su jardín. La espiaban dos ancianos enamorados de ella. Entretanto, ella envió a casa a las criadas que la acompañaban para que le trajeran perfumes, y se quedó sola; se aprovecharon entonces los dos mirones diciéndole: "Consiente y acuéstate con nosotros; si no lo haces..." La denunciaron diciendo que era una mujer infiel y la acusaron de haberse entregado a un jovenzuelo en ausencia de las criadas. Se celebró entonces el proceso: por una parte la acusada, Susana, que se proclamaba inocente; por otra, los dos ancianos que atestiguaban contra ella... Pero en medio se puso Daniel. Interrogados por separado, los dos ancianos cayeron en contradicciones. De este modo la asamblea del pueblo hizo con ellos lo que intentaban hacer con la mujer, esto es, los apedrearon.

La segunda narración es la historia del dios Bel, adorado por los babilonios (14,1-22). Durante el reinado de "Ciro el Persa", Daniel quiso probar al rey y al pueblo que aquella estatua tan venerada y que se decía que devoraba las ofrendas que le presentaban era en realidad un engaño. Una tarde hizo sellar las puertas, y por la mañana fue con el rey a ver lo que había sucedido. Descubrieron que los sellos estaban intactos; las ofrendas habían desaparecido, pero siguiendo las huellas que habían quedado sobre la ceniza que Daniel había hecho esparcir por el suelo, se dieron cuenta de que habían pasado los sacerdotes y otras personas. El rey los hizo matar y, por orden suya, Daniel destruyó la estatua del dios Bel y su templo. En este mismo contexto leemos también otra narración. Los babilonios adoraban a un gran dragón vivo, y el rey invitó a Daniel a adorarlo igualmente; pero el profeta preparó unas bolas cocidas de pez, grasa y pelos, se las arrojó a las fauces hambrientas del dragón y éste reventó. El rey tuvo que ceder a las quejas indignadas del pueblo: Daniel fue arrojado a un foso de leones voraces. El Señor le envió al profeta ↗ Habacuc con la comida que había preparado para los segadores, mientras que los leones se acostaban a su alrededor sin tocarlo. Al día siguiente el rey liberó a Daniel e hizo una solemne profesión de fe en su Dios.

V. EL AUTOR. La obra se presenta como escrita por un tal Daniel deportado a Babilonia, pero ya en la antigüedad se le asignaba una fecha de composición en torno al siglo II a.C. La crítica moderna y contemporánea no está de acuerdo sobre la fecha de composición y sobre la unidad o pluralidad de autores. Cada vez encuentra más seguidores la opinión según la cual, aunque haya que poner la fecha de composición a comienzos del período de los Macabeos, es muy probable que el material sea bastante más antiguo. La génesis del libro se puede hoy configurar con mucha probabilidad de este modo. Un hebreo, que es para nosotros totalmente anónimo, tenía dos grupos principales de material, con los que formó nuestro libro poco después del año 167. Una parte de este material hablaba de las peripecias de Daniel y de sus tres compañeros en las cortes de Babilonia, de Media y de Persia, así como del don de interpretación de sueños que tenía Daniel, en relación todos ellos con el fin de la cautividad y del mundo pagano. Una parte de este material contenía informes que tenían el aspecto de anticipación de acontecimientos futuros, que luego resultaron ser verdaderas profecías, para las que el autor se sirvió de elementos mitológicos, así como de expresiones y reformulaciones históricas veterotestamentarias. De allí se derivaron dos series para-

lelas: en la primera el autor-recopilador narra las aventuras de Daniel y de sus compañeros en tiempos de Nabucodonosor, Baltasar, Darío y Ciro; en la segunda (con la cual se une el sueño de Nabucodonosor, c. 2) narra las visiones que tuvo Daniel bajo Baltasar, Darío y Ciro. En estas dos partes el objetivo principal del autor es consolarse y confortarse a sí mismo y a sus contemporáneos en medio del peligro tan grave que corrían su fe y todo el judaísmo bajo la persecución de Antíoco IV Epífanes (175-163). En los capítulos 1-6 se subraya cómo la adhesión a la fe de los padres es recompensada por Dios con la salvación; en estos primeros capítulos no se percibe ninguna alusión directa al peligro concreto de la época, mientras que en los capítulos 7-12 son explícitas las referencias y se indica con claridad el fin inminente.

Si son justas las líneas fundamentales de esta reconstrucción, los capítulos 1-12 constituirían una obra unitaria, recopilada según un plan establecido de antemano por un solo autor a partir de un material muy antiguo. Los procedimientos literarios y el pensamiento son iguales en ambas partes y no hay ningún argumento válido que vaya en contra de la composición del libro en la época de Antíoco IV Epífanes.

VI. EL MENSAJE DEL LIBRO. El autor no fue promotor de la sublevación de los Macabeos, y si le aportó algo, fue en contra de su voluntad. La actitud que mantuvo Daniel no fue la lucha armada, sino la esperanza llena de confianza, la paciencia llevada hasta el martirio. Es a los mártires, "testigos" de su dominio soberano sobre la historia, a quienes Dios reserva la resurrección. La sublevación de los Macabeos fue solamente un momento transitorio (11,33-34). La eliminación del opresor y del mal sólo ha de esperarse para el autor de un milagro de Dios, sin ninguna intervención humana (2,44-45; 8,25). Por eso no hay que buscar a su autor entre los héroes de la independencia, sino entre los piadosos *(ḥasîdîm)* que sostuvieron el movimiento macabeo hasta la paz de Lisias (en el año 153) y dejaron luego que los asmoneos conquistasen, sin su participación, la independencia de la nación.

El libro de Daniel, tal como nos ha llegado, tiene detalles muy singulares que lo diferencian de todos los demás libros proféticos. La exposición literaria tiene el mérito de la claridad y de la sencillez que encontramos en las mejores páginas narrativas de la Biblia. Pero hay algo mucho más importante: Daniel marca el final del profetismo y el acta de nacimiento de la apocalíptica. En efecto, su libro expresa el cambio realizado en el pensamiento israelita como consecuencia del cambio de los tiempos: la / apocalíptica es un género al que pertenecen numerosas obras judías no inspiradas, compuestas entre el siglo III a.C. y el siglo II d.C., con la finalidad de preparar desde cerca la renovación del mundo cuya espera habían difundido las antiguas profecías y las tradiciones populares. Por consiguiente, presentan un cuadro del pasado en donde la historia se muestra como el desarrollo de un designio divino, y un cuadro del futuro en donde se afirma sobre todo la intervención de Dios para establecer la justicia. Estos libros debieron estar reservados a círculos de iniciados: también Daniel, como por otra parte Ez, pertenecen en cierta medida a este género de libros. Daniel ve desarrollarse todas las cosas de la tierra dirigidas por hilos que bajan de arriba: la salvación que anuncia tiene que realizarse en la tierra entre los hombres renovados en la fe.

En este anuncio de renovación de la humanidad se sitúa el centro del

pensamiento y del significado religioso de Daniel. En Daniel se convierten en medio ordinario de revelación las actitudes escatológicas que se perciben ya en Is (7,16; cc. 24-27), en Jer (28,16s) y especialmente en Ez, y también de vez en cuando en Jl y Zac. Por eso en él se alimentan la escatología judía posterior, las cartas de san Pablo a los ↗ Tesalonicenses, el ↗ Apocalipsis de san Juan y a continuación toda la escatología cristiana.

Las preocupaciones ideológicas y culturales que determinaron semejante interés aparecen en Oriente en los últimos siglos precristianos desde Persia hasta Egipto; pero realmente en el libro de Daniel estas preocupaciones pueden explicarse como un desarrollo interno de la anterior cultura judeo-bíblica, estimulada por la evolución de la historia; en Dan todo sigue siendo judío. He aquí algunos ejemplos que representan la documentación más antigua (o una de las más antiguas) de prácticas judías; la escrupulosa observancia de las leyes alimenticias (1,8ss), el valor de la ↗ oración (en contraste con las artes mágicas: 2,17ss), las limosnas y las buenas obras (4,24), los tres tiempos de la oración diaria en dirección a Jerusalén (6,11), la oración junto a una corriente de agua (8,2), la preparación para una revelación divina por medio de la mortificación (10,3), los tipos de "bendiciones" que fueron luego tan comunes en la piedad judía (2,20ss; 3,33ss; 4,31ss; 6,27s), la oración larga por el estilo de la que caracterizará luego a las oraciones sinagogales (c. 9), la sucesión continua —en la segunda parte— entre la oración y la revelación, y, finalmente, la intervención continuada de un ángel "intérprete", que pasó a ser luego un personaje ordinario en la apocalíptica.

Dan es además el resultado de las especulaciones y de la pasión religiosa en busca de una explicación de la vida, que parte de los presupuestos de la revelación anterior. En esta línea es precioso el texto que revela el esfuerzo en este sentido: "Yo, Daniel, me puse a estudiar en los libros..." (9,2); de aquí el rasgo característico de la apocalíptica, que centra su atención en el empeño por comprender el mundo escondido del más allá y del futuro, y la distinción entre este mundo y el otro, dos nociones que establecen los conceptos de "reino del mundo" y de "reino de Dios" en mutua oposición. De estas reflexiones, Dan saca la convicción de que la salvación es imposible de alcanzar; ni siquiera el "pueblo de Dios" puede alcanzarla con la fe ni aun con el martirio; solamente Dios puede darla. He aquí entonces el contexto de su pensamiento profundo: el campo de acción de Dios está más allá de los confines de este mundo, más allá de los confines de la vida del individuo, en las generaciones y en los siglos futuros.

La espera del fin está presente en todo el libro; pero el cumplimiento se realizará en un lapso de tiempo que abarca toda la duración de la humanidad, de forma que los momentos de la historia humana se convierten en momentos de un proyecto divino en el plano de la eternidad; pasado, presente y futuro se convierten en una profecía, ya que Dan lo ve todo a la luz de Dios. En esta visión temporal y extratemporal el autor manifiesta el sentido profundo que tiene de la historia, y de este contexto concreto se derivan los dos versículos sobre la resurrección de los muertos (12,2-3).

VII. EL "HIJO DE HOMBRE". Hay una expresión de Dan especialmente vinculada al NT: "hijo de hombre" [↗ Apocalíptica IV, 4]. Se lee también en otro lugar del AT (cf Sal 8,5), y muy frecuentemente en Ez, en

donde equivale simplemente a "hombre". En Dan el sentido es distinto. Para presentar en concreto la sucesión de los reinos terrenos que habrán de derrumbarse cediendo su sitio al reino de Dios, el profeta describe las cuatro bestias que surgen del mar y que se ven privadas de su poder apenas comparecen ante el tribunal de Dios (representado como un anciano, "un antiguo de días"); llega entonces, sobre las nubes del cielo, como un "hijo de hombre" (7,13), que avanza hasta el tribunal de Dios, del que recibe la realeza universal. Puesto que son "los santos del Altísimo" los que reciben el reino (7,18. 22.27), es probable que el "hijo de hombre" represente precisamente a este pueblo de los santos. Como ocurre con los jefes de los demás pueblos, así también este "hijo de hombre" puede ser que represente, como cabeza, al pueblo santo, al que se dará el reino eterno, participación del reino de Dios. Las cualidades que se le atribuyen al "hijo de hombre" superan a las del mesías, hijo de David, ya que todo el contexto lo sitúa en relación con lo divino y acentúa su trascendencia. La tradición apocalíptica judía y cristiana tomó esta figura (no la de Ez) del hijo de hombre y la interpretó de forma estrictamente individual. Así, por ejemplo, en el *Libro de Henoc* (en las llamadas "Parábolas") y en el *IV Libro de Esdras* (y aquí los textos revelan sin duda una mano judeo-cristiana); también en la literatura rabínica se observan huellas de esta tradición. Con esta figura se relaciona igualmente la expresión, aparentemente singular, con que Jesús solía designarse a sí mismo, sobre todo en contextos de la pasión y con ella se identificó en el momento solemne en que respondió al sumo sacerdote que, apelando a Dios, lo conjuró a responder si era el Mesías: "Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre..." (Mt 26,64).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1223-1308; BERNINI G., *Daniele*, Ed. Paoline, Roma 1984[3]; COPPENS J., *Le livre de Daniel et ses problèmes*, en "ETL" 56 (1980) 1-9; DELCOR, *Le livre de Daniel*, París 1971; GINSBERG H.L., *Studies in the book of Daniel*, Nueva York 1984; HARTMAN L.F., DI LELLA A.A., *The Book of Daniel*, Nueva York 1978; KOCH K., *Das Buch Daniel (Erträge der Forschung)*, Darmstadt 1980; MORALDI L., *I manoscritti di Qumrân*, Turín 1986[2], 671-676 (sobre la "Oración de Nabunai"); RINALDI G., *Daniele*, Marietti, Turín 1952[3].

L. Moraldi

DAVID

Hijo de Jesé, de la tribu de Judá, David es el fundador del más vasto imperio israelita y de la dinastía que durante cuatro siglos reinó en Jerusalén. A su persona está vinculada la promesa de un reino mesiánico.

I. LAS FUENTES. 1. LA HISTORIA DEUTERONOMISTA. Los informes sobre el rey David son abundantes y diversificados. A este rey se le dedican 42 capítulos de la historia deuteronomista de los libros de ↗ Samuel y de los ↗ Reyes (1Sam 16-1Re 2). Hay que señalar que el texto egipcio de los LXX presenta a veces lecturas mejores que las del texto masorético. La historia de la ascensión de David al trono (1Sam 16-2Sam 5,8) contiene relatos originales bien marcados, surgidos de la corte o de la tradición popular. Después de la

división del reino se introdujeron en este material algunos complementos, que reflejan la influencia de los círculos proféticos, como, por ejemplo, la unción de David (1Sam 16,1-13), que subraya el repudio del rey Saúl. Poco antes del destierro a Babilonia o durante el mismo destierro los libros de Samuel fueron sometidos a una revisión deuteronomista e insertados en el gran conjunto histórico literario que abarca los libros desde el Dt hasta los Reyes. Se añadieron algunas indicaciones cronológicas (2Sam 2,10s; 5,4s) y algunos compendios históricos (2Sam 7,18-29). Probablemente se elaboró también entonces la profecía de Natán (2Sam 7,1-24). Dada la compleja formación de los libros de Sam y Re, no hay que extrañarse de encontrar en ellos numerosas repeticiones, interrupciones, relatos que se entrecruzan. Se asiste a una idealización de la figura de David, sobre todo en la narración de sus comienzos; se ponen de relieve sus éxitos, sus virtudes, como la modestia, el afecto, la magnanimidad.

Se leen dos narraciones sobre la entrada de David en la corte de Saúl: una vez se introduce en ella como músico para aplacar el espíritu atormentado del rey (1Sam 16,4-23; 17,1-11), mientras que otra entra en ella como joven pastor que ha derrotado a Goliat (1Sam 17,12-31.40-58; 18,1-5). Es doble el atentado proyectado contra la vida de David (1Sam 18,10s; 19,9s), así como el relato de su éxito y de su popularidad (1Sam 18,12-16; 25-30). Se lee dos veces la promesa de dar como esposa a David una hija de Saúl (1Sam 19,1-7; 20,1-10.18-39). Se narra en dos ocasiones la huida de David (1Sam 19,10-17; 20,1-21,1) y la traición por parte de sus protegidos (1Sam 23,1-13.19-28). David respeta dos veces la vida de Saúl (1Sam 24; 26).

El redactor deuteronomista filodavídico recogió todo este material con la intención de probar que David era el sucesor legítimo de Saúl, ya que había sido elegido por Dios (1Sam 16,1-13), y además porque tenía derecho a la sucesión real en virtud del matrimonio contraído con la hija del primer rey, y teniendo también en cuenta sus proezas y la voluntad del pueblo.

2. LA HISTORIA DE LA SUCESIÓN. La historia de la sucesión al trono (2Sam 7; 9-20, y 1Re 1-2) presenta una admirable unidad y perfección literaria. Es el monumento histórico más notable de la prosa narrativa de Israel. La descripción es vivaz, objetiva, parca en elementos maravillosos; pero no por ello menos profundamente religiosa. El autor es probablemente un escriba de la corte de Salomón, encargado de redactar aquella historia con la finalidad de mostrar que el hijo más joven de David, Salomón, era su legítimo sucesor. El autor tuvo a su disposición fuentes de primera mano. No se advierten preocupaciones cronológicas ni se citan las fuentes de información. Se describe a David de forma realista, en un contexto que pone de relieve sus dotes excepcionales tanto como sus errores y sus desgracias.

3. LAS CRÓNICAS. En el primer libro de las / Crónicas (11-29) se dedican 18 capítulos —una cuarta parte de toda la obra del cronista— al rey David. El objetivo de este libro tardío es más teológico que histórico. El autor hace un uso particular de los libros de Sam-Re, idealizando la figura del rey y omitiendo todo lo que pudiera deslucir su gloria. Las noticias propicias del cronista que se refieren a David deben utilizarse con cautela. Los títulos de los salmos atribuidos al rey son tardíos y los breves comentarios históricos que preceden a 11 salmos en el texto masorético no son más que citas de pasajes que apa-

recen en los libros de Samuel y Reyes. Por eso mismo, los títulos de los salmos no representan una fuente fidedigna de noticias relativas al rey David.

II. NOTAS BIOGRÁFICAS. 1. NOMBRE. El sustantivo *dawîd* parece derivarse de la raíz *ydd* y del nombre *dôd,* que tiene el significado de "amado", "predilecto". Parece tratarse del nombre que asumió David al hacerse rey. Antes de entonces llevaba probablemente el nombre de Eljanán (derivado de Baaljanán), a quien un texto de 2Sam atribuye la muerte del gigante Goliat (2Sam 21,19; 23,24). El nombre *da-u-dum,* que se ha encontrado en los textos de Ebla, parece confirmar la interpretación dada del nombre de David.

2. EN LA CORTE DE SAÚL. David nació en la segunda mitad del siglo XI a.C. en Belén, capital de la tribu de Judá. Su padre, Jesé, estaba emparentado con el clan de Efratá, que dominaba en Belén. Aunque la tribu de Judá no se encontraba bajo la autoridad del rey Saúl, David, "de buen aspecto y de buena presencia" (1Sam 16,12), entró al servicio del rey. Cuando Saúl se propuso crear un ejército de profesión, David se convirtió en portador de las armas del rey (1Sam 16,21) y más tarde en comandante de la tropas. Los éxitos militares lo hicieron famoso y pudo entrar en estrechas relaciones con la familia de Saúl (Jonatán, Mical). Este hecho le auguraba un magnífico futuro político. Se había conquistado además el afecto de Saúl; pero muy pronto llegó la ruptura. El rey sospechaba que David pudiera sustituir a Jonatán en la sucesión y que incluso, después de quitarle la simpatía del pueblo, pudiera destronarlo antes de morir. Si David no sucumbió a la envidia y al odio de Saúl, se lo debió a los muchos amigos que tenía en la corte y que posibilitaron su huida.

3. EL AVENTURERO. Reprobado por el rey, David se rodeó de un grupo de mercenarios ligados con él por vínculos de fidelidad. Convertido en un guerrillero independiente, encontró empleo en las colinas de Judea sometidas a los filisteos. Luego se trasladó más al sur, a la región del Negueb, donde defendió el territorio de las incursiones de los amalecitas y de otros nómadas, que estaban fuera de toda dependencia estatal. Como recompensa por la protección recibía un tributo, probablemente en géneros alimenticios. En esta circunstancia estableció buenas relaciones con las tribus del sur, que más tarde habrían de serle de gran utilidad. Se casó con Abigaíl, natural de Maón (1Sam 25,42), y con Ajinoán, de Yezrael (1Sam 25,42), y ofreció su ayuda militar a los habitantes de Queilá (1Sam 23,1-5), sitiados por los filisteos.

Para librarse de las maniobras de Saúl, que intentaba de todas formas detenerlo y matarlo, David prestó sus servicios al jefe filisteo Aquís, de Gat, que le dio en alquiler la ciudad de Sicelag (1Sam 27,5ss). Como vasallo de los filisteos, tuvo la misión de defender la parte sur del país filisteo contra las incursiones de los nómadas. Pero fue capaz, respaldado por su señor, de conservar buenas relaciones con las tribus meridionales de Judea (1Sam 27,8-12; 30,26-31).

4. REY DE JUDÁ Y DE ISRAEL. Después de la trágica muerte de Saúl (1Sam 29,31), David se dirigió con sus tropas a Hebrón, donde fue proclamado rey de Judá no sólo por parte de los que pertenecían a la tribu de este nombre, sino también por los grupos no israelitas que habitaban en el sur, con los que había mantenido relaciones amistosas. El motivo

inmediato que favoreció la constitución del reino de Judá fue la aspiración de las tribus meridionales a crearse un sistema político y militar más seguro que el que había representado el Estado de Saúl. El presupuesto moral era la antigua situación particular que ligaba entre sí a las tribus meridionales, pero el factor decisivo fue sin duda la personalidad misma de David.

En Israel, Abner, comandante de las tropas de Saúl, había proclamado rey a Isbaal, hijo del difunto rey (2Sam 2,8s); sin embargo, la sucesión dinástica de Saúl no resultaba muy simpática a las tribus. David esperó con paciencia la evolución de los acontecimientos. Abner rompió con Isbaal y se pasó al lado de David. Mientras se dirigía a Hebrón para consultar con el rey, Abner fue matado por venganza de Joab, comandante del ejército de David. Podemos preguntarnos si no estaría implicado David en aquel homicidio. Isbaal fue asesinado después de dos años de reinado por dos comandantes de su ejército, que querían congraciarse con David (2Sam 2,10). David ordenó ejecutarlos, quizá también porque estaban al corriente de ciertas maquinaciones del rey de Judá. Tras la muerte de Abner y de Isbaal, los representantes de las tribus del norte decidieron reconocer como rey a David (2Sam 5,1ss). Judá e Israel siguieron siendo dos entidades distintas, pero unidas en la persona del rey David. Él estaba en medio y por encima de los dos reinos.

5. CONQUISTAS MILITARES. David atacó en primer lugar a los filisteos (2Sam 5,17). No se sabe qué batallas libró contra ellos; de todas formas, después de David los filisteos no tuvieron ya ningún papel político y su territorio quedó sometido a Israel. Además, el rey se apoderó de las ciudades-estado cananeas, convirtiéndose en soberano de un Estado territorial palestino. Con gran habilidad política escogió como residencia la ciudad-estado jebusea de Jerusalén, punto de conjunción entre el norte y el sur del país. La ocupó mediante una estratagema y la convirtió en propiedad personal suya, cambiando además su nombre (Ciudad de David). Hizo trasladar a Jerusalén el arca de la alianza, pasando a ser así la Ciudad de David el centro religioso del reino unido (2Sam 5,6; 1Crón 11,4). Peleó también contra los pueblos de Trasjordania, sometiéndolos a su poder (2Sam 8,10ss; 1Re 11,15-25). El territorio de los edomitas pasó a ser posesión personal del rey y fue gobernado por un gobernador militar. Moab se vio reducido a Estado-vasallo después de que murieron las dos terceras partes de sus guerreros y fueron heridos sus caballos. Derrotó a los ammonitas, de los que se nombró rey a título personal. David dirigió además campañas contra los Estados arameos del norte: Bet-Recob, Tob, Guesur, Maaca. El reino de Damasco, tras la victoria sobre el rey Adad-Ezer, quedó incorporado al reino de Israel, mientras que los demás reinos pasaron a ser vasallos. Estableció relaciones diplomáticas con las cortes extranjeras, casándose de este modo con la hija del rey de Guesur (2Sam 3,3; 1Crón 3,2) y dándole a Salomón por esposa a la princesa ammonita Naama.

La actividad militar de David tuvo también una influencia provechosa para los fenicios, que pudieron desarrollar libremente su comercio marítimo. David mantenía con ellos buenas relaciones (2Sam 5,11; 1Crón 14,1).

6. GOBIERNO. El Estado davídico era una entidad muy compleja y heterogénea, que sólo mantenía unida la persona del rey y su ejército permanente. Se leen dos listas de funcio-

narios del reino de David (2Sam 8,15-18; 1Crón 18,14-17 y 2Sam 20,23-26). En la institución de los cargos, el rey se inspiró en el modelo de Egipto. Entre los funcionarios más importantes estaban el heraldo *(mazkir)* y el secretario o ministro de asuntos exteriores, que atendía a la correspondencia *(sôfer)*. También adquirió importancia el sacerdocio palatino (Sadoc y Ebiatar). El territorio de Palestina se dividió probablemente en provincias. El ejército, que tenía un comandante supremo, estaba formado por varios grupos mercenarios: la guardia personal del rey estaba constituida por extranjeros: cretenses y filisteos; igualmente el grupo selecto de los "valientes de David". Por el contrario, la milicia regular estaba compuesta por los hombres idóneos de Judá y de Israel, llamados a las armas con ocasión de las campañas militares. Las finanzas del Estado se alimentaban del botín de guerra, de los tributos de los pueblos vasallos y de las contribuciones de los ciudadanos. El censo tenía que servir para objetivos concretos militares y fiscales (2Sam 24). La peste que estalló durante esta iniciativa, inaudita en Israel, fue considerada como un castigo por parte de Dios.

David instituyó las ciudades de asilo con la finalidad de limitar la venganza de sangre (Jos 20) y les asignó a los levitas ciertas ciudades particulares como residencia (Jos 21). El rey se mostró celoso por promover la fe de los padres, que representaba un elemento unificador de los diversos grupos que componían el Estado. No hay que excluir que respetase también la religión cananea. No llegó a construir el templo, pero comenzó el culto en torno al arca de la alianza trasladada a Jerusalén. En el terreno cultural, David favoreció también la poesía y la música.

7. REVESES FAMILIARES. Después de haber cometido el rey adulterio con Betsabé y de haber tramado la muerte de su esposo Urías (2Sam 11,2-16.26s), la fortuna dejó de sonreír al gran soberano de Israel. Tuvo ocho mujeres, que conocemos de nombre (1Sam 18,27; 25,42s; 1Crón 3,2ss), las cuales le dieron seis hijos en Hebrón (2Sam 3,2ss; 1Crón 3,1-9) y trece en Jerusalén (2Sam 5,14; 1Crón 3,5-9; 14,4-7), más una hija, Tamar (1Crón 3,9). Tuvo además otros hijos de las concubinas (2Sam 5,13). El número de sus hijos y la complicada situación del Estado explican las frecuentes rivalidades y las graves crisis que atormentaron los últimos años de la vida de David. Amnón se enamoró de Tamar, hermana de Absalón, que fue seducida y violentada (2Sam 13,1-22). Para vengarse, Absalón tramó la muerte de Amnón y emprendió la huida (2Sam 13,23-29). Gracias a la intervención de Joab, Absalón volvió y se reconcilió con su padre (2Sam 14,21-33). Durante otra rebelión, Absalón se proclamó rey, y David tuvo que huir de Jerusalén con su ejército permanente (2Sam 15). En la sublevación de Absalón estaban también comprometidas las tribus del norte. Pero las tropas de Absalón fueron derrotadas, él mismo fue asesinado y David pudo entrar de nuevo en la capital. El rey lloró amargamente la muerte de su hijo rebelde (2Sam 19). Una nueva rebelión, capitaneada esta vez por el benjaminita Seba, opuso a las tribus del norte contra la de Judá. En la disputa entre Adonías y Salomón por la sucesión del trono, Salomón logró imponerse gracias al apoyo del profeta Natán y con la ayuda de los mercenarios de su padre y de su guardia personal. Al final de la vida de David, el reino empezó a bambolearse y después de la muerte de Salomón quedó dividido en dos.

8. EL HOMBRE. Desde muchos

puntos de vista, David fue una personalidad excepcional. Fue en primer lugar un valiente e indómito guerrero, un conquistador afortunado, un astuto político que supo aprovecharse en cada momento de la situación, un prudente organizador del Estado, sobre todo en los primeros tiempos de su reinado, y un sabio administrador de la justicia. De ánimo generoso, se mostró siempre fiel con los amigos hasta ser realmente cariñoso con ellos, como demuestra su actitud con el hijo de Jonatán y con el propio Jonatán cuando murió. Se mostró condescendiente con sus hijos hasta la debilidad; no supo castigar debidamente a Amnón, perdonó el fratricidio a Absalón, sin tomar con él las debidas precauciones. Por el contrario, David fue cruel con sus opositores, haciendo que desapareciera la descendencia de Saúl, diezmando a los moabitas y provocando la muerte de Urías. Fue un hombre religioso según el modelo de la época: de piedad sincera, recurría a la oración y a los consejos de los hombres de Dios, como Gad y Natán. Llegó incluso a aceptar verse expulsado del trono por temor a oponerse a la voluntad de Dios (2Sam 15,25s). Hizo penitencia por sus pecados aceptando las sugerencias del profeta Natán (2Sam 12,15-25). Mostró también una actitud penitente con ocasión del censo (2Sam 24,17). No hemos de excluir que compusiera él mismo salmos en honor del Señor.

Con el correr de los tiempos se fueron olvidando los defectos de David y este rey se convirtió en el rey ideal de Israel, profundamente humano y totalmente entregado al servicio de Dios. Así nos presentan su figura el libro de las Crónicas y el Sirácida (Si 47,1-11).

III. LA ALIANZA DAVÍDICA. El punto culminante de toda la tradición relativa a David es la promesa divina que se le hizo a él y a sus sucesores sobre el gobierno del pueblo de Israel. Podemos leerla en 2Sam 7,1-17 como coronación de las victorias obtenidas por el gran rey; además esta promesa se recoge también en 1Crón 17,1-15 y en el Sal 89,20-38.

1. TEXTO. Los textos de las Crónicas y del Salmo parecen ser relecturas más recientes del texto de 2Sam. Pero incluso este último pasaje contiene diversos indicios de elaboración redaccional, sobre todo deuteronomista. No obstante, es opinión general entre los autores que esta perícopa contiene un núcleo esencial que se remonta a la época de David y que fue pronunciado cuando el rey estaba pensando en erigir un templo al Señor. En aquella ocasión el profeta Natán tomó postura frente a la iniciativa del rey en nombre de Dios. Después de una primera respuesta positiva, el profeta le informó al rey que la construcción del templo no habría sido del gusto de un Dios que durante siglos había estado habitando en una tienda, sin haber pedido nunca la construcción de una residencia permanente (2Sam 7,1-7). Sin embargo, lo mismo que había hecho hasta ahora, también en el futuro el Señor recompensaría a su siervo David, concediéndole la victoria sobre sus enemigos y haciendo famoso su nombre. El pueblo de Israel gozaría de paz, de estabilidad y de libertad frente a sus enemigos. Después de la muerte de David, el trono permanecería estable, ya que quedaría asegurada la sucesión continua de la descendencia real davídica (2Sam 7,8-15). El Señor miraría con especial benevolencia a la casa de David, portándose con ella como un padre. Si los descendientes llegasen a fallar, serían castigados como los demás hombres, pero con moderación; sin embargo, este castigo no llegaría nunca

a privar de la dignidad real a la descendencia davídica, haciéndola pasar a otra dinastía. Puesto que "tu casa y tu reino subsistirán por siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre" (2Sam 7,16).

2. CONTEXTO DE / ALIANZA. Aunque en el oráculo de Natán no aparece el término de alianza, sin embargo están presentes en él algunos detalles que confieren a la promesa divina la forma de un pacto. En dos ocasiones se le otorga a David el título de "siervo" (2Sam 7,5.8), que significa vasallo, sometido al soberano. El rey y la dinastía son objeto de la benevolencia *(ḥesed)* divina, término técnico de la alianza (2Sam 7,15). La promesa se presenta de una forma que corresponde a las cláusulas de un tratado de alianza: recuerdo del pasado, estipulación relativa al porvenir, cláusulas anejas. Al recibir el rito de la unción real (1Sam 2,4; 5,3; 2Re 23,30), David se convierte en vasallo de Yhwh, es decir, en su lugarteniente, encargado de establecer el reino de Israel, de mantener al pueblo en la condición de aliado del Señor y de obtener el favor de su Dios.

La promesa hecha a David no abroga la alianza del Sinaí, sino que la precisa y la completa, centrándola en la dinastía davídica. Como vasallo del Señor, el rey asegura al pueblo el derecho y la justicia de su Dios, le procura estabilidad y bienestar. La casa davídica recibe una misión, en la que se realizan los bienes mesiánicos. En este sentido la dinastía se convierte en la portadora de la esperanza mesiánica. La institución monárquica pasa a ser un organismo de gracia, un canal de salvación. Por medio de ella Dios lleva a su cumplimiento el destino de Israel, puesto que la feliz subsistencia del pueblo está ligada a la permanencia de la monarquía. La idea mesiánica llega de este modo a asumir la forma de un reino presidido por un rey establecido por Dios.

3. PROFUNDIZACIÓN. El oráculo de Natán fue releído y profundizado en el mismo libro de Samuel (2Sam 23,5) y en el de los Reyes (1Re 2,12.45.46; 8,22ss; 9,5; 11,36; 15,4; 2Re 8,19). Fue igualmente comentado en los salmos 89 y 132: la promesa queda colocada expresamente dentro del marco de las antiguas tradiciones anfictiónicas de Israel. Los salmos reales, en los que se exalta la figura del rey davídico, su papel de garantía de la justicia (Sal 45; 72), su filiación divina (Sal 2; 110), se inspiraron en el texto de 2Sam 7.

La idealización del monarca, ya en acto en el Salterio, es recogida y ampliada por los profetas sucesivos. Su mirada se dirigirá no tanto a la sucesión de cada uno de los reyes davídicos, sino más bien a la de un descendiente extraordinario, a la de un rey único y definitivo, que llevará a cumplimiento de forma eminente la función de la dinastía davídica, dentro de un contexto escatológico (Is 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-5; Jer 23,5s; Zac 9,9s) [/ Mesianismo III].

BIBL.: AMSLER S., *David, Roi et Messie*, Delachaux, Neuchâtel 1963; BOTTERWECK G.J., *Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte*, en "Theologische Quartalschrift" 136 (1956) 402-435; BRUEGGERMANN W., *David and his Theologian*, en "CBQ" 30 (1968) 156-181; CALDERONE P.J., *Dynasty Oracle and Suzerainty Treaty, 2Sam 7,8-16*, Loyola House of Studies, Manila 1966; CARLSON R.A., *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Almqvist, Upsala 1964; GESE H., *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, en "ZTK" 61 (1964) 10-26; NOTH M., *David and Israel in II Samuel 7, Mélanges Bibliques A. Robert*, Bloud et Gay, París 1957, 188-229; ROST L., *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Beihefte zur Wissenschaft vom A. und N.T. 3/42, Kohlhammer, Stuttgart 1926; SOGGIN A., *Das Königtum in Israel*, Beihefte zur *ZAW* 104, Töpelmann, Berlín 1967; ID, *The Reign of David: Israelite and Judean History* (ed. J.H.

Harvey-J.M. Miller), Fortress Press, Filadelfia 1977, 343-363; WHYBRAY R.N., *The Succession Narrative. A study of II Samuel 9-20 and I kings 1 and 2*, SCM Press, Londres 1968; WÜRTHWEIN E., *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids*, Theologischer Verlag, Zurich 1974.

S. Virgulin

DECÁLOGO

I. EL DECÁLOGO HOY. En 1981 apareció la traducción francesa de un librito de Jan Milic Lochman, teólogo checoslovaco protestante que huyó a Suiza después de los sucesos de 1968, titulado *¿Hemos de seguir hablando aún de los mandamientos?* Es la pregunta que surge de la confrontación entre el evangelio y la ley del AT: ¿los mandamientos son realmente un mensaje de liberación?; ¿nos guían de verdad hacia la libertad, como lo hace el evangelio de Jesucristo?

Pero la cultura moderna pone aún más radicalmente en cuestión el sentido de los mandamientos o, más en general, de una ley moral objetiva, no construida por nuestra conciencia. ¿Los mandamientos corresponden a una concepción legalista de la moral? ¿Puede existir una norma moral universal que se identifique con el código legislativo de un pueblo particular, muy alejado de nosotros en el tiempo y en la cultura? ¿No están las normas éticas en continua y radical evolución? No intentamos recoger aquí los graves problemas que hoy se discuten tanto por parte de la ética filosófica como por parte de la teología moral. Nos basta haber aludido a ellos para traer a nuestra memoria toda una serie de interrogantes que justifican un estudio siempre renovado del sentido de los diez mandamientos bíblicos. No podemos contentarnos con aquella erudición elemental que nos dieron en nuestra infancia. Por eso examinaremos primero el decálogo en el contexto del AT, deteniéndonos en los pasajes clásicos del / Éxodo y del / Deuteronomio. Luego veremos cómo el NT recoge e interpreta el decálogo.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. DOS FORMAS DEL DECÁLOGO. El decálogo se presenta bajo dos formulaciones diferentes, en Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21. Una lectura sinóptica hace resaltar algunos añadidos de Dt respecto a Éx:

— "como te lo ha ordenado el Señor, tu Dios", en el precepto sobre los padres y sobre el sábado;

— "ni tu buey, ni tu asno..., de esta manera podrán descansar tu siervo y tu sierva lo mismo que tú", en el mandamiento sobre el sábado;

— motivaciones del precepto sabático con la referencia al descanso de Dios después de la creación (tradición P) en Éx y a la liberación de Egipto en Dt;

— "no desearás a la mujer de tu prójimo" se distingue en Dt de la prohibición de desear la casa, el campo, etc., mientras que en Éx "la mujer" forma parte de los bienes del prójimo que no hay que desear;

— hay además algunas otras diferencias menores, pero muy significativas, que señalaremos en el comentario.

Partiendo de la observación atenta de estas dos redacciones del decálogo, algunos autores han intentado reconstruir hipotéticamente, sobre la base de lo que es común y teniendo en cuenta la formulación apodíctica prohibitiva, un posible decálogo original *(Urdekalog)*, que se remontaría a una época muy antigua, e incluso a Moisés. Pero semejante empresa se ha revelado privada de justificaciones reales y no ha llevado a ninguna conclusión. Un "decálogo original" ideal es para nosotros inalcanzable.

Por otra parte, algunos antiguos testimonios, como Os 4,2 y Sal 81, 10-11, no nos llevan más allá del siglo VIII a.C. No existe ningún paralelismo verdadero extrabíblico del decálogo que permita una comparación útil, al menos para las fechas. Ni el contenido de cada mandamiento ni la estructura de los diez preceptos ofrecen argumentos convincentes para señalar una fecha concreta.

Así pues, la exégesis del decálogo no puede basarse en un hipotético "decálogo original", sino que ha de partir de las dos redacciones de Éx y de Dt, que presentan una formulación cronológicamente posterior —tal como la leemos hoy nosotros— al siglo VIII a.C.

2. LAS DIEZ PALABRAS. Decálogo significa "diez palabras"; pero el texto bíblico no presenta ninguna enumeración. El término "decálogo" se deriva del griego, pero tiene su correspondiente hebreo en *'aseret haddebarîm* de Dt 4,13; 10,4 (la versión de los LXX en Dt 10,4 tiene *oi déka lógoi);* Éx 34,28. De las dos tablas solamente se habla en Dt 5,22. Los preceptos no se dividen parte en una tabla y parte en otra (cf Dt 9,10-11,15.17); las dos tablas se refieren al contexto de la alianza-contrato, que se escribía en una doble copia para los dos contrayentes, cada uno de los cuales depositaba una copia del pacto en el santuario. La alianza se presentaba como forma de contrato, y el decálogo es expresión de las obligaciones de la alianza. Así pues, fue la escuela deuteronómica la que canonizó el número 10 con la fórmula "diez palabras".

Algunos han intentado reconstruir un "dodecálogo", es decir, una serie de doce mandamientos, ya que la cifra 12 es símbolo de las tribus de Israel. Pero se trata de una hipótesis poco probable.

En la tradición posbíblica la enumeración de los mandamientos no es igual para todos. La tradición judía considera como primer mandamiento Éx 20,2: "Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud". Luego, el segundo está constituido por Éx 20,3-6; el tercero, por Éx 20,7, y así sucesivamente. La tradición católica y luterana consideran como primer mandamiento Éx 20,3-6 ("No tendrás otro Dios fuera de mí"), mientras que las tradiciones ortodoxa y reformada parten estos versículos en dos mandamientos ("No tendrás otros dioses" - "No te harás ídolos"). Los católicos y los luteranos parten en dos el último mandamiento ("No desear la mujer del prójimo" - "No codiciar la casa del prójimo"), mientras que los otros lo consideran como un solo precepto; esta división es posible solamente siguiendo a Dt 5,21, mientras que es imposible para Éx 20,17.

Los "mandamientos" son "palabras", no "decretos", ni "leyes consuetudinarias", ni "prescripciones", ni "estipulaciones de alianza", ni "sentencias oraculares de los sacerdotes" *(tôrôt):* el decálogo no es una "ley" propia y verdadera en sentido jurídico. La terminología empleada se orienta hacia las "palabras" proféticas. Deberíamos entonces entender el decálogo como una proclamación profética de la voluntad de Dios, como una enseñanza parecida a la

que el padre da a sus hijos. La formulación es negativa, excepto para el sábado y para el honor que hay que rendir a los padres; pero no es la de las prohibiciones jurídicas, a las que está vinculada la amenaza de un castigo. En efecto, la partícula negativa no es la de una prohibición *('al)*, sino la de una negación ordinaria *(lo')*. No se trata de prohibiciones a las que sigue inmediatamente la sanción penal en caso de que no sean respetadas. Se trata más bien de una especie de constatación: "Dios os ha liberado; por tanto, entre vosotros ya no se da esto ni esto". También la fórmula "Yo soy Yhwh...", con que se introduce el decálogo, es característica de la enseñanza del sacerdote. El decálogo parece provenir del ambiente profético-sacerdotal. No es ciertamente un derecho emanado del Estado. La asunción del decálogo dentro de la *tôrah*, es decir, del / Pentateuco, pone de manifiesto que no se le entiende como una ley natural universal ni como un derecho estatal, sino que es precisamente la ordenación del pueblo de la / alianza con Yhwh. Solamente dentro de la comunidad de la alianza es comprensible y practicable el decálogo.

3. ORIGEN DEL DECÁLOGO. No es posible escribir una "biografía" del decálogo. Podemos, sin embargo, intentar una hipótesis de trabajo sobre él.

El decálogo está constituido por preceptos apodícticos, es decir, expresados en la forma: "Tú debes - tú no debes", que tomados uno a uno, prescindiendo de la forma actual, podrían remontarse a la antigua existencia tribal de los israelitas (forma de vivir que no desapareció por completo ni siquiera en la época monárquica). El cabeza de familia daba a los hijos ciertas normas de comportamiento, transmitidas luego de padres a hijos. Estas normas de vida no eran producto de una institución religiosa o política, sino emanaciones de la autoridad paterna. La vida de las tribus tenía necesidad de algunas reglas elementales de conducta. Los miembros de la tribu se consideran "hermanos"; el "prójimo", término que aparece también en el decálogo, sería en este caso equivalente a "hermano": el que vive dentro de la misma comunidad. Dada la experiencia secular de Israel como sociedad acéfala en el período anterior a la monarquía, no es improbable que ese tipo de vida clánica esté en el origen de una serie de evidencias morales, de preceptos que constituyeron un patrimonio del que nunca se renegó. Sobre todo, la adoración exclusiva de Yhwh (monolatría: Éx 20,3) y la prohibición de imágenes en el culto (Éx 20,4) podrían remontarse a la experiencia más antigua de Israel. Pero ciertamente no es posible demostrar que el decálogo, como serie fija de diez preceptos, se haya formado en una época tan antigua. Algunos de los preceptos particulares podrían arraigarse en la antigua ética clánica, pero la "serie" del decálogo es reciente.

Comparando la redacción de Éx y de Dt —excepto el añadido tardío de Dt 5,11-16 sobre el uso del nombre de Yhwh, sobre el sábado y sobre el honor que ha de rendirse a los padres, y la reelaboración tardía de Dt 5,8 sobre la prohibición de imágenes (cf Dt 4,12b.15-18, de la época del destierro)—, parece ser que el texto más antiguo es el que se conserva en Dt. Así pues, en Dt 5,6-10.17-21 tendríamos siete preceptos que podemos considerar como la redacción más antigua de los mandamientos, de época preexílica. El Dt contenía, ya en su redacción más antigua, el nexo entre el decálogo y la alianza divina en el Horeb; es decir, el decálogo formaba parte de la alianza-tratado del Sinaí. Durante el destie-

rro se añadieron los preceptos sobre el sábado y sobre el honor debido a los padres. El precepto del sábado, por su posición central y por su amplitud, se convirtió en el mandamiento principal, cuya observancia a partir del destierro tuvo que caracterizar y distinguir al judío piadoso. El honor de los padres se motiva de la siguiente manera: "(Así) vivirás largos años y serás feliz en la tierra que te da el Señor, tu Dios" (Dt 5,16). La promesa de una vida larga está separada de la promesa de la tierra porque el pueblo se encontraba en el destierro. También la prohibición de hacer figuras esculpidas (Dt 5,8) se formula en los mismos términos de Dt 4, que es muy probablemente de la época del destierro. Si antes de Dt pudieron existir algunas pequeñas series de prohibiciones, solamente con Dt nació la primera redacción del decálogo.

El redactor del Pentateuco insertó Éx 20,2-17 en el contexto de la teofanía sinaítica, recurriendo a Dt, pero también a la tradición sacerdotal (P), para el precepto sobre el sábado, adaptando el decálogo a su teología. En el conjunto de Éx 19-24, el decálogo es una inserción tardía.

Así pues, el decálogo no es el simple registro de una revelación comunicada por Dios en el Sinaí a Moisés, sino una elaboración que se fue haciendo lentamente en diversas fases. Ha dicho muy bien N. Lohfink: "Para el historiador es mucha la niebla que rodea al monte Sinaí, y no consigue ya distinguir exactamente entre lo que se verificó allí un día y lo que sólo más tarde se insertó en aquel contexto para subrayar la importancia de aquel acontecimiento decisivo. Por eso la historia del decálogo le parece mucho más compleja y más rica de lo que pensaron las generaciones de otros tiempos. Fue sólo en un momento determinado de esta historia cuando aquel texto pasó a ser un elemento central del pacto estipulado en el Sinaí. Desde aquel momento el decálogo creció realmente en ese contexto; y sería una necedad sustraerle algo de la autoridad que se le atribuía en el pasado, cuando se creía que había sido dictado por el cielo, en un acontecimiento místico y colectivo, por parte de todas las doce tribus de Israel".

La reconstrucción, siempre hipotética, del origen del decálogo no le quita nada al carácter inspirado de su texto, pero deja lugar a lo humano, ya que Dios habló por medio de los hombres y a la manera humana. La atribución a Moisés, y por tanto a Dios, de las leyes del Pentateuco es la manera como expresó Israel la convicción de fe de que aquellos preceptos eran manifestación de la voluntad salvífica de Dios.

El decálogo, tal como se encuentra actualmente en la Biblia, se formó alrededor de la época que va de la caída del reino de Israel (722 a.C.) a la reforma de Josías (622 a.C.), como exigencia fundamental para superar la crisis religioso-político-social que afligía a Israel. Tanto la versión deuteronómica como la del Éxodo remiten al ambiente deuteronómico como lugar de origen de la colección del decálogo en cuanto tal. También la tendencia a las generalizaciones, evidente, por ejemplo, en el uso de "prójimo" en vez del término "hermano" (aunque uno puede servir como sinónimo del otro: cf Dt 15,2), hace pensar en una época tardía [↗ Cultura/Aculturación].

4. LOS DESTINATARIOS. El decálogo va dirigido a personas que tienen padres (Éx 20,12), pero también hijos (Éx 20,5.10) y que pueden sentir la tentación de desear la mujer ajena (Éx 20,14.17). Los destinatarios tienen esclavos y esclavas (Éx 20,10), poseen un campo (Éx 20,12; Dt 5,14) y animales (Éx 20,10; Dt 5,14). Viven

entre hombres y mujeres que tienen casas, campos y ganados (Éx 20,17; Dt 5,21); pueden verse tentados a adorar otros dioses (Éx 20,3.5) y a construir imágenes idolátricas (Éx 20,4-5). Los destinatarios pueden ser llamados a ser testigos en los procesos (Éx 20,16) y corren el riesgo de hacer juramentos falsos invocando el nombre de Yhwh (Éx 20,7).

El ambiente de vida de los destinatarios es el propio de los campesinos: son campesinos que tienen recursos, que son libres, que tienen esclavos y esclavas. Así pues, los destinatarios directos no son los niños, ni las mujeres, ni los esclavos.

Ello está en perfecta coherencia con el libro del Dt, cuyo "derecho" se formula con vistas a los propietarios campesinos y a los que tienen una responsabilidad en un sector determinado de la sociedad (en la aldea, en la puerta de la ciudad o en el tribunal, en la administración). El estilo o manera de pensar de Dt es probablemente el de la clase dirigente de Jerusalén, que se dirige a los campesinos propietarios que constituyen la mayor parte de la población.

Entre estos campesinos propietarios había graves injusticias, como lo atestigua la predicación de Amós, de Miqueas y de Isaías: había ricos y pobres, opresores y oprimidos. A cada uno de esos campesinos se dirige el decálogo, que intenta establecer un orden religioso y social justo dentro de la comunidad del pueblo de Dios. La ética del decálogo se comprende solamente a partir de la imagen de Dios que allí se propone, el Dios de la libertad; se dibuja de este modo un proyecto de sociedad religioso-estatal, que se contrapone tanto al de las ciudades-estado cananeas como a la colonialista de Egipto. Pero el decálogo no se refiere al derecho estatal de la monarquía israelita, sino a la ética familiar y clánica de la época anterior. La reforma deuteronómica de Josías, en cuyo ámbito hemos colocado el decálogo [/ *supra,* 3], se proponía precisamente reconstruir el "Estado" sobre la base del "derecho de fraternidad" dado por Yhwh, pero no obtuvo ningún éxito. El intento de Josías, reflejado también en el Dt, fue el de conciliar el "Estado" y el "ideal clánico"; pero se reveló como una empresa imposible.

Así pues, originalmente el decálogo no nació como ley universalmente válida, como norma ética atemporal y abstracta dirigida a cualquier hombre de cualquier época y lugar; tampoco quiere ser una síntesis o una suma de toda la ética veterotestamentaria. En el decálogo se enuncian las exigencias fundamentales que hay que respetar si se quiere garantizar a la comunidad de los creyentes el mínimo vital de la libertad fraterna dada por el Dios liberador. El decálogo no es toda la ética bíblica, sino solamente la delimitación de los confines, por encima de los cuales la comunidad del pueblo de Dios pondría en peligro su identidad y su misma existencia.

Entendido de este modo, el decálogo se prestó a un "uso" más amplio y general, fuera del contexto histórico preciso en que nació. Sirvió de base, tanto al judaísmo tras el destierro como al cristianismo, para una fórmula sintética, de tipo catequístico, de las exigencias éticas mínimas e insoslayables, con vistas a la subsistencia misma del pueblo de Dios.

5. LIBERADOS PARA SER LIBRES (PRÓLOGO). El prólogo del decálogo traza el horizonte dentro del cual hay que leer todas las diez palabras: no ya como preceptos aislados, sino como desarrollo del tema enunciado al principio. En Dt 5,6 se lee: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud" (cf Éx 20,2). Dios se define a sí mismo

mediante la mención de su acción liberadora respecto a Israel, o sea, mediante la historia libre y misteriosamente puesta en movimiento por él mismo. El decálogo no es expresión de una ley natural universal elaborada filosóficamene, aun cuando su origen en relación con cada precepto tenga que colocarse en el ámbito de la "moral natural", insertada ya desde siempre en el plan salvífico de Dios. El decálogo se arraiga en la historia salvífica del pueblo de Dios, liberado de la esclavitud de Egipto por gracia divina. Para el pueblo israelita que habitaba en Canaán, y directamente para los campesinos israelitas, el recuerdo del artículo de fe fundamental equivalía a una invitación a considerar su condición socioeconómica como un don del Dios liberador, que los había sacado de la esclavitud: "Cuando el Señor, tu Dios, te haya conducido a la tierra que juró dar a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob, y te haya entregado en propiedad las grandes y prósperas ciudades que tú no levantaste, las casas llenas de toda suerte de bienes que tú no llenaste, las cisternas que tú no excavaste, las viñas y olivares que tú no plantaste; cuando hayas comido hasta saciarte, no te olvides del Señor que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud" (Dt 6,10-12).

Dios liberó de la esclavitud y concedió a su pueblo el don de la tierra; esto constituye la premisa, puesta libre y gratuitamente por Dios, para la ley de libertad que viene a continuación. El decálogo, por consiguiente, no es la imposición de un "deber" de obediencia, sino la concesión de un "poder" de obediencia agradecida al don salvífico de la tierra.

El prólogo hace valer el decálogo para todo el pueblo de Dios que habita en la tierra prometida y fundamenta el compromiso de la adoración exclusiva a Yhwh, ya que sólo él ha sido el que lo liberó y lo introdujo en aquella tierra. Habitar en la tierra equivale a morar en la libertad dada por Dios. Pero esta libertad está siempre amenazada y en peligro si no se convierte en libertad comunicativa y constructiva. Como si se dijera: esa libertad que te ha dado el Dios del Éxodo se la debes dar tú a tu prójimo (mediante la observancia de los mandamientos), y de este modo tú mismo garantizarás tu permanencia en la libertad.

El campesino israelita, que presenta en el templo las primicias de los frutos de la tierra, tiene que profesar su fe: "Yo declaro hoy en presencia del Señor, mi Dios, haber entrado ya en la tierra que el Señor había jurado a nuestros padres que nos daría... Y ahora aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que el Señor me ha dado" (Dt 26,3.10). La libertad dada por Dios no es solamente para el alma, sino también para el cuerpo; no sólo para el individuo, sino para todo el pueblo; hay que entenderla no sólo como espiritual, sino como socio-económica.

El decálogo es la condición para permanecer en la libertad: "El Señor nos ha ordenado poner en práctica todas estas leyes y temer al Señor, nuestro Dios, para que seamos dichosos y vivamos, como nos ha concedido hasta ahora" (Dt 6,24). El Señor ha liberado a Israel de la esclavitud, y por tanto ha adquirido frente a Israel el derecho de imponerle sus exigencias; si las obedece, Israel podrá obtener la "vida" [/ Liberación/Libertad].

6. "NO TENDRÁS OTRO DIOS FUERA DE MÍ" (Dt 5,7; Éx 20,3). "Fuera de mí" (o, según otras versiones, "delante de mí") es quizá una expresión que remite al ambiente del culto, para decir que el piadoso israelita debe tener ante los ojos en el santuario solamente a Yhwh. Esta expresión podría también aludir a la esfera po-

lítica y militar, en la que "no tener a otros delante de mí" significa elegir un jefe y seguirle sólo a él con resolución. También podría significar "en oposición a mí", o bien "con desventaja para mí" (cf Gén 16,12; 25,18). En todo caso está claro que el Señor no quiere que Israel siga a los dioses de los pueblos extranjeros, sino que le adore sólo a él. Este mandamiento excluye toda posibilidad de tener "otros" dioses, es decir, toda relación con cualquier otra divinidad.

¿Se trata del monoteísmo? Hoy es opinión común entre los exegetas que sólo a partir del destierro, sobre todo con el Déutero-Isaías, comienza a afirmarse con claridad la convicción de que existe un solo Dios (monoteísmo teórico), mientras que ya antes del destierro adoraba a un solo Dios (monoteísmo práctico), aun admitiendo teóricamente la existencia de muchos dioses. Con un lenguaje politeísta, el mandamiento exige que la única relación de Israel con lo divino sea la relación con Yhwh. En la mentalidad politeísta se le daba un rostro, un nombre, una figura a toda experiencia religiosa de lo trascendente. Puesto que se dan muchas experiencias religiosas, hay muchas "figuras" divinas, que no hay que entender como seres consistentes en sí mismos, sino como otras tantas posibilidades de encontrar lo divino trascendente. Con el *primer mandamiento* se le prohíbe a Israel buscar otros caminos de encuentro con lo divino fuera del que indica Yhwh. Ese único camino es aquel por el que Yhwh salió al encuentro de su pueblo, liberándolo de la esclavitud de Egipto. Al lado, en contra o fuera de esta experiencia de liberación no hay otros caminos de acceso a lo divino.

Ya Éx 22,19 prohibía sacrificar a otros dioses fuera de Yhwh; Éx 34,14 prohibía postrarse ante otros dioses, ya que Yhwh es un Dios celoso; Os 3,1 recuerda que los israelitas son hijos del Dios vivo, y en 13,4 dice: "Yo, el Señor, soy tu Dios desde el país de Egipto; no conoces otro Dios más que yo, no hay salvador fuera de mí". Por consiguiente, es probable que ya en el siglo VIII a.C. Israel estuviese seguro de que había de adorar exclusivamente a Yhwh. Quizá incluso antes.

7. "NO TE HARÁS ESCULTURA NI IMAGEN". Dt 5,8-10: "No harás ídolos ni imagen tallada alguna de cuanto hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas subterráneas. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, pues yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo las faltas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos" (cf Éx 20,4-6).

Ni el cielo, ni la tierra, ni los abismos subterráneos pueden contribuir a hacer una imagen de Dios. La prohibición se refería a representaciones de divinidades extranjeras, como aparece también en el versículo 9: "No te postrarás ante ellas ni les darás culto". Para los israelitas era obvio que Yhwh no podía representarse, ni sintieron nunca la tentación de hacer de él imágenes talladas o fundidas. Dt 4,16-19 aclara la prohibición de las imágenes en el sentido explicado, haciendo un comentario al primer mandamiento.

Puesto que el culto a los dioses extranjeros ya está prohibido en el versículo 7, algunos autores entienden la prohibición de las imágenes, al menos en su formulación primitiva, en relación con Yhwh. Como hemos dicho en el prólogo [/ *supra,* 5], Yhwh es el Dios liberador, que fue experimentado concreta e históricamente por Israel como el que le concedió la libertad; pues bien, este Dios no es manipulable por el hombre. La

imagen de la divinidad se concebía como una especie de "encarnación" de la divinidad, que de esta forma caía en cierto modo bajo el poder del hombre. Pero Yhwh no soporta ninguna delimitación de libertad y de soberanía; por tanto, no admite ninguna posible representación de sí.

El texto actual se inclina claramente hacia la prohibición de las imágenes de divinidades extranjeras, como hizo el rey Ezequías (por el 700 a.C.), que suprimió las colinas, hizo pedazos las estelas, arrancó los cipos sagrados e hizo añicos la serpiente de bronce que Moisés había hecho, pues hasta entonces los israelitas le quemaban incienso y la llamaban Nejustán (2Re 18,4).

También la fórmula "Yo soy un Dios celoso" expresa el amor vehemente que siente Dios por Israel, del que exige una adoración exclusiva, que no tolera el culto a los otros dioses. El amor de Dios es absoluto y exigente. "Celoso" no tiene en hebreo ninguna connotación negativa, como en español; podríamos traducirlo por "enamorado". Y en presencia de la infidelidad de Israel, que se entrega al culto de dioses extranjeros, explotan los "celos" de Dios. Se intenta expresar, como cuando se recurre al término / "ira", la incompatibilidad de esa conducta con el amor de Dios.

El amor de Yhwh es tan grande, que no tolera el mal; si lo odian, castiga hasta la cuarta generación, es decir, hasta una entera gran familia patriarcal, compuesta de padres, hijos, nietos y bisnietos. Pero si lo aman y guardan sus mandamientos, Dios tiene con ellos una misericordia sin límites, aunque se trate de una familia compuesta de mil generaciones. Su capacidad de perdonar es infinitamente superior a la de castigar; mientras que su misericordia se extiende durante mil generaciones, el castigo llega solamente hasta la cuarta generación. Este pasaje, así como el de Éx 34,6-7, no tiene que entenderse en el sentido de que Dios castigue arbitrariamente a los hijos inocentes por el pecado de los padres. Lo que aquí importa es el contraste entre mil y cuatro, entre la capacidad infinita de perdonar y las capacidades limitadas de castigar. Efectivamente, en Dt 7,9-10 leemos: "Reconoce, por tanto, que el Señor, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos, y que castiga en su propia persona a los que lo odian. Hace perecer sin tardanza a quien le odia, y lo hiere con castigo personal".

8. "NO TOMARÁS EL NOMBRE DEL SEÑOR PARA LA MENTIRA". Dt 5,11: "No pronunciarás el nombre del Señor en falso, pues el Señor no perdona al que pronuncia su nombre en falso" (cf Éx 20,7).

Aquí se usa la tercera persona. Es algo que suena bastante extraño en boca de Dios mismo; pero tratándose de relaciones del hombre con los demás hombres, parece plausible.

La expresión "para la mentira" *(laššaw')* es genérica; el hebreo puede traducirse: "en vano", "en falso", "por una finalidad sin sentido". Según algunos críticos, el *segundo mandamiento* no se referiría a la blasfemia, ni a los falsos juramentos, ni a las maldiciones, sino al uso del nombre de Yhwh con fines mágicos. Me parece que la formulación no se refiere tan sólo a un crimen determinado, sino que excluye cualquier mal uso, falso, mágico o engañoso, del nombre de Yhwh. Este mandamiento prohíbe que el uso del nombre de Yhwh sirva para esconder alguna malicia humana. Queda excluido cualquier uso de la fuerza de ese nombre para perjudicar al prójimo o para fomentar una relación equívoca con Dios.

9. EL SÁBADO. Las redacciones de Éx y Dt son muy diferentes; por eso las consideraremos por separado.

a) Dt 5,12-15: "Guarda y santifica el día del sábado, como te ha mandado el Señor, tu Dios. Seis días trabajarás y harás tus obras. Pero el séptimo es descanso para el Señor, tu Dios; no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero residente; de esta manera podrán descansar tu siervo y tu sierva lo mismo que tú. Acuérdate de que tú fuiste siervo también en Egipto y de que el Señor, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. Por eso el Señor, tu Dios, te manda guardar el sábado".

No sabemos nada cierto sobre el origen del sábado. El antiguo Egipto conocía un ritmo del tiempo en períodos de diez días, pero esto no influyó en los israelitas. En Babilonia, *shappatu* era el día decimoquinto del mes lunar, es decir, el día de la luna llena, que se celebraba como día nefasto o tabú, en el que era peligroso hacer cualquier trabajo. Es posible que los israelitas lo convirtieran en día no nefasto, festivo; pero no se puede demostrar. El "sábado", como día de descanso semanal, entra a formar parte regularmente de la religión israelita sobre todo a partir de la época del destierro, cuando se convirtió en un distintivo religioso de Israel. Sin embargo, en Éx 23,12 y 34,21, pasajes fechados antes que el decálogo, aparece el precepto del descanso "el día séptimo", pero sin la mención del término "sábado". Así pues, ya antes del destierro existía un descanso periódico el séptimo día.

En el decálogo de Dt el precepto sobre el sábado, tanto por su amplitud y su colocación estructural como por su significado, tiene la función de "mandamiento principal". Lo mismo que el primero, también el *tercer mandamiento* remite a la liberación de Egipto, formulada literalmente de manera idéntica. Evidentemente, sólo durante el destierro o después de él adquirió tanto relieve el mandamiento sobre el sábado.

Tanto en Dt 5,12 como en Dt 5,16 aparece la fórmula "como te ha mandado el Señor, tu Dios", que no se encuentra en el texto paralelo de Éx 20,8.12. De este hecho deducen algunos autores que el decálogo del Éx es anterior al del Dt, el cual remite a una formulación primitiva (no necesariamente la actual de Éx). El decálogo de Dt aparece como una cita de un discurso de Yhwh, que, por otra parte, no parece haber hablado antes. Probablemente el texto actual del mandamiento sobre el sábado es en el Dt una variante tardía, justificada por el redactor del Pentateuco con la fórmula de referencia.

Este precepto inculca "guardar" (Éx 20,8 dice "Acuérdate") y "santificar" el sábado. El verbo "guardar" es característico del Dt, así como el "guardar" (= "celebrar") del versículo 15 (literalmente "hacer", en hebreo *'asah).* Se percibe aquí la preocupación práctica del Dt, es decir, el interés por el "hacer" concreto, por el vivir en la praxis la ley de Dios. La "santificación" del sábado consiste en reconocer con la conducta que el día séptimo está consagrado a Dios, que "el sábado es para el Señor" (la expresión "y santifica" quizá fuera mejor traducirla por "santificando" y decir: "guarda el día del sábado santificándolo"). Pues bien, ningún precepto del decálogo prescribe la observancia de ritos o de fiestas cultuales, ni tampoco el del sábado prevé que haya que cumplir ciertos actos cultuales para santificar dicho día séptimo. Se insiste más bien en el aspecto social del mandamiento, o sea en el descanso para toda la gran familia patriarcal (incluidos los esclavos):

esto era una auténtica revolución para la sociedad antigua. Pero no por eso se olvida la dimensión religiosa: se trata del "sábado para el Señor", del día que pertenece solamente a Yhwh. El "descanso", como expresión de liberación de la esclavitud económica y social, proviene del Dios liberador. El día del sábado vuelve a situar a toda la creación, incluidos los animales, ante el Dios liberador: el sábado tiene que restablecer para todos la libertad que la organización humana de la sociedad tiende a suprimir. El "descanso" sabático es lo contrario de la "esclavitud" creada por la sociedad; es, por tanto, un mensaje de protesta.

Así pues, el sábado es el memorial semanal de la liberación de Egipto (v. 15; cf Dt 15,15; 16,22; 24,18.22). La libertad dada por Dios con su poder ("con mano fuerte y brazo poderoso") tiene que ser comunicada a toda la familia patriarcal, hasta llegar al forastero o refugiado político, al esclavo y al jornalero emigrado, es decir, a los más pobres. Así se hace nacer la sociedad de Dios.

¿Para qué liberó Dios a Israel de Egipto? Para hacer de Israel una sociedad nueva, libre. El descanso sabático es el memorial del éxodo como fundamento de una sociedad nueva, que no nace de la organización humana, sino de la celebración de la fiesta de Yhwh. La "sociedad justa" nace realmente como don de Dios donde el hombre no se preocupa solamente de sí, mediante el trabajo, sino que se abre a Dios, en la celebración de la fiesta. Una sociedad del trabajo, basada en el trabajo y no en la fiesta por Yhwh, es una sociedad que crea la esclavitud.

b) Éx 20,8-11: "Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás en ellos todas tus faenas; pero el séptimo día es día de descanso en honor del Señor, tu Dios. No harás en él trabajo alguno ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado ni el extranjero que habita contigo. Porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, y el séptimo descansó. Por ello bendijo el Señor el día del sábado y lo santificó".

El día del sábado ha sido bendecido, es decir, ha sido hecho fecundo por el Señor; está santificado, es decir, consagrado a Dios. Es el sábado "para el Señor": en este día el hombre descubre el sentido de su vida y también el de su trabajo. En una sociedad del trabajo, y por tanto esclavizante o alienante, el "descanso" religioso da sentido al trabajo y no es simplemente tiempo libre. El séptimo día pone al hombre en contacto con la bendición que viene de Dios; no es, por tanto, sólo el trabajo humano lo que es fecundo y productivo; hay una "productividad" o fecundidad que viene de Dios.

La motivación, en Éx, hace referencia al *mito de la creación de Gén* 1,1-2,4a. El texto del Génesis está replanteado como / "mito", es decir, no tanto como relato de unos hechos, sino más bien como representación típica de lo que vale siempre y en todas partes para todos. Según aquel texto, Dios no es un "deus otiosus" como los dioses paganos, sino un Dios que trabaja y reposa. Al bendecir el sábado, Dios ha impreso en el tiempo de su creación la capacidad de producir "días séptimos" siempre nuevos, días de descanso y de santificación. El hombre no ha sido creado solamente para trabajar, como pensaban los babilonios, sino que ha sido creado a imagen de Dios, que trabaja y que descansa. El "ritmo" divino de trabajo y de descanso, expresión mitológica y simbólica, se introduce también en el mundo humano, a fin de que el trabajo del hombre cree una habitación para Dios y su descanso dé lugar a una santa comu-

nicación con él. Solamente así el mundo del hombre puede convertirse en una digna morada de Dios y en un lugar de libertad y de gozo para el hombre.

10. "HONRA A TU PADRE Y A TU MADRE". Dt 5,16: "Honra a tu padre y a tu madre como te lo ha ordenado el Señor, tu Dios; vivirás largos años y serás feliz en la tierra que te da el Señor, tu Dios" (cf Éx 20,12). Como los demás, también el *cuarto mandamiento* va dirigido a los hijos adultos, no a los niños. En una sociedad donde los / ancianos no gozan de seguros sociales ni de pensión, los hijos tienen que dar los "honorarios" a sus ancianos padres, esto es, garantizarles el sustento, lo necesario para vivir y, cuando mueran, una honrosa sepultura. El padre y la madre son considerados en el mismo plano, a diferencia de lo que sucede en el ambiente que rodea a Israel, por ejemplo en el código de Hammurabi.

Hay muchos textos bíblicos que prohíben golpear (Ex 21,15), maldecir (Éx 21,17), despreciar (Ez 22,7), burlarse (Prov 30,17), robar (Prov 28,24), insultar (Prov 19,26) a los padres. Esta manera de obrar iría en contra de lo que ordena este mandamiento.

En la antigua sociedad correspondía a los hijos cuidar de los padres ancianos. El hecho de que, aparte del precepto del sábado, éste sea el único mandamiento formulado de forma positiva, indica su importancia en el centro del decálogo. Sobre todo en la época posterior al destierro, tras del derrumbamiento de las instituciones nacionales y los graves deterioros de la vida social, la escuela deuteronómica busca la fidelidad a las tradiciones religiosas y sociales que puedan restablecer una nueva red de relaciones en la sociedad. En el honor que hay que rendir a los padres está también implícito el reconocimiento de su función de guardianes de la tradición religiosa del pueblo de Dios, sobre todo en la difícil coyuntura del destierro.

"El mandamiento sobre los padres es solamente la punta de un iceberg. La familia representa además otras formas naturales de comunidad y de autoridad, sobre todo la comunidad del pueblo" (J. Becker).

A este mandamiento va unida una doble promesa: "una vida larga y una existencia feliz en la tierra de Canaán. El honor que se les rinde a los padres contribuye de manera fundamental a edificar una sociedad sana, que es la condición para un existencia prolongada y serena y para poder seguir habitando en la tierra prometida y dada por Dios.

En Ef 6,2, el NT recoge el AT comentando: "Éste es el primer mandamiento". Probablemente se intenta subrayar el papel de la familia para la edificación de la sociedad.

11. "NO MATARÁS" (Dt 5,17; Éx 20,13). Los tres mandamientos que siguen van formulados sin limitaciones. No se refieren únicamente a una clase social o a un grupo determinado, sino que valen para todos. Intentan proteger el derecho elemental a la propia vida y a la de la familia. Estos tres preceptos aparecen unidos también en Os 4,2; Jer 7,9; Job 24,13-15.

El verbo hebreo utilizado *(rṣḥ)* indica "la muerte arbitraria de un hombre con una acción violenta"; no se utiliza nunca para la muerte de los animales, de los esclavos o de los extranjeros, mientras que sirve para designar la venganza de sangre (Núm 35,27) y también la pena de muerte (Núm 35,30).

El *quinto mandamiento,* en su significado original, tiene que entenderse como la prohibición de cualquier comportamiento arbitrario y violento que produzca directa o indirectamente la muerte de un hombre. Tam-

bién las acciones sociales opresivas y violentas podrían provocar la muerte de los débiles y de los indefensos; este mandamiento es una denuncia de la violencia social, que puede causar la muerte de un individuo.

La ley israelita contempla ciertos casos en los que estaba prevista la pena de muerte. El mandamiento prohíbe que un individuo, independientemente de la comunidad, y por tanto de manera arbitraria y atentando así contra la vida comunitaria del pueblo, provoque la muerte del prójimo con acciones violentas y por tanto injustas. Todos los demás casos, por ejemplo, la guerra o el suicidio, no se toman en consideración directa ni indirectamente en este precepto, al menos en su sentido original.

12. "NO COMETERÁS ADULTERIO" (Dt 5,18; Éx 20,14). Este precepto no prohibía más que las relaciones sexuales de un hombre con una mujer casada u oficialmente desposada con otro. Pero no se refiere ni a la prostitución ni a la inmoralidad sexual en general.

La mujer casada estaba considerada como propiedad del marido, al que no se le prohibía tener varias mujeres ni mantener relaciones sexuales con sus esclavas. El hombre no cometía adulterio más que cuando tenía relaciones con una mujer casada, mientras que la mujer casada violaba siempre su propio matrimonio si tenía relaciones con un hombre que no fuese su marido.

El *sexto mandamiento,* como los demás, se dirige sobre todo a los hombres (cf: "No desearás a la mujer de tu prójimo"); pero también a las mujeres, ya que el verbo "cometer adulterio" (en hebreo *na'af*) puede tener también como sujeto a las mujeres (cf Lev 20,10; Ez 16,38).

La gran familia patriarcal antigua era una unidad económicamente autónoma, que proveía a todas las necesidades de sus miembros. En semejante estructura social era fundamental garantizar la legitimidad de los hijos, y por tanto de los herederos, además del deber de cuidar de los padres ancianos por parte de los hijos legítimos. El adulterio implicaba el peligro de derrumbar una institución fundamental de la vida social; por eso mismo era considerado como un delito capital.

Algunos textos del AT prevén la pena de muerte para los adúlteros: "Si un hombre es sorprendido acostado con una mujer casada, los dos serán condenados a muerte. Así extirparás la maldad de en medio de ti. Si uno encuentra en la ciudad a una joven virgen prometida de otro y se acuesta con ella, los dos serán sacados a las puertas de la ciudad y matados a pedradas" (Dt 22,22-24; cf Lev 20,10). Desgraciadamente, no sabemos si esta ley se ponía en práctica y bajo qué condiciones, puesto que ningún texto bíblico nos da informaciones a este propósito. En el período posterior al destierro, la ejecución de la pena de muerte fue sustituida por la excomunión de la comunidad de culto.

13. "NO ROBARÁS" (Dt 5,19; Éx 20,15). En 1949 A. Alt sostuvo que, en su sentido original, el *séptimo mandamiento* prohibía raptar a un hombre libre para venderlo como esclavo. Para ello se apoyaba en Éx 21,16: "El que robe una persona, la haya vendido o la retenga todavía consigo, morirá" (cf Dt 24,7). Desde entonces se ha difundido ampliamente esta hipótesis, que a nosotros nos parece insostenible. En efecto, el verbo "robar" sin mención del objeto no puede significar "raptar a una persona". Es verdad que la ampliación de la formulación de este mandamiento puede llegar a comprender la prohibición del secuestro de una persona, pero no puede limitarse a ello. El precepto

prohíbe cualquier atentado contra los bienes del prójimo.

La libertad de la persona que quiere garantizar el decálogo según el prólogo ("Te saqué de la casa de la esclavitud") está relacionada también con la propiedad o con los bienes que se poseían, mediante los cuales el israelita podía librarse del peligro de ser vendido como esclavo. El precepto no es un duplicado del "no desear" (Dt 5,21; Éx 20,17), como se verá más adelante [/ *infra,* 15].

14. "NO DARÁS TESTIMONIO FALSO CONTRA TU PRÓJIMO" (Dt 5,20; Éx 20,16). No se trata de la mentira en general, sino del testimonio prestado ante un tribunal, como se deduce también del término técnico hebreo (*'anah* = deponer). Dt 5,20 prohíbe un testimonio "vano" *(šaw),* mientras que Éx 20,16 prohíbe un testimonio "falso" *(šeqer);* pero el sentido es el mismo. Quizá se trate de un indicio de reelaboración del precepto.

El término hebreo *'ed* puede significar tanto "testigo" como "acusador". Efectivamente, el testigo en los tribunales era el que podía y debía afirmar que había "visto" al imputado traspasar la ley; por eso mismo era también el acusador. La ley preveía la presencia de dos testigos por lo menos (Dt 17,6; 19,15; Núm 35,30) para evitar que la acusación fuera falsa o interesada. Pero ni siquiera esta regla evitaba que dos testigos se pusieran de acuerdo en decir la mentira (recuérdese el caso de Susana en Dan 13); por eso estaba previsto que los testigos falsos sufrieran la pena que intentaban hacer recaer sobre un inocente: "Si (los jueces), después de una buena investigación, averiguan que el testigo había declarado en falso contra su hermano, harán con él lo mismo que él pensaba hacer con su hermano" (Dt 19,18-19). En Jer 7,9 se recuerdan este y otros preceptos: "¡Cómo! ¡Robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, ofrecéis sacrificios a Baal, corréis tras dioses que no conocéis...!" (cf también Os 4,2).

Hay que señalar que el *octavo mandamiento* prohíbe el falso testimonio-acusación contra el "prójimo", no sólo contra el "hermano" de fe o connacional. El israelita no debe jamás acusar injustamente a nadie, sea quien sea. La manipulación del derecho no está nunca justificada en ningún caso. De este modo el israelita se convierte en testigo, frente a cualquier hombre, de la voluntad de liberación del hombre que le fue dada por su Dios. La ley deuteronómica añade siempre también "hermano", sin usar nunca el término "prójimo" solo; el uso del término "prójimo" es probablemente un indicio de que el mandamiento tiene un origen predeuteronómico. Sin embargo, tanto en Éx como en Dt "prójimo" equivale muchas veces a "hermano de fe" en los contextos legislativos. Es obvio que el decálogo es ante todo la regla de vida de la comunidad israelita, pero el término "prójimo" permite entenderla también como exigencia moral respecto a cualquier ser humano.

15. "NO DESEARÁS LA CASA DE TU PRÓJIMO". Dt 5,21: "No desearás a la mujer de tu prójimo ni ambicionarás sus cosas: casas, campo, siervo o sierva, buey o asno, ni nada de cuanto a tu prójimo pertenece" (cf Éx 20,17).

La formulación es diferente en Éx y en Dt. Algunos ven en el texto de Dt dos preceptos: "No desearás a la mujer de tu prójimo" - "No desearás la casa...". La verdad es que los dos enunciados se expresan con dos verbos distintos *(ḥamad* y *'awah).* La "casa", en esta hipótesis, no implicaría a las personas, sino solamente las propiedades inmobiliarias del prójimo; la expresión "casas, campo, sier-

vo o sierva, buey o asno" sería un añadido tardío. Los verbos empleados (desear, ambicionar) expresarían no solamente un deseo interior, sino también el acto externo, concreto, de apropiación.

La redacción de Éx contiene un solo mandamiento, con la repetición de un solo verbo (*ḥamad* = desear); la "mujer" aparece entre los bienes de propiedad del prójimo, pero esto no significaría una infravaloración de la mujer; la falta del "campo" en el texto del Éxodo sería irrelevante: quizá se quiera extender el precepto a la casa de la ciudad, generalizándolo.

Sin querer obviamente resolver la cuestión tan discutida de si se trata de *uno o de dos mandamientos* y de cuál es eventualmente la formulación más antigua, dado que los argumentos en favor de una y de otra tesis son más bien frágiles, creemos más interesante señalar que, de diferentes maneras, se prohíbe atentar contra lo que pertenece al prójimo para ser fieles a la libertad de que se habla en el prólogo. Estructuralmente el *último mandamiento* es una unidad dual (mujer-casa), de forma paralela al primero (dioses extranjeros-imágenes de dioses): el primer mandamiento se refiere a las relaciones con Dios liberador; el último concierne a la libertad dada que hay que guardar y hacer valer en las relaciones con el prójimo. En sustancia este mandamiento prohíbe lo que también denunciaba el profeta Miqueas: "Codician campos y los roban, casas y se apoderan de ellas; hacen violencia al hombre y a su casa, al dueño y a su propiedad" (Miq 2,2).

Probablemente en el contexto de la predicación social de los profetas del siglo VIII a.C. (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas) es donde se formó este doble mandamiento relativo a la familia y a la propiedad. Pero ¿no es una repetición del "no robarás" y del "no cometerás adulterio"? No puede decirse que el "no robarás" se refiera sólo al secuestro de las personas y que aquí se trate únicamente de una interiorización del precepto con la prohibición del deseo, mientras que el sexto y el séptimo mandamientos prohibirían más bien la acción efectiva.

El último mandamiento tiene que relacionarse con el anterior ("No darás testimonio falso"). Se intenta defender el derecho y la propiedad de todo israelita, bien sea contra las falsas acusaciones que tienden a desposeerlo, bien frente a los atentados efectivos contra sus derechos y sus propiedades. Hay maneras ilegales de oprimir y de privar al prójimo de sus derechos y de sus bienes; pero también hay lagunas y deficiencias en todas las legislaciones, escapatorias jurídicas con las que podría hacerse pasar como legal una acción o un deseo injusto. El último mandamiento, recogiendo y recalcando el sexto y el séptimo, explicita también la prohibición de los proyectos interiores malvados; pero no es un simple duplicado, sino una profundización y una radicalización: nada puede permitir jamás pisotear los derechos del prójimo, violar su matrimonio y privarlo de su propiedad. También en este caso el mandamiento se refiere ante todo al "prójimo", entendido como hermano de fe, y pretende por tanto proteger a la comunidad del pueblo de Dios. Sin embargo, se trata de una comunidad disponible para hacer de cualquier hombre un "prójimo".

16. REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIDO DEL DECÁLOGO. El decálogo es una palabra de Dios libre y liberador, dirigida al hombre libre y responsable. No es una norma legal, jurídica, que haya que entender de forma "materialista", prescindiendo de la intención libre del hombre. No quiere ser ni es un código completo, exhausti-

vo, de reglas de comportamiento. Pero entonces, ¿por qué tan pocos mandamientos? ¿Cubren los diez mandamientos todo el ámbito de la existencia humana?

Los diez mandamientos se refieren solamente a unos cuantos actos "típicos", que tienen un valor simbólico, es decir, de revelar —y esto no sería posible sin la referencia a unos actos ejemplares— el sentido y el valor de las disposiciones libres del hombre en sus relaciones con Dios y con el prójimo. Su misma formulación negativa sugiere que no pretenden presentarse como "principios" de donde sea posible deducir cada una de las normas particulares sobre cada acto en particular, sino más bien como evidencias morales simbólicas que delimitan un área de significados y de valores, dentro de los cuales es posible solamente encontrar la norma material concreta y singular. En otras palabras, el decálogo no se presenta como evidencia racional o teórica; no se dirige solamente a la inteligencia moral, sino que es más bien una llamada a la libertad (conocimiento-voluntad) humana bajo la forma de una evidencia simbólica, que no se manifiesta al hombre más que cuando éste se adhiere a él o consiente libremente en él.

Puesto que se trata del mandamiento de Dios, la adhesión al mismo es expresión y ejercicio de la fe teologal. No es una casualidad, ni se debe solamente al deseo extrínseco de conferirle autoridad, el hecho de que el decálogo sea colocado en el contexto de la teofanía del Sinaí, esto es, de la revelación de Dios. En el decálogo no se revelan solamente unas "verdades" o una "doctrina", sino la misma entrega de Dios al hombre. Y entonces las diez palabras no son diez conceptos fundamentales, sino "palabras" de revelación libre de Dios al hombre. Son palabras dirigidas a la libertad humana; son la "verdad" de la libertad de Dios que se abre y se da a la libertad del hombre. Solamente en la adhesión libre a la autoentrega libre de Dios llega el hombre a comprender el sentido o la verdad moral instituida por Dios para él. Pero la "verdad moral", simbólicamente expresada en el decálogo, no tiene la evidencia ni de las ideas claras y distintas ni de los conceptos teóricos, sino la evidencia de la revelación divina mediante la palabra. Por consiguiente, resulta significativo que el decálogo no sea llamado "ley", en cuanto que no representa una simple serie de normas materiales singulares, sino "palabra" de revelación, que encuentra su pleno cumplimiento en la palabra encarnada, Jesucristo.

En cuanto que es palabra de revelación, el decálogo es asumido y propuesto de nuevo por Jesús (cf Mt 5; 19,1-9.16-26; etc.). El "Dios que te sacó de Egipto" es el Padre de Jesucristo, que libera mediante el Hijo y que con él le da al hombre las diez palabras de la revelación, a través de las cuales abre a la libertad humana el espacio de su misma libertad amorosa. Sólo se comprende la verdad de Dios cuando uno observa los mandamientos: "Sabemos que le conocemos en que guardamos sus mandamientos" (1Jn 2,3).

El mandamiento principal es formulado de este modo por el Dt 6,4-5: "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas". No se trata de un mandamiento al lado de los demás, sino de la "palabra" que incluye todas las "diez palabras" y abre, por tanto, el espacio —designado precisamente como el ámbito de la entrega libre e incondicionada a Dios— al que remiten todas las diez palabras. El término último de la voluntad moral del hombre —urgida y movida por cada uno de los mandamientos— es

el único Yhwh: la falta de adecuación material de cada uno de los mandamientos tomados en sí mismos con la libertad total del hombre queda superada en el acto moral que, al observar el mandamiento, realiza todo su valor simbólico de apertura y de referencia al término absoluto, Yhwh, como término adecuado de la voluntad moral libre del hombre.

III. NUEVO TESTAMENTO. En un artículo publicado en 1982 en *Biblica,* la prestigiosa revista del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, el teólogo moralista H. Wattiaux escribía: "Si es necesario, efectivamente, conocer el AT para comprender el acontecimiento Cristo, este conocimiento no es indispensable para la existencia cristiana. Para los cristianos, vivir como hijos de Dios en el tiempo presente no implica de suyo el recurso al AT; la conducta y la palabra de Jesús les bastan como criterios morales últimos". Cualquier lector avispado puede descubrir aquí una contradicción: para conocer el acontecimiento Cristo es necesario el AT; pero para conocer la conducta y la palabra de Jesús no es necesario el AT (!). En posiciones como ésta se apoya el prejuicio tan difundido de que la moral (¿y por eso mismo los mandamientos?) del AT ha quedado "superada" por la moral del NT. Se trata de un "prejuicio", si se pretende decir que el NT contiene normas éticas de un contenido más elevado. La "novedad" de Jesús no está en contenidos éticos nuevos.

1. EN LOS EVANGELIOS. Al joven rico le dice Jesús: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos" (Mt 19,16-22; Mc 10,17-22; Lc 18,18-23). Mc añade: "No estafarás" (Mc 10,19), sacado de Dt 24,14. También en la pregunta sobre cuál es el primer mandamiento, Jesús cita a Dt 6,5 ("Amarás al Señor, tu Dios") y a Lev 19,18 ("Amarás a tu prójimo como a ti mismo"): cf Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28. En el sermón de la montaña Jesús explica su relación con el AT: "No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla" (Mt 5,17). Las seis antítesis ("Sabéis que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo...": Mt 5,21-48) no deben entenderse como contraposiciones entre el AT y el NT, sino entre las interpretaciones rabínicas y la interpretación de Jesús respecto a los mandamientos.

2. EN SAN PABLO. En Rom 13,9-10 leemos: "Porque: No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, todo se reduce a esto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El que ama no hace mal al prójimo; así que la plenitud de la ley es el amor". Los contenidos son los mandamientos del AT, pero la novedad parece ser el hecho de que todo tiene que reducirse al amor del prójimo. Pero en Lev 19,15-18, después de una serie de preceptos como: "No haréis injusticias en los juicios", "No andarás difamando a los tuyos", "No guardarás odio a tu hermano", se termina así: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Jesucristo no ha venido a proponernos un código moral distinto del código del AT. Tampoco el decálogo es un "mandato", sino una "invitación" a vivir la alianza con Dios en la conducta real de la vida. Y el sermón de la montaña no es tampoco un "código de preceptos", sino una exhortación y una invitación a vivir de forma no egoísta, a vivir como Jesús. La novedad traída por Jesús es el don del Espíritu Santo, que nos libera de nuestro egoísmo y nos capacita para amar a Dios y al prójimo como lo hizo Jesús [/ Bienaventuranza/Bienaventuranzas].

BIBL.: AA.VV., *I dieci comandamenti*, Cittadella, Asís 1978; AA.VV., *I dieci comandamenti spiegati da dieci cardinali*, Rizzoli, Milán 1984; BOTTERWECK G.J., *El Decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*, en "Con" 51 (1965) 62-87; CARMICHAEL C., *The Ten Commandments*, Oxford 1983; CAZELLES H., *Decálogo*, en *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1982, 133-137; CRÜSEMANN F., *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Munich 1983; HOSSFELD F.L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Friburgo-Gotinga 1982; LANG B., *Grundrechte des Menschen im Dekalog*, en "Bibel und Kirche" 34 (1979) 75-78; LOHFINK N., *Exégesis bíblica y Teología. La exégesis bíblica en evolución*, Salamanca 1969; ID, *Ascolta Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1968; PESCH O.H., *I dieci comandamenti*, Queriniana, Brescia 1979[2]; SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia, Brescia 1977.

A. Bonora

DESIERTO

SUMARIO: I. *Antiguo Testamento:* 1. ¿Idealización del desierto? 2. Experiencia del éxodo: *a)* Geografía espiritual, *b)* Las aguas de Mará, *c)* El maná y las codornices, *d)* El agua de la roca; 3. Sentido del período del desierto; 4. Finitud y libertad. II. *Nuevo Testamento:* 1. Jesús tentado en el desierto; 2. El desierto-salvación.

La experiencia monástica desde la antigüedad, la literatura patrística y luego, paulatinamente, una serie innumerable de escritos espirituales han cristalizado en un cliché teológico-espiritual relativo al "desierto", bien en sentido real, bien en sentido metafórico, como "lugar" de encuentro con el absoluto, como escuela de ascesis y de oración. Los Hermanitos de Spello, por ejemplo, enseñan cómo pasar una "jornada en el desierto". El "desierto" se ha convertido también en sinónimo de eremitismo o de retiro espiritual. Esta indicación basta para comprender toda la fuerza evocativa, para la espiritualidad cristiana, del tema del desierto. Pero ¿cómo nos presenta la Biblia la experiencia del desierto?

I. ANTIGUO TESTAMENTO.

1. ¿IDEALIZACIÓN DEL DESIERTO? El AT utiliza varios términos para hablar del desierto, es decir, el lugar contrapuesto a la tierra cultivada o rica en pastos, habitada por el hombre y transformada por su trabajo. El desierto es un "lugar" no humanizado. Sin embargo, los desiertos de los que habla la Biblia no estaban totalmente deshabitados, bien porque había en ellos oasis o bien por las abundantes lluvias de otoño y de invierno, que hacían crecer un poco de hierba y permitían a los beduinos un poco de pasto. Por otra parte, en Palestina no hay grandes extensiones de arena. Para muchos textos bíblicos, lo que está en primer plano es el desierto asociado al período del éxodo y de la entrada en la tierra de Canaán.

Lo que es característico del lenguaje bíblico del desierto es la asociación del desierto con el caos primordial. Efectivamente, en el desierto reina "la soledad rugiente de la desolación" (Dt 32,10), símbolo del castigo de Dios que lo reduce todo a "una desolación, árida como el desierto" (Sof 3,2). El desierto es la morada de las fieras, de los búhos, de las avestruces y de los sátiros (Is 13,21); lugar frecuentado por los perros salvajes, por las hienas y por el demonio de la noche, Lilit (Is 34,14). El desierto es una región árida, esto es, sin vida (Lev 16,22; cf Is 53,8; Ez 37,11), porque carece de agua, fuente de vida. Es un lugar terrible y espantoso, en donde sólo viven serpientes venenosas y escorpiones; lugar de sed y sin agua (Dt 8,15). El desierto es también en donde el Creador planta para el hombre el jardín de Edén, con abundancia de agua y de vida (Gén

2,8-14); la acción creadora divina es vista como una victoria sobre el desierto inhabitable, sobre el caos primordial.

De los pasajes citados no se saca ciertamente la impresión de que Israel idealizase el desierto. Al contrario, éste mantiene en el AT una connotación negativa. Sin embargo, en ese desierto interviene Dios con amor en favor de su pueblo (Dt 32,10; Jer 31,12; Os 9,10) para vincularlo consigo, lo guía para que pase seguro a través de la prueba (Dt 8,15; 29,4; Am 2,10; Sal 136,16; etc.), lo lleva sobre sus espaldas lo mismo que un padre cargado con su hijo.

El desierto fue el período del enamoramiento: "Esto dice el Señor: Me he acordado de ti, en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (Jer 2,2). Pero esto no significa que el desierto fuera el "tiempo ideal", como si dijéramos: ¡Israel estaba afligido y Dios se enamoró de él! Lo que hace recordar con nostalgia ese "momento" no es tanto la belleza o el atractivo del desierto, *sino más bien la experiencia del amor* de Dios. Quizá la atribución a los profetas anteriores al destierro de una idealización del período del desierto dependa de una opción incorrecta y basada en prejuicios, según la cual los profetas se habrían opuesto a cualquier forma de culto y habrían deseado una "fe desnuda" (cf Am 5,21-27).

También ↗ Oseas añora un retorno al desierto; pero para expresar el deseo de un nuevo comienzo de la historia de Israel, que se había contaminado de los cultos cananeos (Os 2,14-19). Dice el Señor: "Pero yo la atraeré y la guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón" (Os 2,16). Para Amós, Oseas y Jeremías el desierto no es un ideal de vida nómada a la que aspiren contra la forma de vivir urbana o campesina. Ellos se distinguen con claridad de la secta de los recabitas (Jer 35). Por lo demás, la Biblia nunca muestra "pasión" alguna por el tipo de vida nómada en el desierto. Era Caín el que soñaba con el ideal nómada, e Ismael, Esaú, los amalecitas, los madianitas y los quenitas, poblaciones todas ellas no israelitas.

El desierto es un lugar de paso hacia la tierra prometida: "La guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón. Luego le restituiré sus viñas; haré del valle de Acor una puerta de esperanza, y ella me responderá como en los días de su juventud" (Os 2,16-17). El desierto no es la meta ni el ideal, sino el paso de la esclavitud a la libertad. "Éxodo-desierto-tierra" designa una experiencia que el pueblo puede repetir en su historia: "Ha hallado gracia en el desierto el pueblo escapado de la espada (éxodo). Israel se dirige a su descanso (la tierra). De lejos el Señor se le ha aparecido. Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad. Te construiré de nuevo y serás reconstruida" (Jer 31,2-3). El esquema arquetípico éxodo-desierto-tierra subyace a toda la predicación del Déutero-Isaías.

2. Experiencia del éxodo. Fijemos nuestra atención de manera especial en la experiencia del desierto tal como nos la presenta el libro del ↗ Éxodo.

a) *Geografía espiritual.* En Éx 15,22 se dice: "Moisés hizo partir a los israelitas del mar Rojo. Avanzaron hacia el desierto de Sur". Luego, "la comunidad partió de Elim y llegaron al desierto de Sin" (Éx 16,1). Una tercera etapa: "La comunidad de los israelitas partió del desierto de Sin por etapas, según les ordenaba el Señor, y acamparon en Rafidín" (Éx 17,1). Finalmente, el pueblo de Israel llegó "al desierto de Sinaí, donde acamparon. Israel acampó frente a la montaña" (Éx 19,2). Por Núm

10-13 sabemos que la marcha continúa desde el Sinaí, a través de varias etapas, hasta el desierto de Farán. Luego el pueblo llega a Cades, un oasis en el desierto, donde murió María, la hermana de Moisés (Núm 20,1). Desde allí emprende de nuevo el camino hacia Canaán.

La geografía, en una primera lectura, parece clara y precisa; pero tras un examen más detenido resulta muy enigmática. ¿Qué trayecto siguió el grupo de Moisés después de la salida de Egipto? Es imposible responder con certeza, ya que el texto bíblico actual refleja las diversas experiencias de diferentes grupos en diversos períodos. Por eso sería posible, partiendo de unos datos bastante vagos, intentar diversas reconstrucciones del itinerario realizado. Por otra parte, los textos no son de fácil interpretación y algunos lugares son desconocidos, imposibles de identificar.

Hay, sin embargo, una etapa muy importante y bien conocida: la estancia en el oasis de Cades, en una región semidesierta situada en los confines del Negueb; de allí partió el intento fallido de "conquistar" el país de Canaán por el sur (Núm 13-14).

Dada la oscuridad de las indicaciones geográficas y su difícil identificación, hay que decir que para los autores bíblicos el período del desierto, más que un recuerdo preciso de hechos bien documentables, representaba una época ejemplar, un lugar simbólico. Allí Yhwh se reveló como salvador de las aguas mortales de Egipto (Éxodo) y guió a su pueblo a las aguas de la vida nueva que él quería dar a Israel.

El desierto se convierte entonces en metáfora de la vida. Para los libros de Éxodo, Números y Deuteronomio el desierto, más que una descripción detallada desde el punto de vista histórico-geográfico, es un cuadro de la existencia y de los problemas del pueblo de Israel. Detrás del símbolo hubo ciertamente una serie variada y múltiple de experiencias de diversos grupos en diferentes períodos, que nosotros no podemos reconstuir con certeza y para la cual es inútil buscar soluciones. En los relatos sobre el desierto y sobre el Sinaí, Israel intentó captar el misterio histórico de su propia existencia, es decir, el hecho de ser y la forma de seguir siendo el pueblo de Yhwh. Lo que es visto como algo permanente para el pueblo de Dios es narrado como acontecimiento singular y único.

b) *Las aguas de Mará.* Es el episodio que se narra en Éx 15,22-26. Mará significa "amarga", del hebreo *mar.* En aquel lugar las aguas no eran potables por causa de su amargor. El pueblo "murmura"; invoca al Señor, que señala un madero capaz de endulzar las aguas.

Las aguas de aquel sitio eran "amargas"; el término "amargo" no evoca solamente un "mal sabor", sino que sugiere la idea de unas aguas que pueden producir la enfermedad y la muerte. Intentemos comprenderlo bien. En aquel sitio tienen lugar dos hechos: *a)* Dios le da al pueblo una ley y un derecho ("Allí el Señor dio al pueblo leyes y estatutos": v. 25a); *b)* Dios prueba la fidelidad del pueblo ("y lo sometió a prueba": v. 25b). El versículo 26 aclara el nexo entre estos dos hechos: "Les dijo: 'Si verdaderamente escuchas la voz del Señor, tu Dios, y haces lo que es recto a sus ojos, prestas oídos a sus mandatos y observas todos sus estatutos, no enviaré sobre ti ninguna de las plagas con que castigué a los egipcios, porque yo soy el Señor, tu salvador' ". Si Israel se esfuerza por cumplir la ley dada por Dios, se curará. Porque Dios envió enfermedades a los egipcios, pero quiere ser un médico para su pueblo.

Se da, por tanto, una conexión entre el don de la ley y el don del agua

dulce: si Israel observa la ley divina, su vida no se verá amenazada por aguas venenosas y mortales, sino que saciará su sed con agua dulce. Se presenta a Yhwh como el médico de Israel, su pueblo, no en el sentido de que lo libere solamente de enfermedades "espirituales", sino en el sentido concreto de sanar de las enfermedades y de dar la salud física. Leamos Éx 23,25-26: "Si servís al Señor, vuestro Dios, él bendecirá tu pan y tu agua; y yo alejaré de ti toda enfermedad. En tu tierra no habrá mujer que aborte, ni mujer estéril; colmaré el número de tus días". La salud es uno de los bienes concedidos por la bendición divina. Hay que advertir que *aquí* no se trata de la salud en sentido metafórico ni de la salud del individuo, sino de la salud de la comunidad israelita, a la que van dirigidas las prescripciones de Éx 20-23. Si la sociedad israelita es obediente a las normas dadas por Yhwh, será una sociedad sana, en contraste con las sociedades corrompidas y enfermas de este mundo.

El libro del Deuteronomio expresa muy bien esta acción médica divina para con la sociedad israelita, siempre que se construya sobre la base de sus leyes: "Por haber escuchado estos mandamientos, haberlos guardado y puesto en práctica, el Señor, tu Dios, mantendrá contigo la alianza y la misericordia que juró a tus padres. Te amará, te bendecirá, te multiplicará: bendecirá el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las de tus ovejas, en favor tuyo. Serás bendecido sobre todos los pueblos. No habrá en ti ni en tus ganados macho ni hembra estéril. El Señor alejará de ti toda enfermedad y no te enviará ninguna de las malignas plagas de Egipto, que tú bien conoces, sino que las descargará sobre tus enemigos" (Dt 7,12-15).

La condición para recibir la bendición es escuchar la voz de Yhwh. Si una sociedad como la que quiere Yhwh escucha su voz y la pone en práctica, entonces Yhwh la "cura" y le da la salud.

En el desierto Israel se ve sometido a la prueba; un peligro mortal cae sobre él. ¿Será capaz de confiar en Dios escuchando y guardando su palabra? El pueblo "murmuró" y gritó al Señor. La "murmuración" no es un indicio de rebeldía, sino que tiene aquí un sentido positivo. Se trata de una protesta legítima, de un lamento contra una situación insostenible y "amarga". Este episodio es un ejemplo de cómo Dios escucha el grito de su pueblo, que viene "de lo profundo", esto es, del "desierto". El camino hacia la salvación, hacia la libertad y hacia el gozo pasa a través de la prueba del desierto, del peligro de muerte. Pero la salvación viene de la atención a Dios y de la observancia de su propuesta de vida.

c) *El maná y las codornices.* En el desierto el pueblo sacia su hambre con el maná y con las codornices. Se trata de dos fenómenos naturales de la península del Sinaí, pero que tienen lugar en regiones diferentes. El maná del Sinaí es la secreción de dos insectos que viven en los tamariscos, que se encuentran casi por todas partes en la península del Sinaí; pero los insectos productores del maná viven solamente en el Sinaí central. Las codornices emigran en otoño desde Europa hacia el Sinaí; después de atravesar el mar Mediterráneo están tan exhaustas que se caen a tierra y pueden capturarse fácilmente. El fenómeno de las codornices interesa a la zona de la costa noroeste de la península del Sinaí. Se trata de dos fenómenos que experimentaron en su viaje a través del desierto algunos grupos que más tarde concluyeron formando el pueblo de Israel. En el relato bíblico que hoy poseemos esos

grupos tienen una significación simbólica de todo Israel.

Vuelve a aparecer también aquí el tema de la "murmuración", siempre con un sentido positivo. Efectivamente, se dice: "Por la mañana veréis la gloria del Señor, porque él ha oído vuestras murmuraciones contra el Señor" (Éx 16,7). El pueblo se encuentra angustiado en medio de una grave dificultad y se queja ante Moisés: "Nos habéis traído a este desierto para hacer morir de hambre a toda esta muchedumbre" (Éx 16,3). Una vez más se trata de una prueba "a fin de probar (al pueblo) si camina según mi ley o no" (Éx 16,4). Dios les concede el maná; pero algunos del pueblo, en contra de la orden divina, van a recogerlo incluso en día de sábado, y merecen por ello el reproche de Yhwh: "¿Hasta cuándo os resistiréis a observar mis mandatos y mis leyes?" (Éx 16,28). Dios da la seguridad de obtener el pan de cada día; pero no hay que buscar una seguridad para el mañana: día tras día el pueblo encuentra el maná y no tiene que angustiarse por el mañana. Además, Israel tiene que observar las leyes divinas, en primer lugar la del sábado, que nos enseña a reconocer que el pan cotidiano es un don de Dios.

Dios quiere una sociedad no angustiada y que no busque el pan con apasionamiento. Leemos en Sal 78, 18-20: "Provocaron a Dios en su interior pidiéndole manjares a su antojo; hablaron contra él y se dijeron: '¿No será Dios capaz de aderezar una mesa en el desierto? Él partió la roca, saltaron las aguas y brotaron los torrentes; ¿no podrá proporcionarle el pan y procurar carne a su pueblo?'" El salmo interpreta los hechos del éxodo desde el punto de vista del pueblo, y no de Dios. Israel no ha tenido confianza en su Dios, no se ha fiado de su poderosa providencia. Por el contrario, debería haberse dirigido confiadamente a Dios, lo mismo que los cristianos: "Danos hoy nuestro pan de cada día".

d) *El agua de la roca.* Otro episodio de la vida del desierto se nos narra en Éx 17,1-7. El pueblo estaba "sediento" (v. 3). Pero no encontraba agua para beber (v. 1). Entonces vuelve a protestar contra / Moisés diciendo: "¿Por qué nos has sacado de Egipto para hacernos morir a nosotros, a nuestros hijos y nuestros ganados?" (v. 3). La protesta del pueblo es perfectamente legítima, puesto que no es más que un grito dirigido a Dios para que le ayude. Efectivamente, el pueblo tiene confianza en que Yhwh le ayudará, mientras que Moisés intenta descalificar la protesta del pueblo sosteniendo que sus murmuraciones son una tentación a Dios: "¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis al Señor?" ¡Moisés interpreta las críticas que se hacen contra su ministerio como si fueran críticas dirigidas contra Dios mismo!

¿Cuál es la respuesta de Dios? Él no se preocupa de las críticas dirigidas contra Moisés, sino que se declara más bien en favor de su pueblo. En efecto, Dios le encarga a Moisés que dé al pueblo lo que exige con toda justicia. No se advierte la preocupación por defender un cargo, el de Moisés, sino la de proveer a las necesidades del pueblo en su camino hacia la libertad. Y en Masá y Meribá Dios se revela como el salvador del pueblo sediento.

Se trata de un *rîb,* es decir, de un proceso entablado entre la base (el pueblo) y la jerarquía (Moisés). El nombre de Meribá se deriva precisamente de ese término hebreo. Allí el pueblo israelita reclamó sus derechos frente a Moisés, que tuvo que asumir la responsabilidad de proveer a las necesidades de su pueblo en el desierto.

El versículo de Éx 17,7 parece ser un añadido hecho por el redactor fi-

nal del / Pentateuco, tomado del relato paralelo de Núm 20,1-13. El relato de Núm 20 pone el acento en los pecados de Moisés y de Aarón; es decir, encierra una fuerte crítica contra los responsables de la comunidad, que llegan incluso a dudar de sí mismos y de Dios: "¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?" (Núm 20,10). En Éx 17,7 se busca un equilibrio con lo que se dijo en Núm 20, atribuyendo una parte de culpa al pueblo, que es entonces el que duda: "Y dio a aquel lugar el nombre de 'Masá' y 'Meribá' —prueba y querella— por la querella de los israelitas y porque pusieron a prueba al Señor diciendo: '¿Está el Señor en medio de nosotros o no?'" Al obrar así, el redactor final del Pentateuco intenta decirnos que tanto los dirigentes como el pueblo pecaron contra *Yhwh, pero igualmente que Dios intervino* para dar agua a su pueblo.

Según Éx 17,1, el episodio tuvo lugar en Rafidín, la última etapa antes de llegar al Sinaí, en donde Dios dio a su pueblo la ley (en hebreo *tôrah).* Pero en el versículo 6 la roca sobre la que Moisés tuvo que golpear para hacer que saliera agua es el Horeb, un nombre que se le da al monte Sinaí. Así pues, en donde se le dio la *tôrah* es donde el pueblo recibe también el don del agua vivificante.

La asociación entre el don del / agua y el don de la *tôrah* es significativa. Recordando Dt 8,2-3 nos preguntamos: ¿de qué vive el hombre? La respuesta es bien sabida: el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, es decir, de la *tôrah.* El hombre tiene necesidad de las dos cosas: del pan y de la palabra de Dios.

¡Pero no toda sed puede verse saciada por la *tôrah!* La verdad es que Dios da el agua junto con la *tôrah* en el monte Horeb. Por consiguiente, tampoco nosotros podemos ofrecer al mundo la *tôrah* en lugar del agua o el agua en lugar de la *tôrah;* hemos de dar las dos juntamente. La *tôrah* no puede ser un sustitutivo del agua ni el agua un sustitutivo de la *tôrah.* En efecto, los hombres tienen necesidad tanto del pan material como del pan y del agua de la "palabra". La libertad puede existir de verdad y auténticamente sólo en donde los hombres tienen el pan o el agua de la palabra de Dios. Sin el pan o el agua y sin la *tôrah,* la existencia humana es solamente desierto árido y espantoso.

3. SENTIDO DEL PERÍODO DEL DESIERTO. Una interpretación global del período del desierto es la que nos ofrece Dt 8,2-6: "Acuérdate del camino que el Señor te ha hecho andar durante cuarenta años a través del *desierto con el fin de humillarte, probarte* y conocer los sentimientos de tu corazón y ver si guardabas o no sus mandamientos. Te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná, desconocido de tus mayores; para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor. No se gastaron tus vestidos ni se hincharon tus pies durante esos cuarenta años. Reconoce en tu corazón que el Señor, tu Dios, te corrige como un padre hace con su hijo. Guarda los mandamientos del Señor, tu Dios; sigue sus caminos y respétale".

En este pasaje se nos da una interpretación teológica de la experiencia del desierto. Dios es un educador. A través de las pruebas del desierto, Israel tiene que aprender cuál es el comportamiento debido con su Dios. La mirada hacia atrás, hacia la época del desierto, tiene que hacer comprender igualmente a los interlocutores del libro del Deuteronomio del siglo VI a.C. que también su situación presente es un "desierto", es decir,

una prueba en la que Israel tiene que demostrar si verdaderamente ve a Yhwh como a aquel de quien recibe todo bien y si está dispuesto a guardar sus mandamientos. El "bienestar" no es una empresa o una conquista de Israel ni una cosa lógica y que vaya por sí misma. Sigue siendo un "milagro" de Yhwh, incluso en la tierra prometida. En otras palabras: Israel tiene que aprender la lección del desierto: solamente una sociedad que escucha la palabra de Yhwh y la pone en práctica es una sociedad sana y viva. Una sociedad que intenta construirse sin referencia alguna a Dios, con solas sus fuerzas, es una sociedad enferma, que va al encuentro de mil corrupciones y enfermedades, es decir, que no sale del desierto.

El desierto es una prueba para saber si Israel cree de verdad en Dios: "El Señor, vuestro Dios, quiere probaros para ver si realmente le amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma" (Dt 13,4).

4. FINITUD Y LIBERTAD. El desierto es un lugar árido y estéril. Según Núm 20,5 el desierto es un "lugar maldito, un lugar en el que no se puede sembrar nada; que no tiene viñas, ni higueras, ni granados y donde ni siquiera hay agua para beber". El desierto es el lugar en que la actividad humana no puede producir; es el símbolo de la esterilidad y de la muerte. Por consiguiente, es el símbolo de la finitud y de las limitaciones humanas; pero al mismo tiempo es el lugar de la fuerza vivificadora de Dios, que da el agua y el maná juntamente con su palabra. En el desierto Israel aprendió que no es posible una existencia humana si no se deja alimentar por Dios. Por eso el desierto es la prueba de la fe.

Pero en el desierto Israel tiene también la oportunidad de aprender a caminar con su Dios hacia la libertad. Egipto era una sociedad que hacía esclavos, aun cuando diera la posibilidad de saciar todos los días el hambre sin necesidad de preocuparse por el mañana. Era además una sociedad enferma, llena de "llagas", es decir, corrompida y corruptora, que en definitiva conduce a la muerte (cf la muerte de los primogénitos).

Los israelitas añoran a veces aquel pasado, porque "¡se estaba mejor cuando se estaba peor!". Por eso mismo le decían a Moisés: "¡Ojalá hubiéramos muerto por mano del Señor en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos pan hasta saciarnos!" (Éx 16,3).

Yhwh liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, es decir, de una sociedad y de una cultura que esclavizaba y explotaba a los hombres sin darles la salvación. Egipto era realmente una sociedad enferma, que llaga tras llaga no sabía otra cosa más que producir la muerte. En el desierto Yhwh reúne a su pueblo, le da el pan que necesita y una ordenación social (la *tôrah),* porque quiere hacer que nazca una nueva sociedad que obedezca a la voz de Dios y que por eso esté sana y viva. Yhwh es el médico de Israel.

El ideal al que quiere conducir la prueba del desierto es la libertad. Pero la libertad tiene que "conquistarse" a través de la prueba, del riesgo y del sufrimiento. Más aún; la libertad es un don de Dios, que no puede convertirse en realidad humana más que a través de la responsabilidad y de la disponibilidad de los hombres. Israel tiene que saber además que no ha entrado nunca de forma definitiva en la tierra prometida, ya que su vida sigue estando "en el desierto", es decir, es una vida limitada y puesta a prueba.

II. NUEVO TESTAMENTO. En tiempos del NT los esenios de Qumrán habían situado el centro de su comunidad en el desierto. Para los

esenios el desierto no era tampoco la morada ideal, definitiva, sino solamente un medio, una especie de "rito de paso". Tampoco ↗ Juan Bautista, que probablemente mantuvo ciertos contactos con Qumrán, propuso una mística del desierto; lo que él hace no es invitar a retirarse al desierto, sino enviar a cada uno de nuevo a su trabajo después del rito del bautismo y de la conversión de sus pecados (Lc 3,10-14).

1. JESÚS TENTADO EN EL DESIERTO. Jesús fue impulsado por el Espíritu al desierto para ser tentado (Mt 4,1-11 y par). La tentación es superada mediante la entrega de sí mismo a Dios y a su palabra (cf las citas de Dt 8,3; 6,16; 6,13). Lo mismo que para Israel, también para Jesús el desierto es el lugar de la prueba. La fidelidad de Jesús en la prueba transforma además el desierto en un lugar paradisíaco: "Vivía entre las bestias salvajes, pero los ángeles le servían" (Mc 1,13).

Varias veces, durante su vida pública, Jesús se retiró a "un lugar desierto" para rezar o para huir del fanatismo mesiánico de la gente (cf Mt 14,13; Mc 1,35.45; 6,31; Lc 4,42). Pero en estos pasajes no se trata ya del propio y verdadero "desierto". Jesús se refugia en algún lugar solitario.

En los evangelios no vuelve ya a aparecer el tema del desierto. Con Jesús ha venido ya la hora de la salvación definitiva; ya no hay escasez de agua, ni de comida, ni de luz, ni de paz, ni de prosperidad. Jesús da el agua viva; él es el pan del cielo, él es la luz del mundo, él es nuestra paz, él es el camino, la verdad y la vida. ¡El desierto ha dejado de existir! Jesús multiplica los panes "en un lugar desierto" (Mt 14,13-21 y par): de esta manera transforma el desierto en un lugar de prosperidad y de abundancia. Lo que aconteció a Israel durante su permanencia en el desierto "les sucedió para que escarmentaran, y fue escrito como aviso para nosotros, que vivimos en los tiempos definitivos" (1Cor 10,11). Jesucristo es nuestro éxodo, nuestro "desierto", nuestra tierra prometida. Para el cristiano, la "espiritualidad del desierto" no puede significar más que búsqueda de Jesucristo como "camino, verdad, vida" (Jn 14,6), para atravesar el "terrible desierto" que es el mundo y llegar a la tierra prometida de la vida eterna.

2. EL DESIERTO-SALVACIÓN. En Heb 3,8-11 el desierto sigue siendo el lugar de la desobediencia y de la rebelión contra Dios. Mas el NT fue poco a poco realizando cierta idealización y simbolización del desierto como lugar de gracia, de prodigios y de milagros (He 7,36), de asistencia de Dios (He 13,18), de revelación de las palabras de vida (He 7,38), de presencia de Dios en medio de su pueblo (He 7,44). Pero en realidad es la salvación de Dios —no el desierto como tal— lo que se exalta.

El judaísmo desarrolló igualmente la convicción de que el mesías se aparecería en el desierto. Así pensaba aquel egipcio que condujo al desierto a cuatro mil guerrilleros (He 21,38). Así se explica la advertencia de Mt 24,26: "Si os dicen que está en el desierto, no salgáis".

Parece también estar presente en ↗ Ap 12,6 una visión del desierto como lugar de refugio ante la espera de la llegada del mesías: "Y la mujer (la Iglesia) huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios, para ser alimentada allí". Lo mismo ocurre en Ap 12,14: "Pero dieron a la mujer dos alas de águila real para volar al desierto, el lugar donde es alimentada por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo lejos de la vista de la serpiente (Satanás)". En este texto, volar al desierto no significa

otra cosa más que refugiarse en Dios, bajo su protección.

BIBL.: COATS G.W., *Rebellion of Israel in the Wilderness*, Nashville 1968; LACK R., *Desierto*, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (a cargo de S. de Fiores y T. Goffi), Ed. Paulinas, Madrid 1989[3], 339-345; STOCK A., *The Way in the Wilderness: Exodus, Wilderness and the Moses Themes in the OT and New*, Nueva York 1969; TALMON S., *midbar*, en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV, Stuttgard 1983, 660-695; TESTA E., *Il deserto come ideale*, en "Liber Annuus Franc." 7 (1956) 5-52; THOMAS Ch., LÉON DUFOUR X., *Desierto*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1980, 226-229.

A. Bonora

DESIGNIO DE DIOS

/ Alianza IV / Dios III, 4 / Elección VI, 4 / Misterio II-III / Pablo III, 1 / Reino de Dios IV / Revelación III, 2

DESMITIZACIÓN

/ Dios / Hermenéutica IX / Mito II, 2c

DEUTERONOMIO

I. HISTORIA Y REDACCIÓN. Una traducción equivocada de la expresión hebrea "copia de la ley" —presente en Dt 17,18— por parte de los LXX ha dado a este libro el título, más bien reductivo y poco feliz, de *Deuteronomio* (Dt), "segunda ley". Pero la obra merece mejor el título hebreo, que se toma ordinariamente de la primera palabra del texto: *Debarim*, "palabras". Efectivamente, más que un puro y simple código de leyes —réplica del código de la alianza registrado en Éx 21,23— y que un árido manual jurídico, el Dt se presenta como una colección de homilías centradas en el amor a la / ley divina, en la pasión por la opción religiosa y en el agradecimiento por el don de la tierra de Canaán, la patria de la libertad. Como ha escrito N. Lohfink, el Dt abre un nuevo día para Israel: ha pasado la noche de la esclavitud y llega la aurora, introduciéndonos en la jornada de sol que está delante de nosotros y que hemos de vivir con empeño y fidelidad en la tierra de la promesa divina. Por eso este libro se pone en labios de Moisés, como si fuese un testamento para resumir las peripecias pasadas de la salvación, pero como si fuese igualmente una promesa para el futuro histórico-salvífico que se avecina ahora para Israel.

Es sabido que el Dt es sólo una parte de la producción que floreció dentro de una auténtica escuela teológica que, partiendo precisamente de este volumen-prólogo, trazó todo el itinerario de la historia de Israel en la tierra de Canaán, elaborando materiales arcaicos y componiendo el ciclo Jos-Jue-1/2Sam-1/2Re. La cuna de esta escuela debe buscarse casi seguramente en el reino septentrional de Israel, en el ámbito de los levitas de los santuarios fieles al yahvismo, a pesar de la política a menudo sincretista de los soberanos de Samaría. Ligados a los círculos proféticos de los siglos IX y VIII a.C., estos levitas se vieron obligados, al derrumbarse el reino de Samaría en el 721 a.C., a trasladarse al reino del sur, donde se situaron en alternativa a la teología jerosolimitana. Allí se habían ido progresivamente "laicizan-

do" y habían sostenido las reformas religiosas, como la de Josías (622 a.C.). Es interesante señalar que esta última reforma se había basado en el encuentro (¿ficticio?) de un libro de la ley en el templo (2Re 22); en este libro muchos autores reconocen la redacción primera del actual Dt y, por tanto, su primera "canonización".

1. "LEY PREDICADA". Ésta es precisamente la definición, muy sugestiva, acuñada por G. von Rad para definir el Dt; no estamos ante un texto legislativo neutro, sino ante una catequesis sobre la ley, dirigida a mover al lector a renovar su adhesión a la / alianza que lo vincula a su Dios. La predicación se pone idealmente en labios de Moisés, que interpela directamente a Israel, al que se dirige unas veces con el *tú* y otras con el *vosotros,* para que todos y cada uno se sientan comprometidos. El objetivo de conquistar directamente a los oyentes impone al predicador un lenguaje sencillo y claro, abierto e inmediato. La predicación tiene que saber mover además los registros del sentimiento, tiene que hablar al corazón, pero sin ignorar la solemnidad y adoptando una discreta dosis de retórica oratoria. En más de un párrafo el discurso toma la forma de una prosa con ritmo. Y el ritmo está a veces medido por la repetición estereotipada de algunas palabras ejemplares como "mira", "toma y guarda", "observa", "escucha", "vigila", "hoy"; sobre todo el "hoy", que se utiliza abundantemente en el Dt, sirve al predicador para actualizar la ley citada, para hacer continuamente presente la acción salvífica de Dios y la respuesta del hombre. Arrastrado por su entusiasmo y su pasión, el autor, aun sobre la base de una lengua pobre como el hebreo, consigue crear un estilo rico y original, realizando una obra llena de vida y de fuerza persuasiva. Por esta razón es de gran interés lograr identificar el léxico específico de este "predicador".

2. UN LÉXICO ORIGINAL. Es posible, en el interior del volumen, reconstruir una especie de mini-vocabulario específico del Dt y de su ideología. A partir de ella también es posible recrear la atmósfera dentro de la cual se desarrolla la misma predicación y señalar los puntos fundamentales del mensaje. Ante todo, hay que atribuir especial importancia a los términos que indican las exigencias de la alianza, es decir, los mandamientos de Yhwh (véase, en comparación, el octonario de vocablos empleados por el Sal 119 para indicar la *tôrah).* Son "prescripciones", es decir, decretos definitivos y "objetivos"; son "órdenes", es decir, normas que es preciso seguir en la vida sobre la base de la autoridad de la revelación divina; son "mandamientos", compromisos manifestados por Dios para una categoría particular del pueblo de Dios. También "instituciones" y "palabras" son vocablos que entran en el léxico de la *tôrah,* tal como la proclama este libro. Pero la lista más significativa y más indicada para reconocer el lenguaje deuteronómico es la siguiente:

"Escucha, Israel" (5,1; 6,4; 9,1; 20,3).

"Yhwh, tu/nuestro/vuestro Dios" (más de 300 veces).

"Amar al Señor" (6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22...).

"Con todo el corazón y con toda el alma" (4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4).

"Temer al Señor" (4,10; 5,29; 6,2.13.124; 8,26...).

"Su pueblo particular" (7,6; 14,2.21; 26,19).

"Pueblo consagrado al Señor, tu Dios" (7,6; 14,2.21; 26,19).

"Seguir sus caminos" (8,6; 10,12; 11,22; 19,9...).

"Las puertas" de la aldea, de la casa, de la ciudad (12,12.15.17.18.21; 14,21.27.28.29...).

"La tierra en que vais a entrar para tomar posesión de ella" (unas treinta veces).

"Para ser feliz" (4,40; 5,16.29.33; 6,3.18.24...).

Así pues, un léxico original y personal, que señala inmediatamente la presencia de esta tradición incluso dentro de pasajes historiográficos en los que se ofrece una interpretación de los sucesos históricos de Israel, sobre todo a la luz de la teoría de la retribución (Jue 2,11ss; 2Re 17,7ss; 23,25).

3. TRES ETAPAS REDACCIONALES. Ya al principio aludíamos a la complejidad de la genealogía histórica de la redacción que dio origen a este volumen de la *tôrah.* Siguiendo una de las más sólidas reconstrucciones, intentemos aislar ahora, dentro del texto actual, algunas huellas de esta evolución que se llevó a cabo en diversas épocas y regiones.

La *primera etapa* debe guardar relación con la formación del llamado "código deuteronómico", presente en los actuales capítulos 12-26. Recoge los datos de "código de la alianza" de Éx 21-23 —y en este sentido puede considerarse un "deuteronomio", una "segunda ley"—; pero los reelabora de forma más evolucionada, teniendo presente una sociedad ya estructurada incluso a nivel económico-político y más respetuosa de los derechos civiles. Por eso es evidente la influencia profética y sapiencial: el área de origen sigue siendo el reino del norte, donde la profecía está dando sus primeros pasos, pero hay algunos ajustamientos que reflejan también el paso sucesivo a Jerusalén. En efecto, la centralización del culto, sobre la que hemos de volver (*↗ infra,* II), además de ser expresión de una madurez religiosa de cuño profético, refleja las instalaciones del reino de Judá. A esta primera fase pertenece también probablemente el llamado "segundo discurso de Moisés" (4,44-11.31 y 26,16-28,68), que sirve de marco al mismo código. También este discurso tiene el valor de una nueva proposición, con algunas correcciones originales (p.ej., la motivación del sábado) del decálogo (c. 5).

La *segunda etapa,* según muchos autores, está representada por una primera edición del Dt. Habría tenido lugar en Jerusalén inmediatamente después del derrumbamiento de Samaría, bajo el reinado de Ezequías (finales del siglo VIII a.C.), promotor de una vigorosa reforma religiosa. En aquella época, como consta por una información que nos da Prov 25, los escribas de la corte procedieron a una redacción de documentos proverbiales. Por consiguiente, era un período de fervor intelectual y religioso, en busca de fundamentaciones teóricas y espirituales para la reforma de Ezequías. Es probable que el Dt recibiera en este clima su primera codificación "meridional", siempre sobre la base de los materiales indicados en la primera fase. Si se acepta como real la noticia que nos da 2Re 22, sería éste el libro "encontrado" por Josías, después del período oscuro de los reyes Manasés y Amón (687-640 a.C.), que sirvió de base a la nueva reforma. Por aquellos años la "escuela" que toma el nombre de este libro ejerce una influencia decisiva en la teología y en la vida de la nación (pensemos en los "discursos deuteronomistas" presentes en Jeremías).

La época del destierro y del inmediato posdestierro fue como una especie de cantera espiritual y literaria, en la que se "canonizó" y se reorganizó el fondo tan rico de las tradiciones bíblicas. Y ésta es también la *tercera etapa* que vivió el Dt. Se completa el material del "código", se añade un nuevo discurso-prólogo en

1,1-4,43 y se incorpora la secuencia poético-narrativa de los capítulos 31-34, basada en antiguos materiales de las tradiciones J, E, P [/ Pentateuco II-V]. Esta segunda edición es la definitiva, tal como hoy la leemos.

II. UNA DOBLE ESTRUCTURA. Se puede reconocer en primer lugar, dentro de la distribución de las partes, un primer esquema, que parece calcar el formulario de los tratados de alianza entre un gran señor y su vasallo. El punto de partida lo constituye un prólogo histórico (cc. 1-11), donde se evocan teológicamente los beneficios pasados, ofrecidos por el Señor a sus fieles (lógicamente, es fundamental el / éxodo, hasta el don de la tierra). Este preámbulo introduce al verdadero *corpus*, es decir, el código de los deberes del súbdito para obtener la protección continua del Señor (cc. 12-26). Vienen finalmente las bendiciones y las maldiciones en caso de fidelidad o de infidelidad; sirven para sellar el pacto y para acabar prácticamente la obra (cc. 27-30), ya que los capítulos 31-34 son un apéndice posterior, de otra calidad distinta.

A este poema se le puede dar en sus detalles una mejor distribución sobre la base de análisis estructurales más detenidos. Así, por ejemplo, el "código deuteronómico" puede articularse en cuatro grandes párrafos:

— 12,1-16,17: normas cultuales;

— 16,18-18,22: definición del estatuto de las autoridades de la nación;

— 19,1-25,19: legislación criminal, familiar y social;

— 26,1-19: normas cultuales y conclusión.

Con la estructura que acabamos de trazar, que llamaremos "contractual", se entremezcla en el libro otra división más sutil y extrínseca, pero ciertamente más simpática para el redactor: se trata de los tres discursos de Moisés, que organizan toda la planimetría anteriormente descrita. Así, en 1,1-4,40 tenemos una primera gran homilía de Moisés, dedicada a la evocación del desierto y al amor a la palabra de Dios. Después de una breve noticia histórica sobre las ciudades extraterritoriales de la Trasjordania, en donde era posible hallar asilo político-social (4,41-43), se abre la segunda y monumental homilía de Moisés, que acoge en su interior todo el código deuteronómico, por lo que se extiende desde 4,44 hasta todo el capítulo 28. Los capítulos 29-30 constituyen el tercero y último discurso de Moisés, articulado en cuatro fases: evocación del pasado salvífico de Israel (29,1-8); compromiso de la alianza, fuente de bendición para los fieles y de maldición para los no fieles (29,9-28); el destierro como castigo de la infidelidad a la alianza y el retorno como signo del perdón divino (3,1-10); llamada final a la opción por la alianza (30,11-20).

III. UNA RICA TEOLOGÍA Y UNA INTENSA ESPIRITUALIDAD. El Dt por su propia naturaleza apunta no sólo a la reforma de las instituciones, sino sobre todo a la conversión interior, a la que el autor llama sugestivamente la "circuncisión del corazón" y no sólo del prepucio (10,16). Ciertamente, para construir esta nueva actitud religiosa es necesario realizar una opción, cuya gravedad es muchas veces lacerante para Israel: "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia..." (30,15). Pero afrontado en la fe y en el amor, este riesgo se transforma en paz y en gozo; más aún, la alianza resulta espontánea con Dios y casi connatural al hombre: "Pues esta ley que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance... Pues la palabra está muy cerca de ti: está en tu boca, en tu corazón, para que la

pongas en práctica" (30,11.14). La tierra prometida y, en círculos concéntricos cada vez más restringidos, Judá, Jerusalén y el templo son el templo de convergencia hacia el que se dirigen la búsqueda y la tensión de Israel. Por eso precisamente el Dt sostendrá calurosamente la centralización del culto en el templo jerosolimitano, aboliendo los santuarios locales y las degeneraciones religiosas. Sólo en el templo el hebreo encuentra y ama a un Dios, no ya lejano ni apartado, sino el más cercano en absoluto: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos, sino porque el Señor os amó" (7,7-8; cf 4,7).

1. PUREZA DE LA FE. El perfil esencial de la teología del Dt que acabamos de trazar nos hace comprender cómo la definición de una forma purísima de fe está en la base de la llamada calurosa que el libro dirige a su lector. El mandamiento primero del / decálogo: "Yo seré tu único Dios; no te harás ídolos" (5,7), es una de las orientaciones fundamentales en la reflexión del Dt sobre la fe. En este sentido es ejemplar el largo párrafo de 10,12-11,32, recalcado por medio de una llamada-antífona: "Y ahora, Israel, ¿qué es lo que te pide el Señor, tu Dios? Que respetes al Señor, tu Dios, que sigas sus caminos, que le sirvas y le ames con todo tu corazón y con toda tu alma". Los vocablos se acumulan, el entusiasmo crece, el fervor revela la pasión religiosa que anima al predicador sobre este tema tan preciado para él. Él ve en la fidelidad a la pureza monoteísta (un monoteísmo no ya metafísico, sino "afectivo" y existencial) la raíz de toda bendición. Esta fidelidad lleva consigo la adhesión a la palabra de Dios; la adopción de un culto riguroso, ni hipócrita ni desviado, centrado en el templo de Jerusalén (12,2-31); la "atención-obediencia" a la ley del Señor, y por tanto la acogida amorosa y activa de todo el código de la alianza —"antorcha para el camino" del fiel (Sal 119,105)—; la conciencia de la elección gratuita (7,6-8), signo de proximidad y de intimidad.

En particular, de esta visión religiosa tan "espiritual", interior y abierta, surge una nueva teología de la *tierra,* vista como "don" *(Gabe)* y como "compromiso" *(Aufgabe).* Es inolvidable el capítulo 8, que contiene una meditación teológica sobre el desierto (vv. 1-6) y un himno espléndido sobre la tierra prometida (vv. 7-10). El camino por el / desierto es visto como una pedagogía divina: lo mismo que un padre no se limita a engendrar al hijo, sino que también lo educa en el crecimiento de su personalidad, así también Dios en el itinerario de la estepa hace crecer a Israel alternando las humillaciones y el consuelo (vv. 2-3). De esta manera se abre camino una concepción del dolor como *paideía,* como educación purificadora y elevadora del hombre (cf Job 32-37). El resultado se expresa de este modo con los tres grandes verbos de la madurez de la fe: "acordarse" (v. 2), "reconocer" (v. 5), "guardar" (v. 6). La / tierra, a su vez, es celebrada como meta última, y se la canta en los versículos 7ss a través de un septenario de menciones de la palabra *'ereṣ,* "tierra". El escenario es sereno e idílico. Por un lado, un terreno y una sociedad exuberantes: las aguas brotan casi espontáneamente en la superficie del suelo desde las profundidades del abismo, la vegetación es lujuriosa, abunda la miel, los recursos mineros (hierro y cobre) se extienden en inmensos yacimientos. En el otro lado del cuadro, Israel está sentado en esta mesa bien preparada, saciándose con gozo y felicidad y alabando a Dios, su bienhechor.

Sin embargo, la tierra puede convertirse en un riesgo negativo, como lo era el desierto: la tentación de la civilización del bienestar, del enriquecimiento y de la urbanización puede transformar a Israel en una sociedad "capitalista", egoísta. La consecuencia inmediata puede ser la negación misma de Dios, que queda arrinconado y "olvidado". El mandamiento entonces ordena "acordarse", "no olvidar", verdadero estribillo del capítulo 8 (vv. 2.11.14.18.19); en otras palabras, es el retorno a la fe, al mandamiento principal, remachando la idea de que el hombre no puede vivir de sólo pan.

Precisamente por esta teología pura y por esta intensa espiritualidad, también el NT se complace en el Dt. Pensemos en el diálogo entre Jesús y el tentador, que sigue un entramado de textos bíblicos sustancialmente anclados en el Dt (Mt 4; Lc 4). Es célebre en este sentido la cita de Dt 8,3, con una nueva intepretación: "No sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor". Para el Dt esta frase afirma la necesidad no solamente del alimento que se puede encontrar en el horizonte terreno, sino también del don continuo de la providencia divina. La versión griega, citada por Jesús, contrapone, por el contrario, el alimento material al elemento interior y decisivo de la palabra de Dios. El tema del mandamiento principal está en la base de una de las conversaciones "jerosolimitanas" de Jesús, y la respuesta de Cristo se basa precisamente en el Dt (el amor a Dios y el amor al prójimo: Dt 6,4-5 y Lev 19,18), para formular una escala cualitativa y no cuantitativa de los compromisos de la alianza (Mc 12,28-34). También la controversia sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27) se basa en un texto del Dt (25,5-10) para afirmar una visión pura y viva de Dios.

2. ARDOR DEL AMOR. Toda esta reflexión podría quedar resumida en el *Šema'*, que se convirtió en la más importante de las oraciones diarias del judaísmo, sacada de Dt 6,4ss: "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas...". Nos encontramos aquí con la raíz de la teología deuteronómica: el amor de Dios, amor intenso, exclusivo, apasionado, activo, obediente a la palabra divina. No hay nada que deba separarnos de este amor: ni el bienestar ni el ídolo. Es un amor dialogal, ya que es respuesta a un Dios que nos ama primero (7,6-8). Es un amor activo y existencial: en los versículos 7-9 del mismo capítulo 6 se utilizan verbos "polares", como "estar en casa/estar de viaje", "estar acostado/estar levantado", para indicar toda la existencia consagrada a la fidelidad a Dios; del mismo modo, la mano, signo de la acción, va acompañada de la frente, signo del pensamiento y de las decisiones, y de los postes y la puerta de la casa, signo de la vida social. Como es sabido, los judíos han puesto en práctica literalmente y con espíritu ritual (pero poco "deuteronómicamente") esta invitación existencial: rezan poniéndose cajitas de cuero, que contienen rollos de pergamino con inscripciones del Dt, en la frente y en los brazos (las "filacterias") y en la parte derecha de la puerta de entrada de la casa (la *mezuzah*). Pero el amor de Dios tiene que manifestarse en la adhesión real y vital a los mandamientos (10,12; 11,1.31.32; 13,4; 19,9; 30,6.16.20). Este amor radical y total es el que da sabor a la observancia, despojándola de todo legalismo: "Porque el amor de Dios consiste en guardar sus mandamientos" (1Jn 5,3).

El amor, además de la dimensión vertical, conoce en el Dt la dimensión horizontal y social. En este sentido

Dt es uno de los libros más sensibles al prójimo y de los más ricos en humanidad de toda la Biblia. Se advierte una atención vivísima al pobre (15,7ss; 23,20; 24,19ss); hay una legislación más humana para el esclavo (15,13-14; 24,7), basada también en la nueva motivación presente en el decálogo a propósito del descanso sabático (5,15). Hay una preocupación especial por el levita, el huérfano, la viuda y el forastero (14,29; 16,11.14; 26,11); hay un compromiso social para la defensa del obrero (24,14-15). Hay cierta delicadeza respecto a las jóvenes prisioneras de guerra (21,10-14) y solicitud por el vecino que ha perdido un objeto (22,1ss). Hay generosidad con el que se ve obligado a dejar una prenda (24,6.12-13) y exhortación a la humanidad de los jueces (25,3). Hay una apertura inesperada respecto al destino generoso de los bienes en las cosechas (23,25-26) y un afán de evitarle problemas al prójimo (la curiosa norma sobre la baranda en la azotea en 22,8) y hasta con los animales (22,6-7; 25,4). Así pues, un amor ardiente, concreto, humano y teológico; la conciencia siempre viva de que es fácil amar cuando uno se siente amado por Dios: "Pues esta ley que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance. No está en los cielos para que digas: ¿Quién subirá por nosotros a los cielos a buscarla para que nos la dé a conocer y la pongamos en práctica? Ni tampoco se encuentra más allá de los mares, para que tengas que decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares a buscarla para que nos la dé a conocer y la pongamos en práctica? Pues la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica" (30,11-14; cf Rom 10,6-10).

En medio de este pueblo fiel y enamorado de su Dios se levanta la figura de ↗ *Moisés.* Además de ser idealmente el "predicador" del Dt, se le presenta al final del libro con dos espléndidos textos poéticos. En el capítulo 32 se registra el "cántico de Moisés", poema perteneciente al género literario de la requisitoria profética en caso de ruptura o de infidelidad de Israel respecto a la alianza. El documento ha sido fechado en varios momentos (desde el siglo XI al siglo VI a.C.). Luego Moisés, como todos los grandes siervos del Señor (Jacob en Gén 49, Josué en Jos 23, Jesús en Jn 17), termina su itinerario terreno con una bendición-testamento recogida en el capítulo 33. Debe leerse en paralelismo precisamente con la de Jacob en Gén 49. Van desfilando las doce tribus, representada cada una de ellas por su progenitor; pero ahora, respecto a Gén 49, ha desaparecido Simeón, Rubén está a punto de extinguirse, Judá se encuentra muy lejos de los esplendores descritos en Gén 49,10-12; Leví y José son los que reciben las bendiciones más solemnes. Aunque forma parte de la tradición E, el texto conserva datos arcaicos que pueden situarse entre los siglos XI y IX a.C. Finalmente, en el monte Nebo, frente a la tierra de la libertad, Moisés muere en un halo de misterio que permitirá el florecimiento de leyendas posteriores (Jue 9), mientras que el Dt le dedica un epígrafe conmovedor: "No ha vuelto a aparecer en Israel un profeta como Moisés, con el cual el Señor trataba cara a cara..." (34,10-12; cf Sir 45,1-5).

BIBL.: BÄCHLI O., *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium,* Zwingli-Verlag, Zurich 1962; BALTZER K., *Das Bundesformular,* Moers, Neukirchen 1964²; BUIS P., LECLERCQ J., *Le Deutéronome,* Gabalda, París 1963; BUIS P., *Le Deutéronome,* Beauchesne, París 1969; CAZELLES H., *Le Deutéronome,* Cerf, París 1958²; CLEMENTS R.E., *Un popolo scelto da Dio,* Claudiana, Turín 1976; GARCÍA F., *El Deuteronomio,* Verbo Divino, Estella 1988; LACONI M., *Deuteronomio,* Ed. Paoline, Roma 1977²;

LOHRSCH S., *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni,* Paideia, Brescia 1973; LOHFINK N., *Ascolta, Israele,* Paideia, Brescia 1968; ID, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11,* Biblical Institute Press, Roma 1963; ID., *Balance después de la catástrofe. La obra histórica deuteronomista,* en SCHREINER J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento,* Barcelona 1972, 269-285; MCCARTHY D.J., MENDENHALL G.E., SMEND R., *Per una teologia del patto nell'AT,* Marietti, Turín 1972; MERENDINO P., *Das deuteronomische Gesetz,* Bonn 1966; MINETTE DE TILLESSE G., *Sections "tu" et sections "vous" dans le Deutéronome,* en "Vetus Testamentum" 12 (1962) 29-87; NOTH M., *Die Gesetze im Pentateuch: ihre Voraussetzungen und ihr Sinn,* en *Gesammelte Studien zum AT,* Kaiser, Munich 1960, 9-141; ID, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; PENNA A., *Deuteronomio,* Marietti, Turín 1976; RENNES J., *Le Deutéronome,* Labor et Fides, Bruselas 1967; RAD G. von, *Deuteronomio,* Paideia, Brescia 1979; WEINFELD M., *The Origin of Humanism in Deuteronomy,* en "JBL" 80 (1961) 241-247.

G. Ravasi

DÍA DEL SEÑOR

/ Apocalíptica IV, 3; / Profecía I, 6

DIOS

SUMARIO: I. *Premisas:* 1. Historia de la religión de Israel y teología bíblica; 2. Cuatro géneros principales de palabra de Dios. II. *El nombre y los nombres del Dios de la Biblia:* 1. 'El y sus derivados: *a)* Los datos literarios, *b)* El significado de 'El-'Elohîm; 2. Yhwh y Abbá: nombres de revelación: *a)* Los datos literarios, *b)* Origen y significado de Yhwh, *c)* Origen y significado de Abbá; 3. "Personalidad" de Dios: *a)* El Dios vivo, *b)* El Dios que habla, *c)* El Dios presente y providente, *d)* El Dios juez y sentido de la historia, *e)* Dios Trinidad; 4. Actitudes humanas frente a Dios: *a)* Actitudes de signo negativo, *b)* Actitudes de signo positivo. III. *Tipologías fundamentales de la revelación y de la experiencia de Dios:* 1. El Dios del nomadismo y de la diáspora: *a)* Dios roca y sostén, *b)* El que defiende al pobre, *c)* El Dios providente, *d)* "Abbá, danos el pan de cada día"; 2. El Dios de la liberación y de la alianza: *a)* Dios libera y une con él en alianza, *b)* El esposo fiel y misericordioso, *c)* El Dios que perdona y recupera, *d)* "Abbá, perdona nuestras ofensas"; 3. El Dios del "desierto": *a)* El Dios de Masá y Meribá, *b)* El que tienta a su pueblo, *c)* Dios está más allá de toda experiencia y teología, *d)* "Abbá, no nos dejes caer en la tentación"; 4. El Dios rey y Señor de la historia: *a)* Iniciativa de Dios en escoger y en llamar, *b)* Yhwh, Señor de la historia, *c)* El que escudriña y juzga el corazón humano, *d)* "Abbá, venga a nosotros tu reino".

I. PREMISAS. Desde siempre la búsqueda del nombre, del rostro y del misterio divinos ha acompañado el camino del pueblo de Dios, tanto del hebreo como del cristiano: en el intento de entreverlo mejor y de encontrarlo (dimensión cultual y espiritual); para afrontar el diálogo con otras "religiones" (momento apologético y misionero); a fin de expresar y de orientar de la mejor manera posible el propio "credo" y la comprensión de uno mismo en relación con Dios (investigación teológica).

1. HISTORIA DE LA RELIGIÓN DE ISRAEL Y TEOLOGÍA BÍBLICA. Han sido varias las actitudes y los criterios de aproximación al tema de Dios a partir de la Biblia. Entre ellos hay dos que parecen caracterizar los estudios y publicaciones más recientes del área cultural y "teológica" cristiana (o que se refiere a ella): el que busca a Dios a través del estudio de la "religión de Israel" y el que puede calificarse como "teo-logía bíblica", aun cuando sus métodos y sus realizaciones se manifiestan como bastante distintos y no siempre posibles de clasificar.

Se trata realmente de dos ciencias diferentes, aunque en definitiva son complementarias y se enriquecen mutuamente.

La primera considera a Israel —y al cristianismo apostólico— en su experiencia religiosa: prevalece la atención a la fenomenología de esa expe-

riencia, que lógicamente estaba motivada y sostenida por una referencia más o menos concreta a Dios. A pesar de ello, el interés es sobre todo por el hombre (o por el pueblo), que vive en cierta relación con la divinidad, no ya por el Dios al que llega más o menos directamente el mismo Israel o el cristianismo apostólico. La opción ideológica y el método de la "historia de la religión" —que se afianzó sobre todo en el mundo alemán (como "Religionsgeschichtliche Schule") en la segunda mitad del siglo pasado y en los primeros decenios del actual— han influido no sólo en una larga serie de investigaciones científicas sobre el mundo israelita y protocristiano, sino también en exposiciones divulgativas y de la llamada "cultura religiosa" reciente, que legitima la actitud de presunta objetividad y de distanciamiento ante el Dios de la Biblia y de la propuesta cristiana con la referencia a los pasados maestros de la escuela de historia de las religiones.

La / teo-logía bíblica, en sus diferentes caminos de realización, se propone, por el contrario, llegar al Dios de Israel, tal como fue vivido y expresado por el pueblo hebreo y por la comunidad apostólica. Y de este camino en relación con Dios son testimonio y documento los escritos bíblicos.

La diferencia de método y de objetivos entre estas dos ciencias atañe también a otros aspectos no secundarios en orden al planteamiento correcto del tema que estamos examinando.

No es ciertamente inútil, sino que puede incluso resultar complementaria de la investigación teo-lógica sobre la Biblia (como se ha observado) la investigación sobre el fenómeno religioso de Israel y del cristianismo apostólico, siempre que no se parta del presupuesto de que Dios es sólo el objeto y el producto de la "religión" de un hombre o de un pueblo. En un artículo reciente (de 1981) de H. Cazelles en *DBS* puede verse un balance de las investigaciones pasadas, junto con una presentación esencial del tema "Religión de Israel".

La actitud fundamental de la teología bíblica puede resumirse de este modo: a través de la Biblia es posible reconocer el rostro del Dios que buscó Israel y que se le reveló a Israel. Así pues, a diferencia de los que se limitan a la investigación sobre la "religión" de Israel y del cristianismo de los orígenes —para quienes la Biblia es sólo un documento junto a otros (arqueológicos, literarios, etc.) del fenómeno religioso examinado—, los que estudian el Dios de Israel y del cristianismo consideran la Biblia como documento de un diálogo posible, bien sea con los autores humanos que allí expresaron una experiencia y un mensaje sobre Dios, bien con el autor divino que les "inspiró" y que continúa así hablando de sí mismo y de su relación con los hombres. Luego para llegar a escuchar al interlocutor Dios a través de la Biblia es necesario captar la intención de los autores humanos de la misma (como nos enseña el Vaticano II: cf DV 11-12).

2. CUATRO GÉNEROS PRINCIPALES DE PALABRA DE DIOS. En orden al presente artículo —evidentemente de "teo-logía bíblica"— consideramos útil y oportuno precisar la manera de asumir la Biblia como documento y fuente de la reflexión teológica sobre Dios. Cabe preguntarse, a la luz de lo dicho hasta ahora: ¿Es suficiente —¡y hasta necesario e inevitable!— limitarnos a los autores (y teólogos) inspirados por Dios que redactaron la Biblia (hablando *sobre* Dios), o será preciso, al menos en cierta medida, alcanzar la palabra misma *de* Dios?

En el primer tipo de recurso a la

Biblia se tienen múltiples posibilidades de llegar a una investigación teológica sobre Dios. Y de hecho se han recorrido estos caminos: según la historia de la redacción de los escritos bíblicos, según un orden eminentemente "sistemático" (quizá previamente vislumbrado y decidido), atendiendo a criterios más bien filológicos o literarios, etc.

Pero la fe de Israel (y luego la cristiana), al asumir la Biblia como *testimonio e instrumento* del Dios-que-habla, propone un camino ulterior de escucha-investigación sobre Dios, sin renunciar, como es lógico, a un uso adecuado de los criterios literarios, ya que sigue siendo verdad que Dios habló y sigue hablando "a los hombres, por medio de hombres y a la manera humana" (DV 12). Pues bien, Dios se expresó fundamentalmente como *tôrah* (orientación de la vida de Israel), como "profecía" (interpretación de la historia del pueblo de Dios... y de la humanidad), como "sabiduría" (interpretación y orientación sobre la existencia humana) y como "evangelio" (en la palabra definitiva dicha en Jesús: ↗ *infra,* III).

No le corresponde a este artículo precisar las características y la extensión concreta de estos cuatro géneros principales de palabra de Dios en cada uno de los escritos bíblicos; pero creemos de gran utilidad —en una investigación teológica sobre Dios— tener presente y recurrir a este criterio "tradicional" de atención al Dios-que-habla-de-sí, mientras se examinan y se sintetizan los autores inspirados que (al mismo tiempo) hablan de Dios.

II. EL NOMBRE Y LOS NOMBRES DEL DIOS DE LA BIBLIA. ¡Hablar de Dios y hablar con Dios! En la historia de la religión hebreo-cristiana, así como en la de otras religiones (¡cf el islam!), se observan reacciones diferentes —de miedo y embarazo por un lado, de confianza y presunción por otro— a la hora de hablar de Dios y de hablar con Dios. La Biblia parece venir en ayuda de los que tienen miedo de hablar *de* Dios y *con* Dios, sugiriendo rostros y nombres, orientando hacia experiencias diversas de encuentro con él; sin embargo, la misma Biblia es escuela de reticencias y de modestia para el que sintiera la tentación de falsa competencia y de superficialidad respecto al Dios vivo que se ha revelado: sus nombres ayudan a encontrarle y a hablar con él, pero indican también un "más allá", que disuade de dar por cerrado el discurso sobre él e invita a detenerse en los umbrales del misterio.

Esta actitud —en continua búsqueda de un mejor hablar sobre Dios con vistas a llegar al diálogo con él y a la contemplación en silencio— caracteriza también a la teología (en su sentido etimológico: discurso sobre Dios) bíblica. Más aún, los intentos nunca agotados de captar todo lo que la Biblia dice de Dios (y todo lo que Dios dice de sí mismo a través de ella) son una confirmación de los resultados siempre parciales y provisionales de toda investigación teológica bíblica.

En el intento de una primera aproximación al misterio del Dios de la Biblia a través de los nombres con que se manifestó o fue invocado en la Biblia, proponemos un breve itinerario en cuatro etapas o momentos sucesivos.

1. 'EL Y SUS DERIVADOS. Una larga historia caracteriza a este apelativo divino en la Biblia, también en dependencia de las diferentes teologías y experiencias de los sucesivos autores sagrados, además de las probables preocupaciones apologéticas, litúrgicas y, por así llamarlas, pedagógicas y pastorales de los dirigentes religiosos de Israel.

a) *Los datos literarios. 'El* aparece unas 240 veces en el AT: en casi todas las teologías, desde las más antiguas hasta las más recientes. Con mucha mayor frecuencia aparece su forma paralela, *'Elohîm:* ¡unas 2.600 veces! Hay que añadir además las combinaciones de *'El* en formas compuestas distintas: bien en los nombres de personas o de localidades, como Ismael (cf Gén 16,11), Betel (cf Gén 28,16-19), o bien en los apelativos divinos unidos a experiencias sobre todo patriarcales, como *'El-'Elyon* (Dios altísimo: cf Gén 14,19-22), *'El-Šadday* (Dios omnipotente o de las montañas: cf Gén 17,1), *'El-'Ôlam* (Dios eterno: cf Gén 21,23), *'El-Betel* (Dios de Betel: cf Gén 35,7), etc.

b) *El significado de 'El-'Elohîm.* Aunque con matices y acentuaciones distintas, este doble apelativo fundamental con que Israel habla de la divinidad y se dirige a ella manifiesta algunas características constantes de significado.

El nombre pertenece a la cultura de la época y del ambiente, cuando los diversos pueblos semitas se refieren a lo divino. Al asumir e ir madurando con el tiempo la lengua de Canaán, Israel carga con toda la intensidad y la originalidad de su experiencia religiosa estos nombres (especialmente *'Elohîm),* que en la etimología original designaban a Dios de forma probablemente vaga y no tan "experiencial".

'El y *'Elohîm* mantienen, sin embargo, cierto valor de universalidad: se designa con respeto al Dios de los otros pueblos (cf Is 43,12-13); pero sobre todo Israel afirma con fe que Yhwh, su *'Elohîm,* es también el único *'Elohîm* para todos los pueblos y el Señor de todos (cf Sal 58,12 y Job, como los libros sapienciales en su diálogo apologético sobre Dios).

Hay además un nivel ulterior de comprensión y de utilización del apelativo *'El-'Elohîm,* atestiguado por el AT: en las profesiones de fe, cuando al nombre propio y de revelación, Yhwh, se le añade el de *'El* y sobre todo el de *'Elohîm.* En semejantes casos, el antiguo apelativo divino se carga de un nuevo sentido: Yhwh es nuestro (vuestro) Dios, con exclusión de cualquier otra divinidad o ídolo (como en la introducción al decálogo: cf Éx 20,2-3; así también en el "credo" fundamental de Israel, el *Šema'*, que el mismo Jesús profesó: cf Dt 6,4 y Mc 12,29.32); Yhwh es Dios (en el mismo nombre teofórico de Elías, y sobre todo en el reto del Carmelo: cf 1Re 18,39); más aún, Yhwh es Dios de toda la tierra (cf 1Re 8,60; Dt 4,35.39). Con un nuevo significado, en orden a la profesión de la fe israelítica, se enriquece la fórmula Yhwh-*'Elohîm* utilizada en Gén 2,4b-3,24 (debida quizá al redactor tardío del texto yahvista antiguo), pero presente además en otros lugares de la Biblia (cf Éx 9,30; Sal 72,18; etc.).

2. YHWH Y ABBÁ: NOMBRES DE REVELACIÓN. Si la Biblia atestigua una multiplicidad de apelativos para hablar de su Dios y para dirigirse a él, no se puede menos de subrayar un hecho: para Israel el nombre de Yhwh y el de Abbá para el cristianismo apostólico expresan con claridad la conciencia (de fe) de haberlos recibido por revelación de parte de Dios. No cabe duda de que es lícito y provechoso buscar la etimología, el origen y los contactos de estos nombres divinos con las culturas religiosas contemporáneas, así como sus vicisitudes "teológicas"; de todas formas, parece necesario respetar y destacar su entrada en Israel y en la comunidad de los discípulos de Jesús como una sorpresa vivida y una novedad recibida, y no simplemente conquistada a costa de una búsqueda progresiva.

a) *Los datos literarios.* Para esta parte remitimos a los instrumentos de investigación filológica y literaria que se interesan expresamente por este nivel de profundización (como el *DTAT* y el *GLNT*). Tan sólo recordaremos algunos puntos.

Yhwh aparece unas 6.830 veces en el AT (en su sección hebrea); ordinariamente se utiliza en la forma completa de cuatro letras (tetragrama sagrado), aunque se encuentra con menos frecuencia (y quizá era ésta su formulación más antigua) su forma reducida *Yah* (y *Yhw).* Esta última aparece en los nombres teofóricos, que sonaban entonces como profesiones de fe: Zacarías = *Zekarya(hu)* = Yhwh se ha acordado; Isaías = *Yešaya(hu)* = Yhwh ha salvado; etc.

Abbá, en cuanto a su fórmula literaria, es posexílico y arameo; pero no aparece referido a Dios más que con Jesús (cf Mc 14,36) y debido a su enseñanza (cf Gál 4,6; Rom 8,15). Precisando ulteriormente los datos bíblicos de que disponemos: en el AT el apelativo de padre *('ab)* se usa de ordinario para las relaciones humanas de paternidad-filiación (unas 1.180 veces), mientras que para la relación con Dios sólo se dice raras veces a manera de parangón ("como un padre") que Yhwh es padre (cf Sal 103,13; Dt 8,5) o que es misericordioso porque es padre (cf Os 11; Is 63,15-64,11). En el NT, debido al anuncio de Jesús, la categoría y el apelativo de la paternidad se predican frecuentemente de Dios: 254 veces (respecto a las 157 veces en usos no teologales). Los estudios de J. Jeremias *(Abbá)* y de W. Marchen *(Abbá, Père)* han contribuido recientemente a iluminar, a través de la presentación de la fe del judaísmo en Dios padre, el vínculo de continuidad entre el AT y el NT, pero también la absoluta novedad del mensaje de este último sobre Dios Abbá respecto a los momentos anteriores de fe en Dios.

b) *Origen y significado de Yhwh.* Aquí no interesa directamente el origen etimológico tan discutido del nombre por excelencia del Dios de Israel. Desde el momento que sigue siendo exclusivamente un nombre y un rostro hebreo de Dios, es dentro de esta experiencia y de su teología donde hemos de buscarlos y comprenderlos. Así pues, puede ser útil distinguir tres grandes momentos de la comprensión de este nombre divino.

El momento inicial, cuando Israel tiene conciencia de que se trata de "Dios que se revela así", es el acontecimiento de Éx 3. Moisés recibe en el Horeb (Sinaí) por primera vez la revelación del nombre: es ciertamente en conexión con un suceso y con un primer significado posible (el que interviene "para" liberar a Israel); pero ese nombre desborda enseguida su etimología verbal y su significación histórica inmediata. Las teologías-redacciones del ↗ Pentateuco están preocupadas por afirmar ante todo aquel comienzo sorprendente, aquella "revelación": cf Éx 3,13-15; 6,2-3.

A lo largo de su experiencia histórica, debidamente interpretada por sucesivas profecías y teologías, Israel irá comprendiendo cada vez mejor que el nombre de su Dios se va cargando de ulteriores significados sorprendentes en cada nueva situación y experiencia con él: era, pues, el mismo Yhwh el que había llamado y acompañado a los patriarcas hebreos, lo mismo que fue Yhwh el que luego liberó a Israel de Egipto y el que se manifestó como Señor y rey de su pueblo y de la historia humana.

Son especialmente significativos dos momentos tardíos de la evolución religiosa y de la teología del pueblo hebreo. 1) Cuando el nombre

es sustituido —para no volver a pronunciarse (más que una vez al año, en un momento solemne del culto)— por *'Adônay*, no tanto en el texto escrito *(ketîv)* como en la pronunciación *(qerê)*, o sea, en la lectura. No era solamente una alternativa literaria, sino una interpretación: se fijaba en cierto modo un significado (y un rostro) al Yhwh de la revelación sinaítica, el de "Señor" (Señor mío). 2) También resulta ser una interpretación —en la línea de la anterior— la traducción al griego helenista (LXX) del AT: Yhwh se convierte en *Kýrios*, es decir, también "Señor". Hay que precisar que las sucesivas traducciones y utilizaciones teológicas y litúrgicas no siempre fueron coherentes (cf sin embargo, el arameo *mar-an*: ¡Señor nuestro!), ya que a veces recurrieron a otros apelativos, como "el Eterno", o bien simplemente a su sustitución por "el Nombre" (cf la expresión: "Bendito sea el Nombre!"), en lugar de Yhwh [/ Éxodo IV, 1].

c) *Origen y significado de Abbá.* También para este rostro de Dios se constata en la Biblia una historia análoga a la de Yhwh.

Existe una continuidad de revelación y de experiencia (es decir, de "diálogo") entre el AT y el NT: el *mismo Jesús lo hace presente varias* veces, refiriéndose a muchas de las páginas de la teo-logía y de la revelación antigua. Es suficiente examinar algunos pasajes sobre el Dios de Jesucristo: aquel que "ve en lo secreto" (cf Mt 6,1-18), aquel que está presente y es providente (cf Mt 6,19-34), aquel que es el único a quien hay que amar con todo el corazón (cf Mc 12,28-34), etc.

La misma revelación progresiva (y la expresión teológica) sobre la "paternidad" de Dios —aunque relativamente presente en su vocablo específico (*'ab* = padre)— puede ser considerada como una prehistoria del Abbá de Jesús, tanto en el período más estrictamente veterotestamentario (véase, p.ej., el maravilloso Sal 103) como en el judaísmo palestino más reciente (véanse algunas páginas del mismo Si 2,6-18; 23,1-6).

Sin embargo, claramente se subraya en los testimonios apostólicos que el rostro de Dios Abbá es una revelación por parte de Jesús. Algunos autores, como J. Jeremias y W. Marchel, opinan que los diferentes usos del apelativo "padre" en la lengua griega del NT (en nominativo, en vocativo y con el adjetivo posesivo) traducen probablemente la única expresión aramea Abbá, que utilizaba Jesús para designar a Dios y para dirigirse a él. Es este acontecimiento nuevo y sorprendente para los discípulos —que ya estaban iniciados en el Dios padre del AT— el que queda registrado e interpretado en la predicación apostólica y en los escritos neotestamentarios: ya en un texto misterioso de la tradición sinóptica (cf Mt 11,25-27), pero sobre todo en Pablo (cf Rom 8,14-17) y en Juan (cf Jn 8,31-59, y particularmente Jn 17,1-8).

El significado fundamental del apelativo divino Abbá es el de fuente de vida y de relación filial con él; para Jesús ante todo, pero también *para todos aquellos que por su con*versión a la primacía real de Jesús se hacen discípulos y hermanos de Jesús (el Hijo de Dios) y disponibles a la acción del Espíritu del Padre y del Hijo. A pesar de eso hay que preguntar al mismo Jesús qué extensión de sentido y de experiencia supone la referencia a Dios Abbá. Y podemos acercarnos a la penetración plena, aunque siempre inagotable, del nombre y del rostro de Abbá cuando examinamos y acogemos la oración que enseñó Jesús a los discípulos como resumen de su mensaje sobre Dios (cf Lc 11,2-4; Mt 6,9-13). Los gran-

des momentos de la experiencia religiosa cristiana encuentran realmente a Dios Abbá como interlocutor y causa original, afirmando la iniciativa soberana de él sobre todo, pidiendo su intervención providencial y constante, apelando a su misericordia inagotable, pidiéndole que no lleve a sus hijos al "desierto" de la tentación.

3. "PERSONALIDAD" DE DIOS. Este capítulo de la teología bíblica es enfocado por los autores de diversas formas y según proporciones diferentes. El hecho parece deberse, al menos en parte, a la diversidad posible y efectiva de las opciones teológicas sistemáticas (qué "atributos" de Dios se intentan buscar y se consideran indispensables), pero además parece influir no poco el abundante contenido de textos y de temas del mensaje bíblico.

En un examen atento de las páginas bíblicas sobre Dios y su "personalidad" nos encontramos ante todo *frente a diversas formas de expresión*: intentos humanos de aproximarse al misterio divino. Señalemos algunas de esas formas, de las más corrientes.

Los antropomorfismos: manera típica y frecuentísima de hablar de Dios, acercándolo a los modelos de la experiencia humana. Lo hacemos por vía analógica, con afirmaciones y precisiones sucesivas, pero no sin un atrevimiento literario y teológico, siempre dispuestos a reconocer, cuando se corre el riesgo de simplificar las cosas, que Dios no es un hombre y que no se porta como los hombres (cf Núm 23,19; Os 11,9; Is 40,27-31; 49,13-15; etc.).

La simbología: una ventana abierta al misterio divino, a partir de las referencias a realidades sensibles y concretas. Son sobre todo los poetas y los grandes teólogos los que recurren a la vía simbólica; está bastante presente, por ejemplo, en los escritos de Isaías; pero también en las palabras de Jesús (véanse las maravillosas / "parábolas" sobre el reino) [/ Símbolo].

En el texto griego del NT, y en dependencia de las posibilidades más evolucionadas de esta lengua, aparece un tercer modo de aproximarse al misterio de Dios: la afirmación de las múltiples "relaciones de causalidad" (de origen, de finalidad, de eficiencia, de instrumentalidad) entre Dios y el mundo. Un testimonio típico de este hablar humano sobre Dios (Trinidad) pueden considerarse las fórmulas de "credo" y de himno recogidas en los escritos apostólicos (cf 1Cor 8,6; Col 1,16; Ef 4,4-6; etc.).

En una mirada de conjunto sobre el AT y el NT, ¿cuáles son entonces los rasgos fundamentales de la "personalidad" de Dios? Es decir, ¿qué aparece con mayor frecuencia y coherencia sobre el misterio de Dios, sobre su identidad típica, la que él mismo manifestó y que el pueblo de *Dios captó y profesó*? Parece que son cinco estas connotaciones, y es posible captarlas en cierto orden sucesivo: Dios es el viviente; se manifiesta a través de la palabra (y el diálogo); está presente y providente respecto a la historia humana y cósmica; será el fin y el sentido (juez) supremo de la misma; en Jesucristo el Dios único se ha revelado también como Trinidad. Tan sólo proponemos algunas líneas de reflexión.

a) *El Dios vivo*. Una declaración de Jesús contra los saduceos de su tiempo, que no creían en la posibilidad de la resurrección, puede resumir muy bien la fe del AT y del mensaje cristiano sobre el Dios vivo: "Y acerca de la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo le dijo Dios: 'Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob'? No es un

Dios de muertos, sino de vivos" (Mc 12,26-27). Tenemos aquí no sólo el recuerdo de la constante profesión de fe del pueblo de Dios (cf 1Re 17,1; Ez 33,11; Dt 5,25-26; Dan 14,5.25; etcétera), sino también la certeza vivida ya por Israel en unDios vivo que es también el-que-hace-vivir; sucede ya así para el primer hombre (cf Gén 2,7), pero también es verdad en cada instante de la existencia humana y cósmica (cf Job 34,14-15; Sal 104, 29-30).

Y es en esta línea de "credo" en alguien que da la / vida al hombre como los textos proféticos y sapienciales confiesan que Yhwh es el que "engendra" a la manera de un padre o de una madre (aunque este simbolismo parental sirve también para hablar de la misericordia y del amor divinos). Véanse algunas páginas, como Is 1,2; 46,3; 63,15-16; Jer 31,20; etcétera.

b) *El Dios que habla.* "Y dijo Dios": esta fórmula del primer capítulo de la Biblia, con la que el autor sagrado hizo de la llamada a la existencia de todos los seres creados una gran / "vocación", está de alguna forma al comienzo de toda novedad y de toda vicisitud humana, Porque la / palabra de Dios llega al hombre y a la historia como llamada y anuncio de un proyecto: así para Abrahán (cf Gén 12,1-3), para Moisés (cf Éx 3,4-12), para Israel (cf Éx 19,3-6), para los profetas (cf 1Re 17,2-4; Jer 1,4-10; etc.). Más aún, Dios asigna el nombre y la tarea (vocación) a todo (cf Sal 147,4; Is 40,26; Bar 3,33-35).

Pero el Dios que se manifiesta hablando no sólo llama y orienta todo, sino que también "dialoga" con el hombre; y la Biblia es testimonio de un largo diálogo entablado entre Dios y el hombre, que culminó en la existencia humana del Hijo de Dios (cf Heb 1,1-2; Jn 1,1-18) y sigue siendo todavía "instrumento" disponible para un diálogo siempre abierto y actual del hombre con el interlocutor divino.

Así pues, el Dios vivo es elocuente: ésa es su nota distintiva respecto a los falsos dioses (cf Sal 115,5-7). Su silencio es castigo para el hombre, punición por el abuso de sus palabras y por la desobediencia e insubordinación a sus normas (cf Am 8,11-12; Is 28,11-13). Pero también a veces Dios se calla para "tentar" a su pueblo o a los que él quiere purificar y consolidar en la fe total en él; son entonces tiempos de / "desierto" (como se verá más adelante, / III, 3; cf el libro de Job).

c) *El Dios presente y providente.* Con esta fórmula nos referimos a esa tercera gran página bíblica sobre Dios, que lo presenta y lo profesa como vecino y envuelto en la historia del hombre y del mundo. Las diferentes teologías proféticas y apostólicas ofrecen múltiples indicaciones en torno a este artículo del "credo" hebreo-cristiano.

La tradición de Isaías subraya —desde la página sobre la vocación del profeta (cf Is 6)— las dos manifestaciones fundamentales de la presencia divina en la historia: la / santidad y la gloria. Quizá en ningún otro lugar del AT se alcancen cimas tan altas como las de Isaías en la traducción de esta fe en la presencia y en la intervención divina dentro de la historia humana y cósmica: el anuncio de Emanuel (cf Is 7,14); el oráculo sobre la "piedra angular" en Sión (cf Is 28,16); la simbología del alfarero, que luego se recogerá en el AT y en el NT (cf Is 29,16; 45,9-12; Jer 18,1-12; Rom 9,20-21). En un estudio sobre el Segundo Isaías (Gabalda, París 1972, 520-554), P.E. Bonnard ha recogido sesenta y tres expresiones diferentes del comportamiento de Dios con la historia.

Efectivamente, el Dios que habla

es presentado por la Biblia al mismo tiempo como el Dios que actúa; y el examen de Bonnard podría ampliarse a otros muchos escritos bíblicos, con no menores resultados en cuanto a la confirmación del obrar divino. Quizá el acento de algunos teólogos (pensemos en el Sacerdotal para el AT y en Juan para el NT) puede resultar como preferencial para el Dios-que-habla más que para el Dios-que-actúa; pero en ese caso es la palabra de Dios la que interviene siempre eficaz y "operante" dentro de la historia humana y cósmica.

Jesús habló a sus discípulos de este Dios presente y providente, presentando al Abbá cercano y envuelto en todas las vicisitudes de los hombres de una forma que jamás había conocido y expresado el AT. Se trata de las hermosas páginas tan conocidas sobre la "providencia" divina (cf Mt 6,25-34).

d) *El Dios juez y sentido de la historia.* La revelación de sí mismo por parte de Dios y la confesión progresiva de fe del pueblo de Dios tienen en el capítulo de la "escatología" un cuarto gran aspecto del misterio de Dios: el viviente, origen y causa del mundo y de la historia humana con su palabra y su presencia providencial, es esperado como el fin de todo y como su último significado. En efecto, después de lo que Jesucristo nos ha dicho sobre Dios, no esperamos otra revelación más que la que resuma y manifieste hasta qué punto nuestra historia pertenecía a un proyecto más profundo de Dios (cf DV 4).

Las páginas bíblicas más recientes en torno a Dios fin y significado de todo son las que escribe el NT, recurriendo incluso a la posibilidad de la lengua griega de expresar las relaciones de causalidad entre Dios y el mundo (pero teniendo siempre como referencia espléndida el mensaje que nos dejó Jesús); así en 1Cor 15,20-28; Rom 11,36; Ap 4-5.

Pero a estas cumbres de la fe y de la teología bíblica se llegó a través de un largo itinerario, que se fue abriendo poco a poco al hecho de que todo está orientado hacia Dios. De él habló el AT como del vencedor final de la historia (cf Ez 38-39); como del Señor que conforta y ofrece un alegre banquete a todos los que le han sido fieles (cf Is 24-27); como del juez que finalmente dará significado y orden a la historia humana (cf Ez 33,10-20); como del que ha de resucitar a todos, pero para un destino diferente según el comportamiento de cada uno en esta tierra (cf Dan 12,1-3; Sab 4,20-5,23).

e) *Dios Trinidad.* Si los cuatro capítulos anteriores sobre la "personalidad" de Dios según la Biblia lo han presentado en su relación y manifestación respecto al hombre y al mundo, este capítulo del Dios Trinidad remite al "en sí", a su vida íntima y misteriosa. Pero de hecho la Biblia no hace de esto un discurso teórico y abstraído de la historia. Todo lo que los destinatarios de la revelación y de la Biblia llegan a conocer de la intimidad y del inefable vivir de Dios, todo ello hace referencia no sólo al saber y al creer, sino también al vivir del israelita y del discípulo de Jesús.

Ya el AT había dejado vislumbrar —y en cierto modo buscar y esperar— en el Dios vivo y único aquello que luego reveló de él Jesús: un Dios que actúa a través de su "palabra" (cf Is 55,10-11; Sal 147,15; Sab 19,14-16), que habla por medio de su "ángel" (cf Éx 23,20-23; Jue 2,1), que derrama su "espíritu" y de este modo vivifica la tierra y los hombres (cf Gén 1,2; Núm 11,24-30; Jue 3,10; Is 11,2; Jl 3,1-2; Ez 36,26-28; 37, 1-14).

Jesús revela el misterio del Dios vivo: él es Abbá para todos los hom-

bres, que se hacen discípulos de Jesús convirtiéndose al reino de Dios; pero ante todo y de manera única y propia es Abbá para su Hijo (cf Jn 10,32-39; 14,1-11; 17,1-3; Mc 12,35-37). La mutua relación entre Padre e Hijo es el Espíritu, que "procede" del Padre y del Hijo y suscita en los hombres una actitud filial para con Dios Padre y de transformación progresiva del misterio de Cristo muerto y resucitado (cf Jn 3,3-8; 7,37-39; 14,15-17.26; 16,7-15; Rom 8,2-17).

4. ACTITUDES HUMANAS FRENTE A DIOS. El Dios que se reveló a Israel y en Jesucristo provoca, según los testimonios de la Biblia, múltiples actitudes de respuesta: la del "credo", frecuentemente esbozado y diseñado, especialmente junto a los santuarios yahvistas y con ocasión de las celebraciones cultuales (tanto en el AT como en el NT); la de la formulación teológica del misterio de Dios que se ha revelado, de la que son espejo y documento los mismos escritos bíblicos redactados bajo la acción inspiradora del Espíritu de Dios, que manifiestan la tradición (o escuela) en que vieron la luz (como, p.ej., los "documentos" del Pentateuco), o bien los autores sagrados que son sus responsables (como, p.ej., Jeremías, Amós, o bien Mateo, Lucas, Pablo, etc.).

Pero frente al Dios que se ha revelado, la Biblia nos hace captar otras formas de "respuesta" humana, que aquí podemos resumir simplemente en dos tendencias fundamentales de sentido opuesto: las de tendencia negativa y reductiva y las de acogida o de reconocimiento positivo.

a) *Actitudes de signo negativo.* No consideramos aquí la negación explícita de Dios (ateísmo), si es que aparece alguna vez en el mundo bíblico; es éste un tema de presentación independiente [↗ Ateo]. Los libros sagrados recuerdan además otras formas de infidelidad y de negación, al menos parcial, del Dios que se reveló. A veces se trata sólo de "tentaciones"; pero en otros casos la Biblia registra opciones conscientes y prolongadas en el tiempo, propias y verdaderas situaciones de pecado. Hay que recordar dos de ellas en particular.

La blasfemia: el AT y el NT atribuyen a esta actitud un significado más amplio y grave que la de simple expresión injuriosa contra el nombre (como suena generalmente en la acepción corriente actual). Podemos resumir algunos significados fundamentales de blasfemia contra Dios y contra su nombre en el orden siguiente: 1) cuando los no-israelitas niegan que Yhwh sea fuente de salvación y de esperanza (cf 2Re 19,3-7.22-24); 2) pero también un israelita puede injuriar el nombre maldiciéndolo; en este caso es reo de muerte (cf Lev 24,10ss); 3) un significado probable del mandamiento que prohíbe mencionar el nombre de Yhwh (cf Éx 20,7; Dt 5,11) es el de apartar el riesgo de ofenderlo y, en cierto modo, de blasfemar contra él, comprometiéndolo falsa o inútilmente en los propios juramentos; 4) blasfemia es en tiempos de Jesús —¡por eso le acusaron de blasfemar contra Dios!— el atribuirse prerrogativas propias de Dios (cf Mc 2,7; Jn 10,32-36); 5) pero Jesús afirma que también constituye una blasfemia imperdonable negar que el Espíritu Santo actúa en él (cf Mc 3,28-29); 6) y los evangelistas consideran una blasfemia la negación de Cristo y de su mesianidad mientras está muriendo en la cruz (cf Mc 15,29).

La idolatría: también es ésta una gran página, paralela a la de la religiosidad de Israel para con su Yhwh. Adorar solamente a Yhwh, vigilando atentamente para no caminar nunca detrás de otras divinidades. El pueblo

nacido de la alianza del Sinaí pertenece exclusivamente a Yhwh; por eso no debe seguir a otras divinidades (cf Dt 4,3; 1,14; 13,5; Jer 2,2-3; Os 11,10). Hubo dos tentaciones distintas —pero también paralelas— que acompañaron a la vida religiosa del antiguo pueblo de Dios: seguir a otras divinidades, las de los pueblos vecinos o las de sus dominadores (cananeos, egipcios, mesopotámicos, fenicios, etc.) y hacerse imágenes de Dios, con la pretensión de "tenerlo a su disposición" y a la medida de la simbología figurada (¡una divinidad a la medida del hombre!). La pedagogía divina se extiende a lo largo de toda la historia hebreo-bíblica: con la prohibición de las imágenes (cf Éx 20,4-6 y Dt 5,8-10), que se repite a menudo, aparte del decálogo, en toda la *tôrah* (cf Dt 4,15-20; Éx 34,17); con la predicación profética del período monárquico, especialmente contra el "baalismo" (cf 1Re 18); con la burla posexílica de los falsos ídolos de los pueblos (cf Is 41, 21-29; 43,8-13; 44,9-20; Dan 14; Bar 6). El pecado de idolatría lleva a los pueblos a la depravación moral, como denuncian tanto el AT (cf Sab 13; Sal 115) como el NT (cf Rom 1,18-32). Pero también hay formas de idolatría que acechan la vida de fe de los cristianos (cf 1Cor 5,9-13; 10,14; 1Jn 5,21); por lo demás, la misma avaricia es idolatría (cf Ef 5,5; Col 3,5).

b) *Actitudes de signo positivo.* La acogida del misterio de Dios que se fue revelando progresivamente desde el tiempo de los patriarcas hasta Jesús de Nazaret, se vive y se traduce en muchas manifestaciones de culto y de vida. La Biblia ofrece la posibilidad de una larga reseña de fórmulas y de expresiones concretas de / fe en Yhwh. Pero hay sobre todo tres actitudes que resultan significativas y que resumen todas las demás.

Invocar el nombre: esta expresión está claramente en oposición al abuso del nombre divino, que se prohíbe en el mandamiento. Pero nos acercamos a su significado original cuando tenemos en cuenta que no se trata sólo de algo meramente formal y externo, sino de una declaración de pertenencia y de total dependencia de Dios, cuyo nombre se invoca (ese nombre con el que Dios se manifestó y se hizo reconocer por Israel: Yhwh). Para la comprensión de esta actitud puede servir el recuerdo de la escena del Carmelo (cf 1Re 18,24-29); véanse además otros pasajes proféticos y de los Salmos (cf Jer 14,7-9; Is 48,1-11; Ez 20,44; Sal 79,6; 99,6; 116,4.13.17). En este contexto se carga de sentido el anuncio de Jl 3,5, que el NT aplicará luego a la profesión de fe en Jesús Señor (cf He 2,21.36; 3,6.16; 4,8-12).

Buscar (el rostro de) Dios: para recordar una de las páginas significativas de este tipo de experiencia religiosa bíblica, se puede acudir a ciertos salmos de desterrados (como Sal 42-43) o, al menos, de personas sedientas de Dios y de su misterio (como Sal 27; 62; 63). Pero esta búsqueda de Dios —que tiene tantas consonancias, pero también peculiaridades, respecto a la búsqueda religiosa humana— asume acentos muy propios en la tradición bíblica: la experiencia religiosa hebreo-cristiana afirma efectivamente la espontaneidad natural de la sed de Dios, así como la conciencia de sentirse de hecho buscados y alcanzados por Dios mismo. Las páginas bíblicas que cuentan esta aventura teologal e intentan interpretarla, acentuando unas veces el momento activo y otras el momento pasivo y sorprendente, son numerosas (cf Am 5,4-7; Os 2,16-25; Is 43,1-13; 55,6-8). No menos significativos y densos en indicaciones teológicas son algunos pasajes neotestamentarios (cf Flp 3,1-16; Jn 1,35-51; 4,4-42; 20,11-18).

La creaturalidad humana frente a Dios: en Rom 1,21 san Pablo afirma que el gran pecado del pueblo fue el de no asumir una actitud de creaturalidad ante el Dios vivo y verdadero: "No tienen excusa porque, conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias..." Con mucha frecuencia se resume en la Biblia la actitud correcta humana de subordinación al Señor que se reveló con las expresiones "glorificar" y "dar gracias". No se trata de expresiones polares comprensivas de todas las demás (adorar, alabar, exaltar), sino que pueden muy bien representar dos momentos significativos del hombre que se ha encontrado con Dios: el de dejar sitio a la "gloria" de Dios (la palabra hebrea *kabod* está cargada de un sentido especial que ha perdido en nuestras lenguas modernas) y el de confesar que Dios ha intervenido providencialmente y de forma gratuita en la historia. Para captar el significado bíblico de estas expresiones hay que tener presente: 1) el dar gloria a Dios puede referirse a Is 6,1-4, pero también a 1Re 8,10-13 y al texto "sacerdotal" de Núm 9,15-23; un eco interpretativo de todo ello puede verse en 2Cor 3,4-18 (cf Jn 1,14; 2,11); 2) el dar gracias a Dios recuerda ante todo las manifestaciones cultuales para con Dios, traducidas en expresiones múltiples: bendecir, alabar, reconocer y dar gracias. A menudo estas actitudes están marcadas por el gozo y la sorpresa ante la intervención divina excepcional. Véanse algunas páginas bíblicas como éstas: 1Sam 2,1-10; 2Sam 22; Sal 107; Lc 1,46-55 *(Magnificat);* 1,68-79 *(Benedictus);* Ap 11,17-18 [/ Jesucristo; / Espíritu Santo].

III. TIPOLOGÍAS FUNDAMENTALES DE LA REVELACIÓN Y DE LA EXPERIENCIA DE DIOS. Yhwh es un Dios vivo y presente en el pueblo hebreo-cristiano; es posible alcanzar su misterio, al menos en algunas de sus manifestaciones y expresiones, a través de la Biblia, asumida en su significado de libro sagrado ("inspirado") de los "profetas" (AT) y de los "apóstoles" (NT). La teología bíblica sobre Dios parte, por consiguiente, de la misma "teología" de los diversos autores del libro sagrado hebreo-cristiano; intenta ser la interpretación fiel y la síntesis actualizante de los mismos.

Pero en este punto cabe preguntar: ¿Es posible dar un paso más, a saber: de la investigación de tipo teológico a la atención a ese Dios que habla de sí, que se autorrevela, lógicamente a través de la misma Biblia? El objetivo seguirá siendo "teológico", prolongación del que se buscaba por la vía que recorríamos en el capítulo anterior; pero el método que hemos de seguir y la actitud son diferentes.

Efectivamente, en la experiencia de fe vivida por el mundo israelita y por la comunidad de los discípulos de Jesús existen dos notas típicas de la "audición", distintas y complementarias, que han fundamentado y alimentado las "lecturas" sinagogales y eclesiales de la Biblia:

— Dios se ha revelado realmente, en el tiempo que va desde Abrahán hasta Jesucristo, según tipologías y modelos humanos diferentes. Sus citas sucesivas con los hombres —sobre todo con los que fueron los destinatarios privilegiados de su autorrevelación— correspondían a la situación histórica en que ellos se encontraban y escuchaban al Dios vivo. Desde la tienda de los patriarcas se vislumbraba y se experimentaba un rostro divino distinto del que constituiría más tarde la experiencia del éxodo o la del desierto.

— Dios habló además con acentos y con formas humanas diferentes (cf Heb 1,1-2). En la conciencia y en la profesión de fe del pueblo hebreo-cristiano hay cuatro géneros funda-

mentales de "palabra", que constituyen y caracterizan cuatro actitudes diferentes de "acogida": *tôrah,* profecía, sabiduría y evangelio [/ *supra,* I, 2]. Este fue el criterio —no sin algunas incertidumbres de opción respecto a cada uno de los escritos— con que primero Israel y más tarde la Iglesia apostólica acogieron la "palabra" que les dirigía su Dios (cf el aspecto teológico del tema del "canon" de las Sagradas Escrituras).

Pues bien, esta "acogida" o audición sigue todavía, a través de la Biblia, en la sinagoga judía y en la liturgia cristiana. Y ese Dios que se reveló en otros tiempos —y cuyos acontecimientos y palabras se recogieron en los textos sagrados— puede ser buscado y encontrado de nuevo cada vez que se acoge la Biblia como testimonio privilegiado (inspirado) de su revelación.

Lógicamente, esta audición —para que pueda ser provechosa y auténtica— no tiene que sustraerse a las leyes de la / hermenéutica literaria del texto bíblico, desde el momento que Dios eligió dirigirse a los hombres "por medio de hombres y a la manera humana" (DV 12). Aquí es donde se coloca, con su propia función de iluminación y de disciplina, el momento exegético y de "teología bíblica". Pero las comunidades hebrea y cristiana solicitan del servicio exegético-teológico una atención más viva (y de fe) respecto al interlocutor divino: Dios habla de sí mismo (y del hombre en relación con él) según géneros diferentes de palabra y de invitación y según modelos y tipologías de encuentro múltiples.

¿Cuáles son entonces esos nombres y esos rostros del Dios vivo? Con vistas al trabajo teológico, pero también en orden a la vida teologal del pueblo de Dios, ¿se puede llegar a una clasificación de las tipologías fundamentales, según las cuales se ha revelado Dios?

¿Y qué acentos particulares contribuyen a captar y a vivir las diferentes modalidades *(tôrah,* profecía, sabiduría, evangelio) con que Dios se reveló a su pueblo a través de los hombres inspirados?

1. El Dios del nomadismo y de la diáspora. Una condición de existencia que nunca llegó a faltar en la historia del pueblo de la Biblia —aunque variaron las circunstancias y quizá las causas inmediatas— es la de la provisionalidad y la movilidad. En todas las fases de su epopeya histórica, desde el tiempo de los patriarcas hasta la época apostólica, hay páginas más o menos considerables en que el israelita o el discípulo de Jesús viven un diálogo con Dios en situación de tienda y de nomadismo.

Pues bien, la Biblia *atestigua abundantemente* una revelación divina dentro de esa condición humana. Hay un rostro, hay una identidad divina que se dibujan y se manifiestan a medida que los interlocutores humanos van caminando —más aún, son "llamados" a caminar por Dios— por los caminos del nomadismo y de la tienda. ¿Pero quién es, qué rostro revela el Dios viviente y presente al lado del hombre en condición de provisionalidad?

a) *Dios roca y sostén.* Cuando el israelita escuchaba —y escucha— el sábado la palabra de Dios como orientación de su vida, se le advierte repetidas veces que su condición de movilidad no es una fatalidad, sino una vocación. Y Dios está siempre cerca del hombre que vive esa experiencia como hecho religioso.

El acontecimiento primordial lo presenta el Génesis en las páginas relativas a los patriarcas hebreos (cf Gén 12-36). No se trata de un solo episodio: el examen atento de los textos y de aquella epopeya no permite

reconstruir los detalles, pero las páginas del Génesis recuerdan ciertamente un diálogo ocurrido, un rostro divino encontrado, "respuestas" dadas por los patriarcas a través de actos de culto, de los cuales fueron siempre conmemoración y garantía los santuarios de la tierra de Palestina (cf Gén 12,8; 13,18; 35,14-15).

¿Pero quién es el Dios que se hizo presente en la tienda de los patriarcas? El mismo con que se encontrará luego Moisés en tiempos del éxodo, como nos asegura siempre la *tôrah* (cf Éx 3,6.15; 6,2-4). Su nombre se acerca mucho a la situación de sus interlocutores nómadas: Dios altísimo (*'El-'Elyôn:* Gén 14,18-24), Dios omnipotente (*'El-Šadday:* Gén 17,1), Dios eterno *('El-'Ôlam:* Gén 21,33). Es el Dios de ciertos santuarios, junto a los cuales se detuvieron los patriarcas: Siquén, Betel, Fanuel, etc. Y el encuentro con Dios —en los numerosos diálogos o apariciones (con acentos teológicos diferentes, según los redactores del texto)— pone cada vez más de relieve un tipo de revelación de sí mismo, por parte de Dios: él es guía, sostén y "escudo" (cf Gén 15,1), amigo que alienta y se confía. Entre otras varias hay una nota teológica que destaca en el Dios de los patriarcas (y en todas las "tradiciones" registradas en Gén 12-36): Dios es el que se compromete por el futuro, es el Dios de las promesas, el Dios de la historia.

Hay otros capítulos de la *tôrah* (Pentateuco) que confirman este rostro del Dios que defiende al desvalido y que se compromete en el tiempo: 1) pensemos en el empleo del tono de promesa y de anuncio cuando Israel es llamado a salir de Egipto (cf Éx 3-4); 2) además constituye una página independiente en el cuerpo legislativo de la *tôrah* la que se refiere a los deberes de Israel para los que están desplazados y viven provisionalmente en medio del pueblo: la viuda, el huérfano, el forastero y el asalariado. En relación con ellos, Dios vuelve a declararse sostén y defensa, como lo había sido con los patriarcas (cf Éx 22,20-26; Dt 24,10-22).

Hay también una página de la *tôrah* que encuentra aquí su colocación más oportuna: la que se refiere a la magia y a la adivinación. Semejantes prácticas eran una ofensa para el Señor del tiempo y de la providencia; un desconfiar de él; sustraerse a su plan sorprendente, pero siempre provechoso para el hombre. Véanse las duras prescripciones de Éx 22,17; Dt 18,9-12; Lev 19,26.31; 20,6.27 (y véase una página histórica desconcertante: la de Saúl en Endor, 1Sam 28, 3-25).

b) *El que defiende al pobre.* La palabra divina en cuanto "profecía" (no pretendemos entrar aquí en la cuestión de las diferentes asignaciones de algunos escritos, según las ediciones sucesivas de su "canon") considera nuevas formas de provisionalidad humana y, consiguientemente, del Dios que se manifiesta en ella. Recordemos sólo algunas páginas principales.

Durante el tiempo de los profetas continúan aún ciertas formas menores y parciales de nomadismo: ante todo la de los pobres. Una expresión, que asumirá un tono especialmente significativo en labios de Jesús (cf Mt 26,11), puede caracterizar muy bien la experiencia de Israel durante el período monárquico y por tanto, de suyo, de la condición sedentaria. Se lee en Dt 15,11: "Nunca faltarán pobres en la tierra; por eso te digo: Abre tu mano a tu hermano, al humillado y al pobre de tu tierra" (el texto forma parte de las prescripciones sobre el año sabático: véase Dt 15,7-11). Los profetas presentan a un Dios que protege a los pobres y que castiga todo abuso de los poderosos de turno: cf 1Re 21 (la viña de Nabot); Am

2,7; 5,11-15; 8,4-8; Miq 2,2; 7,1-7; Is 1,16-17; 5,8-10).

Pero los profetas predican además una "pobreza" como opción espiritual, o mejor dicho, como respuesta a una llamada por parte de Dios: la de ponerse bajo su protección, la de una condición de desprendimiento incluso de las protecciones humanas y de la tierra. Es ciertamente ejemplar la página relativa a los recabitas (cf Jer 35). Tampoco carece de sentido y de mensaje —aunque no siempre se la viviera como vocación— la disposición de que la tribu de Leví no poseyera un territorio, ya que su herencia tenía que ser el Señor; por eso los profetas recuerdan a los levitas la necesidad de superar sus infidelidades (cf Os 4,4-10; 6,9; Miq 3,11; Jer 6,13-15). También son páginas muy ricas de espiritualidad y de "teología" las relativas a los "pobres del Señor" (cf Sof 2,3; 3,11-13; Is 49,13; 62,2; 1Sam 2,1-10) [/ Pobreza].

La nueva experiencia de provisionalidad que Israel está llamado a vivir en el tiempo "profético" es la del destierro y la diáspora. Después de varias desorientaciones y crisis de fe, la palabra profética por parte de Dios se hace oír; pero no es solamente un castigo de las culpas y de las infidelidades, ¡sino una "vocación"! Bajo esta nueva condición de movilidad hay un plan providencial, y por tanto es posible dialogar con Dios, encontrarlo incluso en las tierras de la diáspora. Puede verse Jer 24 (las dos cestas de higos y su simbología) y 29 (la carta a los deportados de Babilonia). Es este mismo sentido hay que entender también Ez 12,1-20; 34-37.

c) *El Dios providente.* En su multiplicidad de géneros literarios, los escritos sapienciales atestiguan una tercera palabra de Dios sobre las situaciones de movilidad (bien sea la de la diáspora o bien la de otras experiencias más bien personales de provisionalidad): toda forma de ruptura y de pérdida de seguridad externa es de hecho vocación y providencia. Obsérvense los hechos siguientes: 1) en la diáspora y en situación de minoría el Señor llama a hacerse sensibles y abiertos a los nuevos pobres que se descubren (llamada a las "obras de misericordia": cf Si 3,29-4,10; 29,8-13; Job 24,2-12; 31,16-32; Tob 4,7-11;); 2) pero las diferentes condiciones de provisionalidad son también una escuela de desprendimiento de la riqueza y del bienestar, cuando el hombre siente la tentación de prescindir de Dios en su vida (cf Prov 13,7-8; 15,16; Si 5,1-11; 11,12-28; 14,3-19). Así se aprende a basarse sólo en Dios providente y cercano (cf Job 27,16-19; Si 34,13-17; Sal 49; 73).

d) *"Abbá, danos el pan de cada día".* Nos referimos a la palabra de Dios que nos dijo Jesús (y que nos atestigua todo el NT). No sólo Jesús vivió en el desprendimiento, y durante cierto tiempo, en el destierro, sino que también su comunidad inició su camino —como atestiguan especialmente algunos escritos del NT (cf 1Pe; Heb)— bajo el signo de la diáspora y de la persecución.

A las enseñanzas más densas de Jesús sobre la experiencia de Dios desde una condición de provisionalidad pertenecen: 1) la invitación a basar la propia confianza sólo en Dios Abbá presente y providente, desprendiéndose de los bienes y de la ambición (cf Lc 12,13-24); 2) la exhortación a no tener miedo cuando nos encontramos en situaciones de minoría y de persecución (cf Mt 10,26-31); 3) la exigencia de vivir la misión, sin garantizarse el propio futuro económico y personal (cf Mt 10,5-10).

Los escritos apostólicos señalan con más precisión las actitudes que han de vivir los nuevos discípulos: fundarse sólo en Dios (cf Heb 11);

buscar una patria futura, que haga considerar la existencia presente como transitoria (cf 1Pe 2,11-12; 5,6-9; Flp 3,18-21; Heb 13,14).

Puede considerarse como vértice de la enseñanza de Jesús la petición que propone a los discípulos en el *Padrenuestro:* que sea el Abbá el que nos dé el pan de cada día, como había hecho providencialmente con Israel en el desierto. Compárense Mt 6,11 y Éx 16,11-26 (y también Mt 6,25-34). Verdaderamente aquí el rostro del Dios presente y providente alcanza una cima de su autorrevelación.

2. EL DIOS DE LA LIBERACIÓN Y DE LA ALIANZA. La tipología del éxodo y de la alianza es la segunda gran tipología de la revelación bíblica. Se trata también en este caso de una cita constantemente viva y actual entre Dios y su pueblo, y no sólo del recuerdo de un episodio lejano y único; es lo que nos lleva a constatar el examen del AT y del NT. De esta experiencia siempre permanente y que se renueva a lo largo de la historia interesan aquellas revelaciones de sí mismo que fue haciendo el Dios de la / liberación y de la / alianza desde los tiempos del Sinaí hasta el mensaje de Jesús: ¿cuál es su nombre?, ¿con qué rostro fue captado y encontrado por sus destinatarios?

a) *Dios libera y une con él en alianza.* Al primer tipo fundamental de palabra divina en la Biblia le está reservado ante todo transmitir el recuerdo y el significado del acontecimiento primordial: Yhwh intervino triunfalmente para liberar y rescatar para sí a los descendientes de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob.

Varios textos —que es posible fechar con cierta aproximación, en tiempos más lejanos respecto a la redacción actual del Pentateuco— evocan e interpretan aquel doble acontecimiento de liberación de la esclavitud de Egipto y de adhesión libre y total a Yhwh en forma de alianza (cf Dt 26,5-10; Núm 23,22; 24,8-9; etc.). El éxodo y la alianza son ante todo "vocaciones" por parte de Dios: cf Éx 18,3-8; 24,3-8.

Así pues, la teo-logía, es decir, los nombres y los rostros de Dios, aparece bastante variada en estas páginas ya desde las más arcaicas.

Yhwh es aquel que vence y triunfa, pues de manera inesperada y admirable sumergió en el mar al "caballo y al caballero" de los egipcios (cf Éx 15,19).

El tipo de intervención divina que lleva a Israel desde la esclavitud a la adhesión libre a su Dios se configura como un rescate y una conquista que engendra derechos de exclusividad sobre Israel por parte de Yhwh y de pertenencia total a él por parte de los rescatados (cf Éx 12,1-13,16). En otras "teologías" más evolucionadas se recurrirá al término técnico, que indica el rescate-adquisición de esclavos, para calificar la intervención del Señor en Egipto *(ga'al:* cf Éx 6,6; 15,13).

El Dios que hizo salir a Israel y que lo llamó a una alianza con él afirma además —con otro antropomorfismo atrevido— que es "celoso": no admite una fidelidad parcial y dividida en la espiritualidad israelita. Toda la *tôrah,* en sus sucesivas redacciones, predica este rostro divino (cf Éx 20,3-6; 34,14; Jos 24,19; Dt 4,23-27; 5,9-10; 6,14-15; 32,15-25).

Pero hay por lo menos otro rasgo característico y misterioso del Dios del éxodo-alianza: sus "celos" se compaginan con una infinita / misericordia. El episodio de la revelación se refiere en Éx 33,18-23 y 34,5-8. Pero la fórmula de autopresentación divina (34,6b-7) aparece con frecuencia, y con diferentes intentos de expresión, a lo largo de todo el Pentateuco (cf Éx 20,5-6 = Dt 5,9-10; Núm 14,18-19; Dt 7,9-10) y en otros luga-

res del AT (cf Jer 32,18; Jl 2,13; Sal 86,15), sobre todo en el maravilloso salmo 103.

b) *El esposo fiel y misericordioso.* Yhwh sigue hablando de sí mismo, como Dios de liberación y de alianza, a través de los escritos proféticos. Su múltiple interpretación de la epopeya histórica del pueblo de Dios nos hace escuchar frecuentemente una palabra divina que no cesa de sorprender, mientras que revela nuevos aspectos del Dios celoso y misericordioso.

Los libros profético-históricos (de mano deuteronómica) resumen los siglos que van desde el tiempo de Josué hasta el destierro de Babilonia subrayando frecuentemente el doble tema de la infidelidad de Israel y de la fidelidad gratuita de Dios.

Oseas recurre expresamente a la tipología familiar para predicar cuáles son las relaciones que vive Yhwh con el reino de Samaría: un esposo apasionado y traicionado (cf Os 2,4-20), un padre amoroso no correspondido (cf Os 11,1-9). Pero en el horizonte de esta revelación y experiencia de Dios resuenan con energía los acentos de esperanza y de recuperación (cf Os 2,21-25; 11,10-11; 14, 2-9).

De una alianza con Dios como desposorio hablan además otras profecías: algunas páginas de Jeremías (cf Jer 2,2-3,5; 30,12-17; 31,3-4); Ezequiel, en textos que afirman que nunca se ha mantenido la fidelidad a Dios por parte de su pueblo (cf Ez 16; 23); el Segundo Isaías, para anunciar un nuevo tipo de relaciones entre Sión y el esposo divino (cf Is 54; 60; 62).

Un nuevo éxodo y una nueva alianza, según los profetas recordados, se deben al hecho de que Yhwh es, al mismo tiempo, misteriosamente "celoso" como un esposo herido y ofendido (cf Ez 16,38-42; 23,25; 35,11; 36,5-6; Is 59,17; 63,15; etc.); "misericordioso", como un padre y un madre (cf Os 1,6-7; 2,25; Jer 12,15; 30,18; 31,20; Is 49,13-15; 54,6-10; etc.); y "redentor" *(gô'el),* que rescata a su pueblo de sus múltiples cadenas (cf Os 13,14; Miq 4,10; Jer 31,11; Is 43,1-2; 44,21-24; 48,20; 60,16; etc.).

c) *El Dios que perdona y recupera.* La palabra divina bajo la forma de "sabiduría" evoca e interpreta la relación íntima entre Israel y su Dios de maneras diferentes: la fidelidad para con aquel que libera y guía a su pueblo tiene que manifestarse a través de la acogida de su ley (cf Sal 119; Si 24; Bar 3,9-4,4); aparece con frecuencia la invitación a la confianza en Dios misericordioso, a través de fórmulas maravillosas de "confesión" de las culpas (cf Sal 25; 51; Bar 1,15-3,8; Dan 3,26-45; 9,3-19).

Al tipo de palabra de Dios como sabiduría pertenece también la esperanza de nuevas intervenciones divinas de liberación, como en el tiempo de la esclavitud de Egipto. Es lo que se percibe en algunas oraciones, como las de Judit (cf Jdt 9), Ester (cf Est 4), el Sirácida (cf Sir 36,1-17). El libro de la Sabiduría evoca los acontecimientos del éxodo como motivo de esperanza de nuevas salvaciones divinas; en efecto, el Señor custodió y guió siempre a su pueblo (cf Sab 10-19).

El Cantar de los Cantares tiene páginas sublimes sobre las vicisitudes de la alianza entre Yhwh y su pueblo: el amor y la intimidad —no sin purificaciones y alternativas fatigosas de fidelidad— entre los dos amados se celebran a través de la tipología esponsal, que ya trataban con gusto los profetas. El horizonte es el de la visión confiada de su posible realización y de su continuo crecimiento: Dios esposo no le fallará jamás a su esposa amada y su fidelidad logrará

vencer las fragilidades temporales de esta última.

d) *"Abbá, perdona nuestras ofensas"*. Jesús se refirió con frecuencia al antiguo modelo de relaciones con Dios, bien sea para denunciar la imposible recuperación de la alianza sinaítica en sus expresiones actuales de religiosidad (propuestas y vividas por los escribas y los fariseos) y de culto (especialmente el del templo), bien para anunciar y realizar la institución de una nueva alianza (en la última cena con los discípulos).

Resulta entonces originalísimo el anuncio que Jesús hace de Dios: él es un Padre (más aún, un Abbá) misericordioso; y la relación con él engendra confianza y esperanza respecto a la existencia propia, aunque marcada por la infidelidad y el pecado (cf Lc 6,35-38; 15,11-32). Desarrollando una enseñanza concreta de Jesús, el NT pone constantemente en evidencia el hecho de que Dios es el "primero" en perdonar (en Cristo) y en "reconciliar" consigo al mundo (cf 2Cor 5,18-21; Rom 5,5-11; Col 1,18-23; Ef 2,4-18).

El nuevo éxodo consiste ante todo en la liberación del pecado; pero alcanzará su experiencia suprema al final de los tiempos, en los cielos nuevos y la tierra nueva, cuando Dios sea todo en todos (cf el mensaje del Apocalipsis). Y la nueva alianza, que tendrá su cumplimiento en los cielos (cf de nuevo Ap 19-22), se celebra ya en esta tierra a través de los encuentros de Cristo esposo con los hombres, que se convierten al reino de Dios y forman la Iglesia (cf Mc 2,18-20; 2Cor 11,1-4; Ef 5,25-32).

Jesús ordena a los discípulos que se dirijan a Dios, Abbá misericordioso, con infinita confianza, para pedirle perdón por sus propias infidelidades. De esta manera queda dibujado —en la oración del *Padrenuestro*— el rostro de aquel Dios que se reveló como liberador y compañero de una experiencia de intimidad (de alianza esponsal y paternal) con el hombre.

3. EL DIOS DEL "DESIERTO". Desde el tiempo de las peregrinaciones de Israel en el desierto de Sinaí, las experiencias religiosas de prueba de la fidelidad a Yhwh marcan con frecuencia el camino del pueblo de Dios. El "desierto" no es sólo un lugar y un tiempo, sino también una especie de cita con Dios por parte de Israel. Los términos bíblicos que evocan el desierto son más "teológicos" que geográficos; en efecto, se habla de Masá (tentación, prueba, verificación) y de Meribá (contestación, rebelión, protesta). ¡Es el Dios-que-tienta a su pueblo y al hombre! Tal es el rostro que a menudo se señala y se manifiesta en la revelación bíblica: uno de los capítulos más misteriosos y apasionantes de la teología hebreo-cristiana sobre el Yhwh del AT y sobre el Abbá del NT. Indiquemos algunos de sus rasgos:

a) *El Dios de Masá y Meribá.* También en este caso la autorrevelación divina tiene su tarjeta de presentación en el signo de una *tôrah,* de una orientación fundamental de vida para el pueblo de Dios. Los sucesos de Masá y de Meribá se registran con frecuencia —y se repiten— en los cinco primeros libros de la Biblia (véanse las secciones de Éx 15,22-18,27; Núm 11-14; 20-25; Dt 1,6-4,8; etc.).

Interesa subrayar la frecuencia con que los antiguos redactores de aquellas páginas resumieron los episodios del desierto con la expresión: "Dios... tentó a Israel" (cf Éx 15,25; 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4). Ciertamente, la Biblia dice a veces que también Israel rebelándose "tentó a Dios" (cf Éx 17,2.7; Núm 14,2); pero no cabe duda de que la primera fórmula es mucho más misteriosa. La prueba

de ello es que en algunos casos, en vez del sujeto divino que tienta (como en el episodio de David y del censo que había ordenado: cf 2Sam 24,1), se procura sustituirlo por Satanás, más fácilmente "comprensible" como tentador del hombre (cf 1Crón 21,1: ¡no es Yhwh, sino Satanás el que tentó a David!).

La tentación por parte de Dios no se la ahorró ni siquiera a Abrahán (cf Gén 22,1). Y aquí precisamente es donde hay que buscar un probable significado de esta automanifestación de Dios: es él quien "llama" al desierto; es él mismo —el que hizo salir a Israel de Egipto (cf Éx 20,2)— el que le hace atravesar también el desierto "para" tentar a su pueblo: así Dt 8,2-5. El Dios-que-tienta es el Señor de la historia; ¡y en el tiempo de la tentación se revela con un solo rostro y un nombre!

b) *El que tienta a su pueblo.* La revelación divina de sí mismo como "tentador" sigue siendo registrada y profundizada por los profetas: 1) la confrontación con el baalismo de Canaán (y las frecuentes caídas en la infidelidad a Dios) se desarrolla en el libro de los ↗ Jueces con episodios en los que Yhwh tentaba de este modo a su pueblo (cf Jue 2,22; 3,1.4); 2) también la sumisión de Ezequías frente al poder de Babilonia es transcrita por el libro de las Crónicas como una tentación por parte de Dios (cf 2Crón 32,31).

La nueva gran página histórica de "desierto", que los profetas interpretan como "vocación" por parte de Dios, es la del destierro. Dios se ha revelado nuevamente, no ya sólo como "roca" en el tiempo del nomadismo y de la diáspora (↗ *supra,* III, 1a), sino también como aquel que somete a prueba a su pueblo. A través de los profetas del destierro y de después del destierro, Israel aprende a buscar a un Dios más grande y misterioso que el que de vez en cuando se asignaba en su religiosidad y en su teología. Yhwh es un Dios que provoca "porqués", que quedan mucho tiempo sin respuesta, moviendo así a purificar la capacidad y la confianza superficiales respecto a él. Véanse algunas páginas maravillosas en los profetas: cf Lam; Is 58,1-3 (y 59,1-2); Hab 1,2-4.12-17; Mal 1,2-5; 2,17-3,5; 3,13-18; etc.

c) *Dios está más allá de toda experiencia y teología.* El estilo misterioso de Dios vuelve a presentarse como experiencia y como interrogante en la palabra divina dirigida a los hombres como "sabiduría": ninguna formulación (teológica), ninguna síntesis de su misterio es jamás adecuada para explicar sus sorpresas desconcertantes en la historia y en la vida de los hombres. Éste parece ser el significado profundo de dos grandes libros sapienciales: ↗ Job y ↗ Qohélet. Dios está siempre más allá; el encuentro con él no repite nunca modelos precedentes; es menester aceptar siempre a un viviente continuamente original, que invita a un profundo sentimiento de humildad y de creaturalidad.

Son numerosos los ↗ salmos que traducen en plegaria la experiencia del desierto, bien sea comunitaria o bien personal: las súplicas de los enfermos (cf Sal 6; 22; 31; 41; etc., que aparecen más tarde en los evangelios para interpretar la pasión de Jesús); las invocaciones de los desterrados (cf Sal 42-43; 102), de los acusados falsamente (cf Sal 7; 26; 35; 109), de los oprimidos (cf Sal 55; 57; 59; 69; etcétera). Como se deduce de estas plegarias, Dios es el único que salva. El desierto de la prueba afina la fe en Dios; el rostro divino, tan misterioso en determinados momentos, sigue siendo, sin embargo, aquel que busca el orante, como el único que puede confortar y sostener su existencia.

d) *"Abbá, no nos dejes caer en la tentación".* Los evangelios se refieren al Dios del desierto y de la tentación a partir de la experiencia de Jesús. Hay páginas del NT que mantienen en este sentido un significado inagotable: "El Espíritu llevó a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo" (Mt 4,1). Y también: "Jesús... fue probado en todo a semejanza nuestra..." (Heb 4,15). El significado de aquellas pruebas del desierto, lo mismo que las que Jesús sufrió durante su vida pública (cuando la causa inmediata son los hombres que le rodean: cf Mt 16,1-4; 19,1-9; 22,15-22; 22,34-40), es siempre el de alejarse del proyecto de su Padre respecto a la misión de salvación que ha de realizar. Y es en Getsemaní (cf Mc 14,32-42) donde Jesús pronuncia el último sí de total adhesión a la voluntad de Dios, al que invoca según lo recuerda Marcos como a su Abbá (14,36).

Aquí precisamente radica uno de los aspectos totalmente nuevos e inimaginables que Jesús revela sobre el significado de la experiencia de desierto-tentación: el rostro y el nombre de Dios que "llama" al desierto, más aún, que "induce (hace entrar) en la tentación", es el rostro y el nombre paternal del Abbá. ¿Por qué? Para tomar conciencia de la propia fragilidad y recurrir a él para ser liberados del maligno. Ésta es la actitud que se le sugiere al discípulo en la penúltima petición del *Padrenuestro,* la oración en que Jesús resume las experiencias fundamentales de encuentro entre el Abbá que está en los cielos y los que acogen su mensaje sobre Dios (cf Mt 6,13).

4. EL DIOS REY Y SEÑOR DE LA HISTORIA. La tipología del ↗ "reino" de Dios, entendido como su iniciativa única sobre la historia humana y sobre el cosmos, llena toda la Biblia desde las primeras páginas hasta el Apocalipsis. El Dios vivo y presente se ha revelado constantemente como Señor, hasta el punto de que Israel asignó de buen grado al misterioso nombre divino de Yhwh, como su traducción más adecuada, los nombres de *Adônay* (en hebreo) y de *Kýrios* (en griego), que indican precisamente el sentido de señorío.

a) *Iniciativa de Dios en escoger y en llamar.* Las primeras páginas de la Biblia se abren con el Dios creador, y por consiguiente Señor del universo. Pero en el orden de la revelación y de la experiencia, la "primeridad" de Dios es captada por Israel a través de otras muchas páginas. Lejana en el tiempo —aunque siempre nueva y actual— está para el pueblo de Dios la experiencia de la ↗ elección y de la vocación: ¡todo comienza por esa iniciativa de Dios! Y cuando Dios llama, "da un nombre" y un sentido a la existencia del hombre. Véanse páginas como las de Gén 16,11; 17,5.15; 32,29; etc. El Deuteronomio recoge estas líneas de reflexión teológica (cf Dt 4,32-39; 7,6-10).

Otra de las sorpresas vividas por Israel desde los años más remotos —y fijada por escrito de múltiples maneras teológicas— es la de haber encontrado en su Dios a un combatiente y a un guerrillero; solo y por sí mismo, Yhwh vence en batalla y guía a su pueblo (las "guerras de Yhwh"): cf Éx 14,1-15,21; 17,8-16; Núm 22-24; Dt 20,2-4; etc.

Esta iniciativa regia de Dios se traduce teológicamente con diversos recursos literarios por el último autor (el "sacerdotal") del Pentateuco; los acontecimientos históricos son anunciados y descritos antecedentemente por Dios (cf Gén 1; Éx 6,2-12; 7,1-13; 9,8-12); cuando el Señor manda algo, el hombre no tiene nada que objetar ni que responder con palabras, sino que ha de ejecutar sus órdenes (cf Gén 17; Éx 7,6-7; 16,4-16).

b) *Yhwh, Señor de la historia.* En el segundo modelo fundamental de palabra divina, la profecía, se encuentran numerosos textos de revelación y de interpretación profética sobre el señorío divino.

Un acontecimiento decisivo en orden a la experiencia del rostro soberano de Dios es en primer lugar la elección de la "casa de David" como signo del reinado divino sobre el pueblo de Dios. La profecía de Natán a ↗ David se mostrará cargada de mensaje teológico: de esta manera Yhwh tomaba en sus manos la historia de los descendientes de los patriarcas. Los textos proféticos interpretativos se van redactando sucesivamente, con diferentes acentos, hasta abrirse cada vez más a unas perspectivas mesiánicas: cf 2Sam 7; 1Crón 17; Sal 2; 72; 89; 110; etc.

Una página igualmente densa de contenido sobre el estilo misterioso de Dios, Señor único de la historia, es la de ↗ Elías en el monte Horeb (cf 1Re 19,1-18): el profeta comprende más tarde —después de haber pasado Yhwh (viéndolo "de espaldas")— que Dios conduce la historia de una manera muy distinta de como él la concebía. Precisamente por eso la historia continúa, aunque los hombres pasen. El mismo Elías será sustituido por Eliseo.

Los profetas de la realeza divina son sobre todo Amós (el Señor es como un león que ruge), Miqueas (el Señor juzga a Samaría y a Jerusalén), Isaías (el Señor reina y su "gloria" llena toda la tierra). Cada uno de ellos requeriría un examen atento y una intensa mirada de fe ante el densísimo mensaje que transmiten. El más rico de todos ellos es probablemente Isaías (a través del desarrollo de su "escuela"): el libro del Emanuel (Is 6,12), las imágenes vibrantes sobre la iniciativa real de Dios (como la del alfarero: cf Is 29,15-16), su presentación de Dios como del Señor a cuyo servicio hemos de ponernos con la actitud del siervo descrito en la segunda parte de Isaías (cf Is 42,1-4; 49,1-5; 50,4-9; 52,13-53,12).

En orden a la revelación de la realeza divina ocupa una función singular la "profecía" de tipo apocalíptico: Yhwh reasumirá la historia humana y cósmica, poniendo de manifiesto su profundo sentido y el proyecto con que la conducía. Quedará finalmente claro a los ojos de todos sus fieles el orden de Dios, por encima del desorden y de la perversidad de los hombres (cf Is 24-27; Ez 38-39; Daniel).

c) *El que escudriña y juzga el corazón humano.* Los escritos de género sapiencial, interesados por la autorrevelación de la realeza y de la primacía de Dios, presentan el rostro divino como el único que sondea, discierne y juzga a los hombres, separando a los rectos de los impíos. A diferencia de todo lo que consiguen hacer los jueces humanos, Dios atribuye con absoluta imparcialidad los méritos y responsabilidades, retribuyendo a cada uno según sus obras (cf Sab 2-5; Si 17,13-19; Sal 49; 73).

Como sucedía ya con la tipología divina de la misericordia (cf Éx 34,6-7), también para la de la realeza aparece con frecuencia en el AT y en el NT —especialmente en los textos de reflexión sapiencial— una fórmula que suena más o menos como una definición de Dios: ¡Dios es el que escudriña los pensamientos humanos! No hay nada que escape a su mirada, nada que sea impenetrable a sus ojos; ni siquiera lo más recóndito (y que según la simbología hebrea se proyecta y se vive en los "riñones": las pasiones, los deseos humanos más profundos y casi inconscientes). Pues bien, Yhwh "sondea y prueba los corazones (=las intenciones) y los riñones (=las aspiraciones)" de los hombres. Esta fórmula aparece de

forma idéntica —o parcialmente modificada—ya en Jer 11,20; 12,2-3; 17,10; 20,12; 1Re 8,38-40; Dan 13,42-44. Pero véase además en Job 7,17-18; Sab 1,6; Sal 17,3; 26,2; 33,13-15; 139,23 (cf Ap 2,23).

Dios es Señor de la historia humana y del cosmos. La última sección del libro del Sirácida exalta la manifestación de la iniciativa divina en la creación y en la historia de Israel a través de su "gloria" (cf Si 42,15-50,21).

Además son numerosas las composiciones salmódicas que traducen en plegaria la celebración de la realeza divina en sus múltiples expresiones (cf Sal 47; 93; 94; etc.), o bien profesan su presencia y providencia al lado del hombre (cf Sal 139).

d) *"Abbá, venga a nosotros tu reino".* La palabra divina, que se ha hecho "evangelio" por medio del Verbo encarnado, revela finalmente ulteriores connotaciones del rostro soberano de Dios. A las gentes de Galilea Jesús les pidió sobre todo la conversión a la iniciativa soberana de Dios, ya a punto de realizarse, como primer paso para comprender luego las demás novedades sorprendentes de su mensaje sobre Dios y sobre el hombre (cf Mc 1,14-15). En la vida y en la "teología" de sus destinatarios encuentra Jesús una "religiosidad" que no deja ya ningún sitio a la primacía divina; denuncia una relación con Dios animada ahora más por una mentalidad de contrato y de derechos adquiridos que por el agradecimiento por todo lo que él concedía gratuitamente con su misericordia, con su providencia y con sus intervenciones en la historia (cf Lc 11,37-54; 18,9-14; etc.).

A los que daban el paso de la conversión al reino de Dios y le seguían, Jesús les proponía una espiritualidad de obediencia y de servicio total a Dios, el Padre: sin pretensión alguna de ser recompensados según una contabilidad de méritos presente en el mundo judío de la época; contentos de trabajar por el Señor y de estar a su servicio. Véanse sobre todo ciertas "parábolas" (que constituían la fórmula predilecta de Jesús para revelar a las gentes los misterios de su Padre): los obreros de la viña (Mt 19,30-20,16); siempre dispuestos y fieles y al servicio del Señor (Lc 12,35-48); simplemente siervos (Lc 17,7-10); siervos que hacen rendir a los dones recibidos en interés exclusivo de su Señor (cf Lc 19,11-28).

De esta manera había vivido el mismo Jesús en la obediencia y en el servicio a Dios, el Abbá (cf Mt 11,25-26; 26,36-46; Jn 5,19-20; 17,4). Y en la / oración con que resume para sus discípulos las actitudes fundamentales que hay que vivir en la relación con Dios, Jesús les invita a pedir que venga su reino, es decir (como lo desarrolla Mateo respecto a Lucas), que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo (cf Mt 6,10).

BIBL.: AA.VV., *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse,* Elle Di Ci, Leumann-Turín 1980; AA.VV., *"Quaerere Deum" (Atti della XXV Settimana Biblica dell'A.B.I.),* Paidea, Brescia 1980; AA.VV., *Mysterium Salutis* (a cargo de J. Feiner y M. Loehrer) II, Madrid 1977[2] (especialmente las aportaciones de A. Deissler y J. Pfammatter); ASENSIO F., *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo,* CSIC, Madrid 1968; BESNARD A.M., *Le mystère du Nom,* Du Cerf, París 1962; BONNARD P.E., *Le Second Isaïe. Son disciple et ses éditeurs. Is 40-66,* Gabalda, París 1972; CAZELLES H., *Réligion d'Israel,* en "DBS" X (1981) 240-277; DEISSLER A., *L'annuncio dell'Antico Testamento,* Paideia, Brescia 1980; DEISSLER A., SCHNACKENBURG R., *Dios,* en *Diccionario de Teología Bíblica* (ed. J.B. Bauer), Barcelona 1967, 273-295; DUBARLE A.M., *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture,* Du Cerf, París 1976; FOERSTER W., QUELL G., *kýrios,* en *GLNT* V, 1969, 1341-1498; GUILLET J., *Dios,* en *Vocabulario de Teología Bíblica* (a cargo de X. Léon-Dufour), Barcelona 1980, 241-250; IERSEL B. VAN, *El Dios de los padres,* Verbo Divino, Estella 1970; IMSCHOOT P. VAN, *Teología del Antiguo*

Testamento (Dios), Madrid 1969; JACOB E., *Le Dieu Vivant,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971; JEREMIAS J., *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1983²; JENNI E., *Yahwe,* en *DTMAT* I, 967-975; KLEINKNECHT H., QUELL G., STAUFFER E., *theós,* en *GLNT* IV, 1968, 317-464; RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux,* Du Cerf, París 1963; RINGGREEN H., *Ab,* en *Grande Lessico dell'Antico Testamento* I, Paideia, Brescia, 5-40; SCHMIDT, *'El,* en *DTMAT* I, 228-237; ID, *'Elohim* en ib, 242-262; SCHNEIDER J., *Theós,* en *DCBNT,* 487-499; SCHRENK G., QUELL G., *patḗr,* en *GLNT* IX, 1974, 1111-1306; WESTERMANN C., *Teologia dell'Antico Testamento,* Paideia, Brescia 1983.

A. Marangon

E

EFESIOS (Carta a los)

SUMARIO: I. *Una carta pseudónima:* 1. La cuestión de los destinatarios; 2. La relación con Colosenses; 3. La técnica literaria; 4. El pensamiento teológico. II. *La situación histórico-eclesial.* III. *La respuesta de la carta:* 1. El tema de la Iglesia; 2. El tema de la vida cristiana. IV. *Estructura.*

Entre los escritos más densos del NT, Ef ha sido comparada muchas veces con Rom, al menos para decir que, entre las cartas deuteropaulinas (o, en la hipótesis de la autenticidad, entre las cartas de la cautividad), Ef ocupa el mismo lugar que tiene Rom entre las grandes cartas de / Pablo, sobre todo por la grandiosidad de su síntesis teológica, además de por su fuerza expositiva. Al situar en su mismo centro ideal el tema de la Iglesia, la carta se presenta a la comunidad cristiana de todos los tiempos como una invitación autorizada y urgente para ir siempre más allá de la sociología eclesiástica superficial y para preocuparse de apoyar siempre la praxis de la Iglesia en la realidad mistérica de su ser.

I. UNA CARTA PSEUDÓNIMA. 1. LA CUESTIÓN DE LOS DESTINATARIOS. Efesios presenta desde el principio una interesante dificultad textual: en 1,1 el nombre del lugar de destino, "en Éfeso", que figura en algunas versiones, no pertenece probablemente al texto original. Falta realmente en el papiro más antiguo que contiene el epistolario paulino (el P^{46}, en torno al año 200) y en los grandes códices BS, además de en Orígenes y en Basilio. Hay que recordar además que Marción entendía la carta como dirigida a "los laodicenses" (cf Tertuliano, *Adv. Marc.* 5,17). Esta última hipótesis (cf Col 4,16) merece ser tenida en consideración. Efectivamente, por una parte no es verosímil la suposición de un espacio vacío que hubiera que llenar en cada ocasión con un nombre distinto de ciudad (= carta circular; cf H. Schlier), bien porque no se conoce entre las cartas de la antigüedad ningún caso de este género, bien porque en el mismo NT otros casos de cartas dirigidas a varias comunidades contienen una declaración expresa de este hecho (cf Gál 1,2; 1Pe 1,1). Por otra parte, impresiona en Ef el tono gris y desprendido que se advierte en relación con los destinatarios: no se les interpela nunca, los saludos finales son totalmente impersonales, no se tratan cuestiones concretas de su vida comunitaria; más aún, parece como si el autor no hubiera estado nunca en contacto directo con ellos (cf 1,15; 3,2-4; 4,21); pues bien, por todo esto es inconcebible que la haya escrito el propio Pablo, si se tiene en cuenta que su estancia en Éfeso había durado nada menos que dos años (cf He 19,10).

2. LA RELACIÓN CON COLOSEN-

SES. Un problema muy especial que afecta también a Ef es su relación con Col (cf los estudios de E. Percy y de C.L. Mitton). Un atento examen comparativo revela que la primera no sólo conoce a la segunda, sino que la utiliza a veces verbalmente: hay algunos pasajes paralelos casi al pie de la letra (cf Ef 6,21-22 = Col 4,7-8; Ef 5,19-20 = Col 3,16-17); otras veces se verifica un fenómeno de fusión, por el que varios pasajes de Col confluyen en un solo pasaje de Ef (cf Col 1,14.20 con Ef 1,7; Col 4,3 y 1,26 con Ef 3,4); hay además claras afinidades de pensamiento (como el tema de Cristo, "cabeza" de la Iglesia; cf Col 1,18 con Ef 1,22-23; el de la "paz" firmada mediante la sangre de Cristo; cf Col 1,20 con Ef 2,14-15), pero unidas a ciertos deslizamientos temáticos (p.ej., el concepto de "cuerpo" en Col 1,18 y 2,19 revela también un probable origen cosmológico, mientras que en Ef sólo tiene un valor eclesiológico). Este hecho nos invita a concluir que, sea o no auténtica la carta a Col, la de Ef ciertamente no lo es. En efecto, si no lo es Col, tampoco lo es evidentemente Ef, que depende de ella; pero si Col fuese auténtica, entonces la situación de Ef se explicaría mejor como una adaptación de la misma por parte de un (lejano) discípulo, ya que la hipótesis de un secretario "es demasiado vaga y demasiado poco fundada en hechos históricos o literarios concretos" (M. Barth, 41).

3. LA TÉCNICA LITERARIA. También la técnica literaria atestigua en favor de una mano distinta de la del apóstol. En cuanto al vocabulario, encontramos unas 50 palabras únicas en el *corpus* paulino (como *epouránios,* "celestial"; *diábolos,* "diablo"); otras son propias del vocabulario de los escritos más tardíos del NT (como *diánoia,* "pensamiento"; *apátē,* "engaño"); el sustantivo *dikaiosýnē,* "justicia", sólo se usa en sentido moral (5,9; 6,14; quizá también en 4,24). Pero es sobre todo el estilo el que se diferencia de las cartas genuinas de Pablo: por una cierta acumulación pleonástica de sinónimos (cf 1,15-18), por la longitud de las frases de construcción redundante (cf 1,3-14; 1,15-23), por la frecuencia de repeticiones (cf 1,19; 2,7), de genitivos nominales (cf 1,5.6.7; 2,2.3.14.15), de complementos preposicionales (cf 1,5; 4,12) y por un cierto estilo epistolar muy peculiar, que ha hecho pensar a algunos que el escrito es en realidad un pequeño tratado o una homilía, que no tiene más que un marco externo en forma de carta.

4. EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO. Especialmente es el pensamiento teológico el que hace más evidente la originalidad de la carta. Se pueden señalar cuatro sectores:

1) La teología de la justificación prescinde ya de toda polémica contra las obras (más aún, en 2,10 surge la nueva locución "obras buenas", que será común a continuación en las cartas pastorales), y la ↗ "justicia" queda reducida de acontecimiento escatológico puramente gratuito a simple virtud moral, añadida además a otras en serie (cf 4,24; 5,9; 6,14); en cuanto a la ley, ya no está vinculada a los conceptos de carne y de pecado, sino que sólo aparece una vez (en 2,15) como factor de separación antiecuménica entre judíos y paganos.

2) La cristología recoge una función cósmica, ya atribuida a Cristo en Col, e insiste en él como "cabeza" de una forma totalmente nueva respecto a las grandes cartas paulinas; además, el tema del ↗ "misterio de Cristo" (que en 1Cor 2,1-10 se refería a la cruz) ahora más bien, en 3,4 (siguiendo a Col 1,26), se refiere a la unión ecuménica de judíos y paga-

nos, según un esquema de revelación que es pospaulino (cf Rom 16,25s; 1Tim 3,16; Tit 1,2-3; 1Pe 1,20).

3) La tensión escatológica ha remitido bastante y la esperanza en la parusía pasa a segunda línea; la resurrección del cristiano ya ha tenido lugar con Jesucristo (cf 2,5-6 con Rom 6,5) y los conceptos de "pléroma" y de "crecimiento" subrayan más el aspecto espacial-vertical de la salvación que el cronológico-horizontal; más que al Señor que ha de venir, se mira al Señor como cabeza actual del cosmos y de la Iglesia (cf 4,10).

4) La mayor novedad temática de la carta se aprecia en el terreno eclesiológico; ahora el término *ekklēsía* no significa ya una comunidad local concreta (como en Pablo e incluso en Col 4,15.16), sino que cualifica solamente a la totalidad de los cristianos considerados unitariamente como una sola gran comunidad; además, la terminología "cabeza-cuerpo" y "cabeza-Iglesia" manifiesta más la distinción entre Cristo y los cristianos, que, por otra parte, se explicita en el nuevo tema metafórico de la relación esposo-esposa (5,22-23); finalmente, el concepto de "fundamento" (que en 1Cor 3,11 aclaraba una función de Cristo) se aplica ahora a los "apóstoles y profetas" (2,20), cuya función ministerial continúa en el tiempo por obra de los "evangelistas, pastores y maestros" (4,11).

En sustancia, para el autor de Ef la figura de Pablo pertenece ya al pasado (cf 3,1-2), pero le reconoce un prestigio tan grande que le convierte en el maestro y el inspirador de una nueva situación histórica.

II. LA SITUACIÓN HISTÓRICO-ECLESIAL. Se pueden hacer dos observaciones preliminares. Ante todo, se nota que el autor procede del judaísmo (más concretamente, del judaísmo helenista), mientras que los destinatarios vienen del paganismo: lo demuestra la frecuente distinción en este sentido entre "nosotros" y "vosotros" (1,12-13; 2,1.3.11.13.17. 22; 3,1; cf también 4,17-20; 5,8a); esto explica igualmente el modo discreto de utilizar el AT (citado sin fórmulas de introducción). Además, Ef prescinde de todo tono polémico (dado que 4,14 es demasiado vago); tampoco hay un interés antiherético, como en la cercana carta a los ↗ Colosenses, y no aparecen adversarios externos a la comunidad cristiana. Esto no significa, sin embargo, que Ef haya sido escrita en una especie de tierra de nadie y que sea una empresa desesperada intentar señalar sus circunstancias (así la *Introducción al NT* de Wikenhauser-Schmid).

La situación eclesial de los destinatarios (= alguna Iglesia del Asia Menor) puede deducirse de la exposición de los temas predilectos del autor (cf los estudios de K.M. Fischner, de H. Merklein y el comentario de R. Schnackenburg). Podríamos decir sintéticamente que la intención de la carta es recordar a los destinatarios la típica novedad de la vida cristiana que han abrazado. Esto se realiza en un doble nivel, según las dos dimensiones del "hombre nuevo", que en 2,15 tiene un valor cristológico-comunitario (= Cristo = Iglesia, en cuanto compuesta de judíos y de paganos), mientras que en 4,24 tiene un valor soteriológico-individual (= el bautizado).

Así pues, en primer lugar el autor intenta salvaguardar en términos estrictamente ecuménicos la *unidad* eclesial (Ef 4,3.13 son los únicos textos del NT en que aparece esta palabra). El peligro concreto era el de una separación entre el componente de origen pagano y el de origen judío, con el riesgo de una prevaricación del primero sobre el segundo (= indicio de una época tardía: a finales del

siglo I); para ello el autor recuerda a los paganos cristianos toda la dignidad histórico-salvífica de Israel, al que ellos han sido asociados (cf 2,11-22: continúa el tema paulino de Rom 11,13-24), pero de manera que formen un "tertium genus" llamado a la paz (cf 2,14; 4,3). Un tema subsidiario es el de la unidad con los pastores; en efecto, éstos, en ausencia de los apóstoles, que seguirán siendo siempre el "fundamento" (2,20; cf 3,5), garantizan la identidad eclesial y son expresión de los nuevos ministerios que favorecen su crecimiento (cf 4,11).

En segundo lugar, es la vida cristiana de cada día la que debe estar a la altura de todo lo que ya ha sido realizado por el ↗ bautismo (cf 1,13; 4,22-24.30). El lugar que se le da a la parénesis —¡la mitad de la carta!— intenta precisamente impedir la recaída en una "alienación de la vida de Dios" (4,17-29). Evidentemente, los destinatarios corrían el riesgo nada teórico de olvidarse de la originalidad cristiana incluso en el plano de la vida ética, tanto individual como de relación con los demás (especialmente en el matrimonio: cf 5,22-33).

III. LA RESPUESTA DE LA CARTA. Señalemos de antemano que el discurrir del autor es de carácter profundamente sereno, como si se tratara de contemplar y de celebrar una realidad mistérica, de la que sabe y confiesa con gozo que forma él mismo parte, intentando involucrar a sus destinatarios en sus mismas certezas y en sus mismos sentimientos. Intentemos a continuación seguir los dos momentos de la exposición, en conformidad con los dos niveles de la situación de los destinatarios.

1. EL TEMA DE LA ↗ IGLESIA. Se expone en una cuádruple escala:

a) *La proyección en la voluntad de Dios.* Ya el prólogo de la carta (la *eulogh*í*a:* 1,3-14) piensa en una especie de anticipación de la comunidad eclesial en una voluntad salvífica de Dios que es anterior a la misma fundación del mundo (cf 1,3.4.5.11s). Hay que advertir que el concepto de predestinación aquí presente no es técnico (le falta el aspecto negativo de la perdición), sino que expresa únicamente la constatación de la participación actual y efectiva de los cristianos en la gracia de la elección. El plural tantas veces repetido ("nos-nosotros") hace ver hasta qué punto el autor de Ef piensa en términos comunitarios: Dios ha proyectado desde siempre un conjunto de redimidos. La Iglesia, además, es la depositaria de la revelación de un "misterio" que concierne a un proyecto divino más amplio sobre el mundo entero: el de "recapitular todas las cosas en Cristo" (1,10). Este conocimiento forma parte de la sabiduría cristiana (cf 1,8-9), que por eso mismo sabe juzgar oportunamente de las realidades cósmicas, no sólo en cuanto que las relativiza, sino sobre todo en cuanto que las ve secretamente orientadas hacia una meta crística; y esto le confiere además al cristiano una visión no temerosa, sino positiva y optimista en sus relaciones con el mundo, puesto que sabe que éste no es autónomo ni tirano, sino desautorizado de su cualidad de "potencia", desacralizado, sometido e incluso en tensión hacia el único señorío de Cristo. Y el autor de la carta dobla sus rodillas ante el Padre (cf 3,14), ya que sólo él ha creado todas las cosas (3,9) y sólo de él recibe su existencia y su fuerza cada uno de los grupos (3,15: *patriá* en griego no significa "paternidad", sino "tronco, familia, estirpe, linaje") de las potencias tanto celestiales como terrenales (esto es, de todo tipo). Sobre todo, debe ser toda la comunidad cristiana la que dé este testimonio (cf 3,10s): es el único texto en todo el NT en que

la *ekklēsía* se convierte, en conjunto, en sujeto de una proclamación, que tiene por otra parte una dimensión universal). Y es a este Dios al que se dirige imperiosa, humilde y gozosa la doxología de todos los cristianos "en la Iglesia y en Cristo Jesús" (3,21): es como un canto coral que sube desde toda la comunidad cristiana hacia aquel que es "padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos" (4,6: la fórmula es probablemente de origen o al menos de resonancia filosófica griega, en donde encerraba una referencia cosmológica) [↗ Cosmos].

b) *La dimensión cristológica.* La cristología de Ef parte no de una reflexión sobre la Iglesia, sino de una meditación sobre las relaciones de Cristo con el panorama más vasto de las realidades cósmicas (cf 1,9-10.20-22a). Sus relaciones con la realidad eclesial serán tan sólo una especificación, aunque especialmente privilegiada, de sus relaciones cósmicas (cf 1,22b-23). Efectivamente, el lector de este escrito empieza descubriendo que el primordial "misterio de la voluntad de Dios" es el de "recapitular todas las cosas en Cristo" (1,10), es decir, el de dar un administrador, un responsable a la plenitud de los tiempos nuevos que han colmado ya los de las antiguas esperanzas (cf un significado análogo apocalíptico de "misterio" en Qumrán: 1QpHab 7,2.13-14; 1QS 11,17-19). Nos vemos así enfrentados con la figura gigantesca de Cristo *pantokrátōr* (cf 1,20s.22a). Esta concepción cristológica ofrece al cristiano una clave hermenéutica del mundo capaz de no restringir el señorío de Cristo solamente a la Iglesia; en efecto, Cristo es más grande que la Iglesia, la cual no puede pretender encerrarlo todo en sus propios límites; esto significaría para ella identificarse con el mundo, que es más bien el teatro entero del dominio de Cristo. Sin embargo, no es el cosmos, sino solamente la Iglesia la que es llamada "cuerpo" suyo (1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30), es decir, lugar de su pertenencia especialísima; más aún, un conjunto viviente que recibe de él no sólo un sentido y una orientación (como el mundo), sino incluso la existencia, la subsistencia, la identidad misma (cf 4,15-16). Es muy elocuente sobre todo el texto 1,22b-23 (que presentamos aquí en una versión particular): Dios "lo entregó en calidad de cabeza sobre todas las cosas a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud suya que llena por completo todas las cosas". El mundo y la Iglesia forman dos círculos concéntricos, sometidos al mismo señorío de Cristo; pero sólo la Iglesia es el pléroma de Cristo, es decir, el ámbito plenamente lleno de su presencia, de su gracia y de sus dones (cf 3,19; 4,10.13; 5,18), con el que guarda una relación que no es sólo de trascendencia, sino de inmanencia. Esta relación tan especial se pone también de manifiesto mediante el lenguaje nupcial (cf 5,25.27), que representa una recuperación de la antigua simbología profética de Oseas. Pero aquí la personificación de la Iglesia no tiene que entenderse en el sentido gnóstico de una preexistencia de la misma en forma de sizigía o de pareja arquetípica de Cristo; efectivamente, en 5,2 la Iglesia no es más que el conjunto personalista e histórico de "vosotros" y "nosotros". Esto significa que la Iglesia no está de forma autónoma en el origen de la redención, sino que es el simple resultado de la salvación de los cristianos (cf 2,4-5); en el origen de todo el acontecimiento salvífico está solamente el amor de Dios en Jesucristo a todos los que estaban muertos por sus propios pecados (cf 2,1) [↗ Jesucristo].

c) *La estructuración interna.* Este aspecto particular de la eclesio-

logía de Ef aparece en primer lugar en la imagen del "templo santo" (2,22), que va creciendo "sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas" (estos últimos son probablemente personas espirituales de la Iglesia primitiva: cf 1Cor 12,28); al mismo Pablo se le reconoce un ministerio totalmente singular (cf 3,2s). Pero la sección epistolar más importante en este sentido es 4,7-16, que ofrece tres elementos en el mensaje. En primer lugar se observará que Cristo es el punto de partida (cf vv. 7s.10.11.16) y al mismo tiempo la meta de tensión de toda la vida de la Iglesia y de su ministerialidad (cf vv. 13.15). En segundo lugar, el autor menciona algunos ministerios específicos: "Él a unos constituyó apóstoles; a otros, profetas; a unos evangelistas, a otros pastores y maestros" (4,11). Aunque se distingue de otras listas análogas del epistolario paulino (cf 1Cor 12,28; Rom 12,6-8), las funciones que aquí se designan constituyen los ministerios fundamentales, de base, en torno a los cuales se articula la comunidad; pero probablemente esta lista designa una sucesión histórica desde la edad de los apóstoles hasta la de los pastores, cuya actividad principal es la de "maestros" (cf la endíadis), más bien que no todo el espectro, que no es ni mucho menos completo, de ministerios actuales. En tercer lugar, sin embargo, se afirma aquí una ministerialidad de todos los miembros de la Iglesia (cf 4,7: "cada uno de nosotros hemos recibido..."); contra H. Schlier, y con R. Schnackenburg, ese "nosotros" tiene que entenderse en sentido comunitario y no sectorial, como se deduce tanto de la cita bíblica de 4,8 como de la locución no particularista de 4,10 ("para que se cumpliesen todas las cosas" o quizá "todos", en masculino). De manera que la tarea específica de los mismos ministerios fundamentales consiste en "hacer idóneos a los santos para cumplir el ministerio" (4,12; otras versiones no recogen estos matices); esta universalidad ministerial se afirma además en 4,13: "hasta que todos lleguemos...".

d) *La composición ecuménica.* La Iglesia es un "corpus mixtum", un cuerpo compuesto no tanto de santos y de pecadores, sino más bien de hombres que proceden de experiencias religiosas y de culturas diversas. Es un ejemplo actualizado de ecumenismo. El autor de la carta, en conformidad con su ambiente histórico, está pensando en los judíos y en los paganos que han llegado a confluir en la nueva realidad eclesial y que tienen que dar prueba dentro de ella de aquella unidad y de aquella paz que Cristo realizó en sí mismo. "Él es nuestra paz; el que de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad; anulando en su propio cuerpo la ley, sus mandamientos y decretos. Él ha formado de los dos, en su propia persona, una nueva humanidad, haciendo así la paz. Él hizo de los dos un solo cuerpo y los ha reconciliado con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad" (2,14-16). Puede apreciarse el procedimiento tan cargado y tan repetitivo de este texto: señal de que el tema impregna el ánimo del autor y le resulta especialmente querido. En Cristo, y por tanto en la Iglesia (probablemente el complemento "en un solo cuerpo" supone una dimensión tanto individual como social), quedan superadas todas las divisiones; el "hombre nuevo" (también aquí tanto en sentido individual-cristológico como social-eclesial) es un hombre de paz, que favorece y realiza no sólo la mutua coexistencia, sino una comunión recíproca, de forma que ahora "los unos y los otros" pueden presentarse "al Padre en un solo Espíritu" (2,18;

pero aquí el *pneûma* podría tener solamente un valor psicológico, como en Flp 1,27). La confluencia simultánea de las diversas ramas histórico-salvíficas forma parte del "misterio" divino revelado ahora a la Iglesia: "Este secreto consiste en que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (3,6). Destaca aquí la posición totalmente privilegiada de Israel, pueblo de Dios desde antiguo, al que se es incorporado ahora por gracia (cf 2,11.12): "los paganos de nacimiento... estabais en otro tiempo sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel"; 2,13.19: "Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino que sois ciudadanos de los consagrados y miembros de la familia de Dios"). Vuelve a percibirse la sugestiva imagen paulina del injerto contra la propia naturaleza (cf Rom 11,17-24); pero ahora se sugiere además que la Iglesia está más allá del solo Israel (cf los "hijos de la desobediencia" en 2,2; 5,6) y que los cristianos, aunque en continuidad con el plan divino de la salvación, forman algo nuevo, un "tertium genus".

2. EL TEMA DE LA VIDA CRISTIANA. Desde el punto de vista ético, este tema se inserta lógicamente en el anterior (cf también la estructura epistolar). Ante todo hay que señalar la óptica del autor sobre la antropología sobrenatural. Cuando dice que todos "éramos, por naturaleza, objeto de la ira divina" (2,3), está recordando el pasado precristiano y prebautismal (el complemento *phýsei*, "por naturaleza", no se relacionó con el pecado original hasta los tiempos de la controversia pelagiana, mientras que los padres griegos lo entendían solamente en el sentido de "verdaderamente, en realidad"). Pero la superación de esa condición se celebra ensalzando al "Dios rico en misericordia" (2,4) y la "excelsa riqueza de su gracia" (2,7). Y aquí es donde encaja la típica herencia paulina: "Habéis sido salvados gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra, es un don de Dios; no se debe a las obras, para que nadie se llene de vanidad" (2,8-9). La salvación consiste en una participación singular en el destino y en la misma identidad dinámica de Cristo; con él el cristiano "vive una vida nueva", "resucita", "está sentado en los cielos" (2,5.6) ya desde ahora. La ética que de aquí se deduce representa una clara superación de la condición pagana, que se describe como consistiendo en la obcecación de la mente, en el alejamiento de la vida de Dios, en la dureza del corazón (cf 4,17-18), y luego en el libertinaje de las costumbres (4,19; 5,3-5), en la mentira (4,25), en la ira (4,26s), en el robo (4,28), en la maledicencia (4,29); esta lista se da puramente a título de ejemplo. Las exigencias contrarias se presentan en cada ocasión con lenguajes diversos, aunque mutuamente complementarios.

Un primer módulo expresivo es el de "despojarse del hombre viejo" para "revestirse del hombre nuevo" (4,22.24); este texto es paralelo a Col 3,8-11, pero allí es más evidente la dimensión cristológica del hombre nuevo, mientras que lo que aquí prevalece es ante todo el aspecto moral (en Col: "Os habéis despojado del hombre viejo..., para revestiros del hombre nuevo"; aquí: "Debéis despojaros de vuestra vida pasada, del hombre viejo...; revestíos del hombre nuevo"). La vida cristiana se entiende como un proceso continuo de renovación, como un camino de compromiso que jamás falla en la actitud de conformación con el proyecto divino de un hombre "creado según Dios, en justicia y santidad verdadera" (4,24).

Otro módulo expresivo consiste en invitar a la imitación de Dios y de Jesucristo (4,31-5,2): esta imitación se especifica en lo que hay de más típico en el Dios cristiano, es decir, en aquel comportamiento de amor, que aquí se define abundantemente como benevolencia, misericordia, perdón (cf 4,32), como *agápē* y como entrega de sí mismo (5,2), de la misma manera que ya el prólogo celebraba igualmente a Jesús como "Hijo querido" por medio del derramamiento de su sangre (cf 1,6-7).

Un nuevo módulo expresivo recurre a la antítesis tinieblas-luz (5,6-14) para describir la existencia cristiana como una transición liberadora de la oscuridad a la luz y como camino bajo el resplandor del Señor. En particular 5,14 es probablemente un antiguo fragmento hímnico, que presenta una intimación y una promesa, en donde las tinieblas se relacionan solamente con un sueño simple e infructuoso (no pecaminoso); de todas formas parece evidente la existencia de un contexto bautismal.

El autor, además, se expresa en términos sapienciales (5,15-17), presentando el compromiso cristiano en el control vigilante de la propia conducta como un hecho de sabiduría, que sabe aprovecharse incluso de las malas circunstancias para leer en ellas la manifestación de la voluntad de Dios.

Finalmente, la vida cristiana se describe como un canto que sube del corazón (5,18-20) y que representa en su aspecto positivo la acción entusiasta del Espíritu (cf la "sobria ebrietas" de Filón de Alejandría) en oposición al desenfreno de una borrachera de vino; el canto se concreta en una incesante acción de gracias "a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo".

Una sección muy particular de la parénesis de Ef se refiere al código de los deberes familiares (5,21-6,9), que se abre con la invitación a "respetarse unos a otros por fidelidad a Cristo" (5,21; cf Flp 2,3). Bajo este lema programático se van exponiendo por orden los deberes en las relaciones entre marido y mujer (5,22-33), entre hijos y padres (6,1-4), entre criados y amos (6,5-9). El autor tiene presente y va desarrollando el pasaje afín de Col 3,18-4,1; pero insiste sobre todo en el caso de los esposos, cuya relación matrimonial va profundizando teológicamente a la luz de la relación esponsal, análoga y superior, entre Cristo y la Iglesia. Entre estos dos niveles hay una mutua correspondencia, por lo que la dignidad cristiana del matrimonio consiste en la transparencia del misterio de amor que une a Cristo y a la Iglesia, mientras que la concreción de la relación Cristo-Iglesia se basa y se inspira en la más natural y maravillosa de las experiencias humanas, que es la de la unión entre el hombre y la mujer; estos dos niveles, bajo aspectos formales diversos, presentan por tanto cada uno una mutua precedencia mistérica sobre el otro. Es particularmente digna de atención la triple aparición del verbo *agapân*, "amar" (5,25.28b.33): un hecho más bien único que raro en relación con la literatura ambiental para calificar la actitud del marido para con la mujer. Mientras que la parénesis sobre la relación hijos-padres repite motivos tradicionales, la que se refiere a la relación esclavos-amos pone estos dos polos sociales bajo una instancia común superior, que los empareja a ambos: "Considerando que ellos y vosotros tenéis un mismo amo en el cielo, para el que todos son iguales" (6,9; cf v. 8). De esta manera se va abriendo camino, con discreción, sin violencia, inexorablemente, la gran revolución social del cristianismo, que se basa no en motivos de naturaleza o de análisis sociológicos, sino en el mensaje

inaudito de una fraternidad motivada desde arriba, desde el "hombre perfecto" que es Cristo (4,13; cf 4,28).

La carta se cierra de hecho con una página de exhortación, iluminada por los esplendores de un combate (6,10ss). Con un lenguaje fuertemente simbólico prestado por el AT (cf Is 11,4-5; 59,16-18; Sab 5,17-23) se describe la "armadura de Dios para que podáis resistir las tentaciones del diablo" (6,11). La intención fundamental del autor consiste en evitar a los cristianos toda ilusión, toda falsa seguridad, que pudiera conducirlos al quietismo o a la irresponsabilidad propios del que piensa que es posible dormirse sobre los laureles; los bautizados, precisamente en cuanto elegidos y redimidos, tienen que seguir luchando duramente contra potencias de varias clases (unidas bajo el común denominador de "diablo"; cf también 2,2), que buscan sustraerles como sea al radio de acción del señorío de Cristo. La enumeración de las "armas" (=verdad, justicia, paz, fe, salvación, Espíritu, palabra de Dios, oración) no hace más que remitir al bautizado a la plenitud de su identidad específica, que representa ya por sí sola una distinción y una atribución de terreno muy clara, que permite "resistir" y seguir en pie (6,13).

IV. ESTRUCTURA. Es posible señalar sustancialmente esta estructura tomando como base dos cesuras importantes. La más destacada es la que separa los tres primeros capítulos de los otros tres. Efectivamente, la sección 1-3 termina con una doxología (3,20-21), que normalmente es signo de conclusión (cf Rom 11,33-36), mientras que 4,1 comienza con la fórmula: "Yo os pido", que ya en Rom 12,1 introducía la sección parenética. En la primera parte el lenguaje es de tipo contemplativo, celebrativo, mientras que en la segunda es exigitivo, con el verbo muchas veces en imperativo.

Hay otra cesura en el capítulo 1 entre el versículo 14 y el versículo 15; aquí tiene lugar el paso de un trozo atípico para un comienzo de carta, de estilo hímnico, a un auténtico comienzo epistolar; de manera que el trozo 1,3-14 puede aislarse como prólogo de toda la carta. De aquí se deriva una estructura que es literaria y teológica al mismo tiempo.

Después del saludo (1,1-2) y del prólogo-apertura (1,3-14), vienen dos grandes partes: la *primera,* de tono más doctrinal, está dedicada al tema del misterio de Dios en Cristo como fundamento de la Iglesia (1,15-3,21); la *segunda,* más parenética, trata de la nueva vida del cristiano en la Iglesia (4,1-6,20); y termina con noticias y saludos finales (6,21-24).

BIBL.: COMENTARIOS: BARTH M., *Ephesians* I-II, AB 34-34A, Garden City, NY, 1974; CAMBIER J., *Vie chrétienne en église. L'épître aux Ephésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui,* Desclée, París 1966; CONZELMANN H.-FRIEDRICH G., *Epístolas de la Cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón,* Madrid 1972; FABRIS, *Lettera agli Efesini,* en *Le lettere di Paolo* III, Borla, Roma 1980, 187-308; GNILKA J., *Der Epheserbrief,* en *HthKNT* X/2, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1971; PERETTO E., *Lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone,* Ed. Paoline, Roma 1984[3]; SCHLIER H., *Lettera agli Efesini,* Paideia, Brescia 1965, 1972[2]; SCHNACKENBURG R., *Der Brief an die Epheser,* EKK X, Zurich-Neukirchen 1982; ZERWICK M., *Carta a los Efesios,* Barcelona 1967.

ESTUDIOS: BENOIT P., *Paul. Epître aux Ephésiens,* en *DBS* VII, París 1966, 195-211; COLPE C., *Zur Leib-Christi Vorstellung im Epheserbriefe,* en AA.VV., *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Miscelánea J. Jeremias), BZNW 26, Berlín 1960, 172-187; FISCHER K.M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes,* FRLANT 111, Gotinga 1973; MERKLEIN H., *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief,* StANT 33, Munich 1973; MITTON C.L., *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose,* Oxford 1951; MUSSNER F., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes,* Tréveris 1968[2]; PERCY E., *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe,* Lund 1946; USAMI

K., *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*, AB 101, Roma 1983; ROON A. VAN, *The authenticity of Ephesians*, Leiden 1974.

R. Penna

ELECCIÓN

SUMARIO: I. *La elección, experiencia primordial de fe:* 1. La elección formula la fe en Dios; 2. La elección formula la opción concreta por su Dios por parte del hombre; 3. Toda la historia de Israel expresa elección. II. *La elección de Dios hasta el destierro:* 1. Dios elige al rey; 2. Dios elige al pueblo de Israel; 3. Dios elige a Sión/Jerusalén; III. *La elección de Dios en la oscuridad del destierro:* 1. La elección en el Deuteronomista; 2. La elección en el Déutero-Isaías; IV. *La elección de Dios después del destierro:* 1. En los profetas y salmistas de la restauración; 2. En las perspectivas del anónimo Trito-Isaías; 3. La aportación del escrito sacerdotal; 4. La elección en las reelaboraciones del cronista. V. *Jesús, el "elegido de Dios":* 1. "Elegido", título conferido a Jesús; 2. Jesús, "el elegido de Dios", elige a los suyos. VI. *La Iglesia, "estirpe elegida" de Dios:* 1. En la línea del AT; 2. En relación explícita con Jesús; 3. Denominación cristológica y escatológica de los cristianos; 4. Elegidos "en Cristo desde la enternidad".

Por la amplitud ilimitada de todo lo que incluye la elección, son muchos los vocablos y las imágenes que contribuyen a formular su realidad de conjunto: ↗ alianza (el más frecuente), ↗ amor y conocimiento de Dios (Am 3,2), nueva "creación" (Dt 32,6) [↗ Cosmos], etc. En la elección está encerrada toda la salvación, incluso antes de que fuera historia (Ef 1,4ss). Aquí nos centraremos sobre todo en el verbo principal y más técnico, el hebreo *baḥar* (griego, *eklégomai*), pero sin olvidar aquellas voces y expresiones que anticiparon el uso del mismo *baḥar*, como, por ejemplo, *laqaḥ*, "tomar", y otras semejantes. Aunque las acepciones profanas o comunes de estas voces preceden cronológicamente a su respectivo uso religioso, éste registra, sin embargo, una clara preponderancia cuantitativa respecto al uso profano (especialmente para *baḥar*), particularmente cuando la frase tiene por sujeto a Dios. Además, el uso teológico de *baḥar* con Dios por sujeto es bastante irregular, señal de que ese uso no se impuso en todos los ambientes religiosos de Israel.

I. LA ELECCIÓN, EXPERIENCIA PRIMORDIAL DE FE.

1. LA ELECCIÓN FORMULA LA FE EN DIOS. Parece ser que *baḥar* no se usó antes de la obra deuteronomista. Pero la realidad misma de la elección es ciertamente más antigua, tanto como la autoconciencia de pertenecer de forma particular a Dios, es decir, desde que empezó a nutrirse y expresarse la ↗ fe en el Dios que "se ha dignado (o bien ha comenzado) hacer de vosotros su pueblo" (1Sam 12,22; "pueblo de Dios" en Jue 5,7.11; 20,2; etc.). La fe, por ejemplo, que se manifiesta en el antiquísimo "credo", que sigue estando presente en el ritual de las primicias y que se puede leer en Dt 26,1-11, cuyo núcleo recuerda la iniciativa benévola y poderosa del ↗ Dios que libró a Israel de manos de Egipto (vv. 5-9) [↗ Liberación/Libertad]. A esa misma fe apela la relación de la alianza firmada en Siquén bajo Josué (Jos 24), en donde la antiquísima tradición se reviste de formas deuteronomistas y exílicas/posexílicas. Lo mismo hay que decir de la antigua fe, formulada con expresiones más recientes en Jue 5,2s.5.9.11.13.23 y en el primer oráculo de Balaán (Núm 23,8ss: pueblo puesto "aparte"). Este mismo filón puede captarse en la presentación de suyo reciente de Éx 6,2-7, donde P narra la vocación de Moisés, recordando por una parte los compromisos originales de Dios con los patriarcas y por otra vinculando a la misma elec-

ción la intervención inminente de liberación y de rescate "con brazo fuerte y con grandes castigos": "Yo os haré mi pueblo, seré vuestro Dios..." (v. 7).

La antiquísima fe le hacía sentir a Israel que era objeto de una iniciativa de amor por parte de Dios. Respecto a los demás pueblos, Israel se sentía distinto y privilegiado: la experiencia de la elección formulaba la antigua fe y la alimentaba. A partir del Dt esa experiencia de fe y de vida se formulará recurriendo al verbo *baḥar* [/ Pentateuco].

2. La elección formula la opción concreta por su Dios por parte del hombre. Si Jue 5,8 es original, el primer uso bíblico de *baḥar* indica una opción de *no*-fe por parte del hombre por los dioses: "preferían dioses extranjeros". Por el contexto se deduce que se había hecho ya una opción anterior, la que respondía a la elección con que Dios había sido el primero en escoger a su pueblo: la primera respuesta, fundamental, de la fe es escoger, "elegir" al dios en que se dice que se cree. Elegir a otro dios por parte de Israel equivalía a renegar de su propia fe, a apostatar.

Cuando el sujeto de la elección o de la opción es el hombre, su objeto no es nunca Dios. El hombre escoge la vida, los mandamientos, el servicio, etc. *de* Dios (Sal 119,30.173), pero no a Dios mismo. Pero si se trata de las divinidades, se dice que él elige o escoge a los dioses. Esta diferencia tiene no poco relieve teológico y espiritual. Se pone así de manifiesto que Dios no es una de las diferentes posibilidades frente a las que viene a encontrarse el hombre que quiere dirigirse a la divinidad. ¡El verdadero Dios ya me ha elegido! Israel no debe hacer otra cosa más que reconocerle: servirle, escoger sus caminos, sus mandamientos, obedecerle, etc.; se trata sólo de expresar esta fe en la previa elección por parte de Dios.

3. Toda la historia de Israel expresa elección. En los diversos libros sagrados y a lo largo de los siglos del AT, los diferentes episodios de su historia son leídos por Israel dentro de la óptica de su elección por parte de Dios. La historia vivida no se atribuye solamente a las opciones autónomas de algún que otro personaje humano, sino sobre todo a las de Dios, a su designio que se manifiesta en la tierra. Es lo que se percibe a partir de la historia de la creación (Gén 1-2), en particular desde aquel "tomó" *(laqaḥ)* Dios al hombre y "lo puso" en el jardín del Edén, que en Gén 2,15 expresa ya a su manera una elección. También se habla de elección o de preferencia particular a propósito de Abel (4,4), igual que de Henoc, "tomado" por Dios (Gén 5, 24). De forma semejante se dice de Noé, que "encontró gracia a los ojos del Señor" y que "seguía los caminos de Dios" (Gén 6,8s).

En la historia de los patriarcas se pone aún más de manifiesto la reflexión de fe sobre la elección. Entre las diversas constantes de aquellas antiguas tradiciones populares que se referían a los patriarcas, desde Abrahán (el "arameo errante") hasta José y el mismo Moisés, se siente profundamente la libre y soberana elección de Dios en la dirección de la historia; lo que allí domina de todas formas es siempre el amor gratuito y benévolo de Dios. Es él, y no los descendientes naturales, el que tiene los hilos en su mano; es él siempre el que elige.

Cuando más tarde el pueblo de Israel experimente la opresión y la esclavitud en Egipto, aquella elección asumirá los colores intensos de una empresa poderosa y gloriosa de Dios que "libera", "redime", "rescata", "adquiere", "domina", etc., a su pueblo para hacerlo completamente "suyo",

"su propiedad", "su herencia". Aquí son muchísimos los textos de la Biblia, como consecuencia de la continua reflexión y actualización de aquel acontecimiento fundador dentro del pueblo y de la teología de Israel. No menor importancia para nuestro tema tiene la posterior historia de la entrada en la tierra prometida, de su ocupación bajo Josué y los jueces. En cierto sentido es la prosecución del mismo éxodo, su consumación. Dios elige a los jefes de "su pueblo", a los que acompaña, protege, defiende y concede la victoria. Es Dios el que da aquella tierra, destinándosela para ellos y quitándosela a sus anteriores ocupantes. Más allá de las formulaciones y de las tradiciones literarias que nos transmiten aquella larga historia, lo que sigue en primer plano es la fidelidad de Dios a su juramento para con "su pueblo" Israel.

II. LA ELECCIÓN DE DIOS HASTA EL DESTIERRO. 1. DIOS ELIGE AL REY. Desde que comenzó la realeza en Israel, el rey es "el elegido" *(bahar)* de Dios (cf 1Sam 10,24 para Saúl; 2Sam 16,18 y 6,21 para David). La ideología de la elección del rey por parte de Dios era común a todo el antiguo Oriente. En Israel, sin embargo, la concepción de la elección del rey manifiesta una característica propia al admitir la posibilidad del rechazo (para Saúl: 1Sam 15,23.26), aun permaneciendo indeleble el carácter de "elegido" (cf 1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,21). Normalmente, el rechazo es justificado por el abandono por parte del elegido de su misión. Se supone, por tanto, que al don de la elección y encargo de una misión corresponde, por parte del elegido, una respuesta que puede ser también negativa.

En los salmos reales, de época ciertamente anterior al destierro, no es raro que se recuerde la elección de David (de la que nunca se dudó: cf 1Sam 16,7.13), lo cual suena para el salmista como garantía de la elección de su descendiente, es decir, del monarca que reina en la época de composición de aquel salmo, a pesar de las acciones y de los testimonios contrarios que pueda ofrecer su comportamiento (cf p.ej., Sal 78,67; 89,4. 20): aquel rey determinado chocaba con aquella antigua elección y con todo lo que afirmaban las promesas hechas por el profeta Natán a David respecto a la descendencia real (2Sam 7). Sumamente elocuente en este aspecto resulta el Sal 89 (también el 132): Dios es fiel; David y su linaje han sido elegidos para siempre, pero Dios ha "rechazado" a aquel "ungido" suyo por sus malas acciones. De todas formas, la elección queda a salvo y ha de seguir vigente.

2. DIOS ELIGE AL PUEBLO DE ISRAEL. No es inverosímil que la formulación expresa de la elección del pueblo de Israel tenga que atribuirse a un fallo de la realeza como institución. Ahora Dios se vuelve directamente a Israel como "elegido", *bahûr*. De esta elección habla en particular el segundo discurso de Moisés en Dt 7,6ss; 10,15; 14,2. Sobre todos los demás textos destaca ciertamente Dt 7,6-8: la elección se presenta como el primer motivo de fondo para sostener el precepto de no mezclarse con Canaán. Los versículos 9-11 añaden un segundo motivo para justificar la separación de Israel respecto a los pueblos que le rodeaban: el recuerdo de las tradiciones de la alianza, acontecimiento con un significado totalmente paralelo al de la elección misma. Se resalta además el carácter gratuito de la elección, así como, por otra parte, el de la alianza, que se hacen remontar ambas expresamente a la época patriarcal (cf también 10,15). Otro elemento interesante, aunque derivado: la grandeza de Is-

rael no es la causa, sino el efecto de la elección, la cual no tiene otra fuente más que el amor gratuito de Dios (v. 7).

"Elegido entre todas las naciones" (Dt 10,15), Israel está obligado a guardar y a vivir su propio carácter específico que le viene de ese ser *bahûr* por parte de Dios: la elección es el fundamento de la total obediencia del pueblo a aquel que lo ha "elegido" (cf Dt 7,12; 10,12s). Se trata de un carácter especialísimo, expresado sobre todo por las dos fórmulas recientes, a las que hay que reconocer, sin embargo, raíces bastante antiguas: es decir, haber sido constituido "pueblo consagrado", o "santo", "para Dios" (Dt 7,6; etc.; cf Éx 19,6), y "pueblo particularmente suyo", esto es, elegido por Dios para sí, de forma única y especial respecto a cualquier otro (cf Dt 7,6; 14,2; etc.; Éx 19,5; Sal 135,4; hebr. *segullah).*

3. DIOS ELIGE A SIÓN/JERUSALÉN. Con fórmulas especialmente estereotipadas, el Dt destaca la elección de Sión/Jerusalén (hasta 20 textos, desde 12,5 hasta 26,2; más 31,11), aunque curiosamente no la relaciona con la del pueblo. El carácter fijo de estas fórmulas demuestra que se trata de concepciones preexistentes. Por otra parte, es ya el Sal 132, de fecha bastante anterior al destierro, el que nos habla de Sión elegida para ser habitada por Dios (v. 13). Porque lo "ama", Dios ha "elegido el monte Sión" (Sal 78,68), que de esta manera se convierte en su "morada" (Sal 68,17).

Con la elección de Sión/Jerusalén el Dt ofrece un claro testimonio ulterior de la predilección que Dios tiene por Israel: se confirma que él es "su pueblo" y que Dios es "su Dios". Al participar en el culto del templo, la elección misma se convierte en motivo y en vehículo de la bendición y de la protección divina en la vida cotidiana del israelita piadoso. Sión/Jerusalén están destinadas entonces a asegurar un solo templo y un solo culto, lo mismo que hay un solo Dios y una sola elección (cf Dt 12 y 16). El Dt, aunque en un estrato tardío, se apresura a afirmar también la elección de los levitas (la tribu de Leví) entre las demás tribus, lo cual asegura automáticamente la elección del / sacerdocio, y por consiguiente avala la unicidad de la estirpe sacerdotal, garantía del recto funcionamiento del servicio litúrgico, que a su vez es garantía de salvación para el individuo y para toda la nación.

Esta última observación explica la ausencia de *bahar* en los profetas anteriores al destierro, a pesar de que conocen y hablan de la elección de Sión y de Israel, si bien dejan de discutirla (Am 3,2; 9,7). El mismo Isaías, natural de Jerusalén y perfectamente sabedor de la elección tanto del templo como del rey, no habla de la elección y de la salvación más que con un claro significado teológico: la salvación para él tiene lugar gracias a la fe (Is 7,9; 28,16) y en una perspectiva escatológica (Is 2,2ss; 9,1-6). Para aquellos profetas, el uso y el significado de *bahar* habría podido fomentar peligrosas ilusiones sobre la salvación del pueblo; la elección y la práctica recta (formal) del culto se habrían percibido como garantía contra toda desventura. Pero esto era inadmisible, según toda la tradición teológica hebrea.

III. LA ELECCIÓN DE DIOS EN LA OSCURIDAD DEL DESTIERRO. 1. LA ELECCIÓN EN EL DEUTERONOMISTA (Dtr). Resulta un tanto difícil hoy para nosotros representarnos el hundimiento general y el sentido de oscuridad que produjo la toma de Jerusalén por los babilonios, con el consiguiente destierro. Quedó destruido el templo, Jerusalén fue profanada y ocupada, Israel se vio

oprimido y disperso, la monarquía davídica desapareció. El Dtr, que actúa en Palestina, no puede liberarse de este cuadro sumamente oscuro en cuanto a la elección, aunque conserve todavía cierto atisbo de esperanza.

Un claro ejemplo de esta esperanza (y de esta fe) se percibe en Dt 4,37, que nos conserva el único pasaje explícito del Dtr sobre la elección del pueblo de Israel: "Porque amó a tus padres, eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto con su asistencia y su poder..." No cabe duda de que se trata de una adaptación deuteronomista de Dt 7,6-10, pero hay que destacar que el Dtr mantiene sin cambios la línea esencial del Dt sobre la elección; en efecto, la inserta en un discurso que, además de la obediencia a Dios, exige también y sobre todo la conversión, consciente de la triste hora presente: "Te convertirás al Señor en tu angustia y escucharás su voz, pues el Señor, tu Dios, es misericordioso, que no te abandonará, ni aniquilará, ni se olvidará de la alianza que juró a tus padres" (Dt 4,30s). Mas, por otra parte, esta misma adaptación participa del profundo drama de fe que se originó con la caída de Jerusalén y la destrucción del templo. Aun manteniendo la elección, el Dtr indica ahora que no se responde ya a ella solamente con la obediencia a Dios y con la vivencia fiel de sus preceptos, sino que es necesario reconocer que "el Señor es Dios" y que fuera de él "no hay otro" (v. 35; cf v. 39), ya que era muy real el peligro basado en el terremoto institucional y político-religioso general del año 586 y del destierro en Babilonia. Y es precisamente este derrumbamiento general el que introduce una ulterior modificación en la lectura de la elección, tal como era la del Dt. Para el Dtr la elección se sigue remontando al amor gratuito de Dios; pero no ya al que se manifiesta en la constitución de Israel como "pueblo suyo" y con su introducción en la posesión de la tierra prometida (ahora, de hecho, esa posesión es problemática), sino en el amor que se expresó al prometer aquella tierra en herencia: "Para hacerte entrar en su tierra y dártela en propiedad" (4,38); se trata, por consiguiente, del amor manifestado en la elección de los padres.

En los libros de los Re el Dtr no habla nunca de la elección (1Re 8,8 probablemente no es deuteronomista); el Dtr está fuertemente impresionado por las numerosas infidelidades de todo el pueblo durante toda la época monárquica, lo cual perjudica en gran parte la permanencia de su elección. Tan es así que el Dtr afirma el rechazo del reino del norte por parte de Dios, rechazo extendido luego a Judá (2Re 17,19s); y en 2Re 23,27 Dios dice: "Apartaré también de mi presencia a Judá, como aparté a Israel". Así pues, Israel parece haber perdido la fuente y el motivo de todos sus privilegios, su inalcanzable e inconcebible dignidad de "pueblo suyo", de Dios.

Una suerte análoga parece ser que le tocó a la elección de Sión/Jerusalén y del templo en la perspectiva del Dtr. Se recuerda ciertamente la elección, de la que no se tiene ninguna duda; véanse, por ejemplo, los repetidos recuerdos de 1Re 8,16.44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2Re 21,7 (que habla de la elección "eterna" o "para siempre"). Sin embargo, la actual situación general no se explica más que con una negativa concreta: lo afirma expresamente 2Re 23,27 después de haber hablado de la exclusión de Judá: "Rechazaré a esta ciudad, Jerusalén, que había elegido, y el templo del que había dicho: Allí estará mi nombre". También 24,20 se mueve en la misma línea: "Por eso el Señor montó en cólera contra Jerusalén y contra Judá y los apartó de su presencia".

En cuanto a la elección del rey, Dtr no abolió las tradiciones favorables a la realeza, bien sea de Saúl o bien de David o de los descendientes de David. Sin embargo, en el uso lingüístico parece demostrar cierta precaución: *baḥar* no se utiliza nunca para los descendientes davídicos (como acontecía, sin embargo, en los salmos reales), sino que se le reserva sólo a David. En cuanto a Saúl, dicho rey colma la medida en sentido negativo: 1Sam 10,24 había presentado su elección como querida por Dios; 1Sam 15,23.26 había introducido luego su exclusión; ahora el Dtr reduce la elección del rey Saúl a una pura y simple voluntad popular, comparándola incluso con la idolatría, puesto que sólo Dios puede reinar sobre Israel (1Sam 8,7).

No cabe duda de que el cuadro general de Dtr es de tintas sombrías. Ligada a la historia y verificable en ella, la elección parece haberse disuelto. Sin embargo, como se ha señalado, no parece que esté todo perdido; parece subsistir aún cierta esperanza para el futuro. Es notable, por ejemplo, que la elección de los descendientes de David no sea revocada. También es interesante la expresión ya señalada para Jerusalén en 2Re 21,7, que recuerda la promesa de su elección "para siempre". Y después de toda la narración de las sucesivas catástrofes, la obra de 2Re se cierra con un rayo de esperanza, con una ventana abierta al futuro, proponiendo la suerte bastante mejor que el "rey de Babilonia" reserva a "Jeconías, rey de Judá", a quien le concedió "gracia", lo "sacó de la cárcel", "le trató benévolamente", etc., lo que permite prever tiempos mejores y mantiene encendida una llama de esperanza en la descendencia davídica.

2. LA ELECCIÓN EN EL DÉUTERO-ISAÍAS (DtIs). También el DtIs actúa en un período de total desconcierto espiritual sobre la elección; más aún, de una profunda y auténtica duda sobre la misma. Pero su mensaje apunta en una dirección contraria a la del Dtr, su contemporáneo.

Después de la descripción-exaltación del poder ilimitado de Dios (Is 40) y el envío inminente del libertador Ciro (Is 41,1-7), se introduce el tema de la elección para Israel-Jacob: "Pero tú, Israel, mi siervo, Jacob, a quien yo elegí *(baḥar)*, raza de Abrahán, mi amigo..." (41,8). Que Israel sea llamado "mi siervo" es un hecho nuevo (cf también 44,21; 45,4). El título ocupa un puesto destacado en la predicación del DtIs y guarda relación con el tema de la elección (43,10.20; 44,1.2; 45,4). La ideología de la elección real había relacionado a *'ebed*, siervo, con *baḥîr*, elegido (Dt 17,15-20; 2Sam 7,5; Sal 78,70; 89,4; 105,6; etc.); aplicando ahora el título a todo el pueblo, el DtIs lo amplía hasta hacer de él un don de la gracia (elección, misión) que había sido de David (Is 55,2s). Por otra parte, el DtIs no parece prever un futuro para los descendientes davídicos; se lo había enseñado muy bien la experiencia del triste pasado. Esto mismo ocurre, de forma más o menos análoga, con la teología del templo: él espera su reconstrucción, lo mismo que la de Jerusalén (Is 44,26; 49,17-23); pero su fe no se basa ni mucho menos en la elección de Sión; tal y tan grande había sido la magnitud de la catástrofe y tan vana la confianza antes de la destrucción.

También es interesante que Israel-Jacob no sea solamente el siervo-elegido, sino que además se le vincule directamente con "Abrahán, mi amigo". Se le quiere asegurar a la elección un fundamento inalienable, como lo son la sangre y la raza, es decir, la relación con el progenitor. Y no sólo eso, sino que parece apelar a la creación misma, y por tanto a

la existencia en la tierra (Is 43,20s; 44,1s). De todas formas, lo cierto es que el DtIs se complace por un lado en hacer remontar la elección del pueblo de Israel a las raíces más remotas posibles, mientras que por otro lado la proyecta hacia la salvación inminente, hacia la "realidad nueva" que Dios está creando (cf 43,18; 44,2ss; etc.). Frente a todos aquellos cuya fe en la elección del pueblo de Israel empezaba a vacilar o casi se había apagado por causa de las catástrofes recientes, el DtIs insiste, dirigiéndose al Israel superviviente en su totalidad: "A ti te dije: Tú, mi siervo, yo te he elegido y no te he desechado" (Is 41,9b), fórmula literariamente sobrecargada, y por tanto polémica.

Esta fe del DtIs en la elección del pueblo de Israel está muy lejos de constituir aquel falso sentimiento de seguridad que fue ya un lastre antes del destierro y que criticaron los profetas preexílicos. En el DtIs no se advierte el menor triunfalismo, ni su fe se basa de ninguna manera en la realeza ni en el templo. Más aún, el DtIs transfiere a su "siervo" algunos de los elementos propios de la realeza: ya hemos aludido al paralelismo siervo-elegido (42,1); recordemos además al espíritu del Señor (1Sam 16, 13; Is 11,2), que pasa ahora al "siervo" (42,1b). Este "siervo", un individuo ciertamente, recoge los títulos y las funciones del rey de Israel al mismo tiempo. Pero el cuadro que el DtIs traza del "siervo" impide todo triunfalismo preexílico vinculado a la elección. Como Israel, también el "siervo" tendrá que responder con la fidelidad y la total sumisión a las exigencias de la elección. Pero al "siervo", en cuanto "elegido", le corresponde la misión de ser testigo del Señor y de su poderoso amor creativo, testimonio que se ejerce entre los pueblos y que llega a afectar hasta tal punto al testigo "siervo" que exige de él el sufrimiento y la muerte, un sufrimiento que aparece ya claramente vicario (cf Is 52,13-53,12, especialmente los vv. 10ss). Es éste un concepto nuevo de elección, al abrigo de toda posible interpretación presuntuosa y retorcida.

IV. LA ELECCIÓN DE DIOS DESPUÉS DEL DESTIERRO.

1. EN LOS PROFETAS Y SALMISTAS DE LA RESTAURACIÓN. El contexto histórico-cronológico del retorno y de la reanudación general de la vida en la tierra prometida encierra evidentemente muchas expresiones y descripciones bastante próximas a la elección.

A propósito de la realeza, hay que recordar el final de la profecía de Ageo: "Te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar; porque yo te he elegido *(bahar)*" (2,23). Descendiente de David, el actual gobernador de los repatriados no puede menos de guardar relación con el / mesianismo real y con las promesas a los dirigentes del pueblo de Israel, tal como el profeta había asegurado a David. De él se dice que será "tomado", como se dijo también de Abrahán (Jos 24,3), de los levitas (Núm 3,12) y del mismo David (2Sam 7,8). Por consiguiente, es objeto especial de elección y se le confía igualmente una misión particular (que aquí no se especifica) en la historia de la salvación. Con Ag se muestra de acuerdo su contemporáneo Zacarías. Entre sus muchos temas consolatorios, prevé que a Zorobabel, descendiente de David, se le confiará el pueblo de Dios y le corresponderán los títulos mesiánicos de "germen" (3,8 y 6,12) y de "hijo del olivo" (es decir "ungido", "consagrado": 4,14); sobre su cabeza se pondrá una "corona" (6,11s).

En cuanto a Sión/Jerusalén, la profecía entera de Ag tiene a la vista la

reconstrucción del templo, para que Israel manifieste de este modo su compromiso de fidelidad como nación y, con su culto y su nuevo estilo de vida sometida al pacto con Dios, justifique su existencia de nación independiente. Más explícito aún es Zac 1,17: "De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén".

El compromiso con Israel (en una visión incluso más universalista) se manifiesta no sólo en las promesas explícitas de Zac 1,16s y 2,15s, sino también en el par. Is 14,1: "El Señor se compadecerá de Jacob, elegirá otra vez a Israel y los restablecerá en su país". Como la primera elección, también la nueva dará fruto; entonces la nación se construyó gracias a aquella poderosa y gratuita intervención de Dios que determinó el éxodo de Egipto; algo parecido ocurre ahora, después del destierro, con el retorno y la *re*construcción del pueblo de Dios en su propia tierra. Esta semejanza se marca más aún con la mención de los muchos (pueblos) que se unen al pueblo de Dios en el nuevo éxodo o retorno del destierro, y consiguientemente en la nueva elección, tal como había sucedido en el éxodo y en la elección primera. Lo que es de Israel es participado ahora por otros; su privilegio se amplía, aunque sin dejar de ser suyo. Lo subrayan muy bien los salmos posexílicos, como Sal 47,8.10; 135,4; 105,6.43; 106,5.

2. EN LAS PERSPECTIVAS DEL ANÓNIMO TRITO-ISAÍAS. En Is 56-66 se advierte una nueva concepción de la elección de Israel. No es que se la niegue, sino que parece no depender ya solamente de la "descendencia de Jacob", sino que debe referirse más bien a la "descendencia salida de Jacob" (65,9); no tanto al israelita en cuanto tal, sino a los "siervos del Señor", quienes han correspondido efectivamente a los favores de Dios. Los preceptos, que hasta ahora seguían solamente a la elección, ahora parecen precederla: será pueblo de Dios solamente "el que me haya buscado" (Is 65,10). En esta perspectiva parece como si se hubieran roto los antiguos confines y los viejos límites trazados por la sangre, los patriarcas y las promesas nacionales. Es el caso de los eunucos que se someten a las observancias y buscan lo que agrada al Señor, o bien el de los extranjeros que han escogido servir a Dios y observar los preceptos y las exigencias de la alianza. A los primeros "yo les daré en mi casa, entre mis muros, un memorial y un nombre" (Is 56,5); a los segundos "los llevaré a mi monte santo y les daré alegría en mi casa de oración". Además, "sus holocaustos y sus sacrificios serán aceptos en mi altar", lo cual tiene explicación en la nueva concepción del templo y de Jerusalén, y por consiguiente del culto y del pueblo: "Pues mi casa se llamará casa de oración para todos los pueblos" (56,7).

El verdadero Israel será el resultado de una nueva creación (Is 65,9). La elección tradicional del Israel antiguo parece haber sido escasa en frutos: generalmente el pueblo no correspondió a las exigencias de la elección, y mucho menos está correspondiendo ahora, después del destierro. Por eso la elección acentúa ahora la necesidad de una opción por parte del hombre, y no sólo por parte de Dios: una opción eminentemente individual, libre y siempre posible para todo el que la quiera hacer. Si por una parte es Dios el que elige, por otra es también el hombre el que "busca a Dios", y por tanto realiza así una opción y la prosigue con la observancia de los preceptos. Pero el hombre no es propuesto nunca como el motivo de la propia elección, pues ésta es en todo caso y siempre un acto de bondad gratuita por parte de Dios,

lo mismo que Jerusalén y su culto siguen siendo la referencia obligatoria para el encuentro total con Dios y para la pertenencia al verdadero pueblo de Israel.

3. LA APORTACIÓN DEL ESCRITO SACERDOTAL (P). En el centro están el sacerdocio y sus connotaciones generales de legitimidad, santidad y ejercicio del culto según la voluntad divina. Además, el sacerdocio (o sacerdote), gracias a la condición y al oficio que le son propios, figura como la garantía de la elección para todo el pueblo de Israel, esto es, como signo de la presencia protectora y salvadora de Dios en medio de su pueblo. Precisamente por eso en P no se hace nunca mención de la elección del pueblo ni de la del rey: la única elegida es la tribu sacerdotal. A ella, por tanto, le corresponde la función salvadora, que satisface por medio del servicio cultual. Es lo que aparece con claridad en la parte P de Núm 16 (vv. 1a.2b-11.16-24.27a.35), donde los descendientes de Aarón se ven legitimados en su sacerdocio en contra de las pretensiones religiosas de los quehatitas. El servicio cultual, para el que son habilitados por Dios mismo y que es desempeñado con perfecta exactitud y puntualidad, es la garantía tanto de la presencia de Dios en medio del pueblo como de la salvación del mismo de toda calamidad.

Siguiendo esta misma línea, que confía al sacerdocio la función de testigo de la elección, y por tanto de garantía para el pueblo, P indica en sus jefes (como ya había ocurrido con los patriarcas) a los mediadores de la elección, y consiguientemente a los mediadores de la salvación para todo el pueblo. Lo mismo que con Aarón (Sal 105,26), ocurre también con Moisés (Sal 106,23), ambos son "elegidos". El objetivo teológico está claro: frente al dato de hecho de las continuas infidelidades del pueblo y de la persistente posibilidad de una expulsión del mismo pueblo de la esfera de la elección, P concentra la elección en sus exponentes, concretamente en los dos principales, Aarón y Moisés, consolidando de esta forma, en el buen comportamiento de un solo elegido, la fe en la elección general del pueblo. Es lo que podía deducirse ya de alguna manera del cuarto cántico del "siervo de Dios" en Is 53,11 (y es también lo que se observa en el mismo NT, en donde la elección de todos se lleva a cabo gracias a Cristo, que es fundamentalmente el único "elegido de Dios", el elegido por excelencia).

4. LA ELECCIÓN EN LAS REELABORACIONES DEL CRONISTA. "Teólogo" que relata una historia muy concreta utilizando fuentes que interpreta y adapta a su propio objetivo con vistas a escribir una "historia de la teocracia", el cronista no se interesa más que por la elección del templo y del sacerdocio. Centro de sus pensamientos y preocupaciones, su elección por parte de Dios se expresa en términos tradicionales, con referencias explícitas a la santificación, la perennidad, etc.: véase para los levitas 1Crón 15,2; 2Crón 29,11; para los sacerdotes, 2Crón 29,11; para el templo de Jerusalén, 2Crón 7,12. 16; 12,13; para Jerusalén y el culto, 2Crón 33,7. Desde esta centralidad se desarrollará con exuberancia en el cronista todo lo que se refiere al culto, índice a su vez de la centralidad de la misma elección.

La concentración del cronista sólo en la elección del templo y del sacerdocio explica el debilitamiento, si es que no la desaparición, de aquel universalismo que se había observado a partir del destierro: en su teología, el templo y el culto quedan limitados a Jerusalén, donde está la "casa" de Dios y la sede del rey, y todo tiene

lugar en el territorio de Judá (1Crón 17,14; 28,5; 29,23; 2Crón 9,8; 13,8; 30,5). No obstante, todavía queda cierta universalidad: en el reino del descendiente de David, tal como él lo proyecta; en el hecho de que, según él, Dios escuchará también a los extranjeros en aquel templo (p.ej., 2Crón 6,32); a la construcción de aquel templo han contribuido también los refugiados y los extranjeros (2Crón 2,2-17), etc. Pero toda esta valoración del templo y del culto está lejos de comprometer al fiel en una auténtica y profunda conversión del corazón y en una total adhesión interna-externa al Señor; una prueba de ello, por ejemplo, es la incertidumbre en que se queda de ordinario la expresión "buscar a Dios", tan a menudo repetida en Crón.

V. JESÚS, EL "ELEGIDO" DE DIOS. 1. "ELEGIDO", TÍTULO CONFERIDO A JESÚS. Atribuido a ↗ Jesús, este título es bastante raro: en el bautismo (lectura muy discutida de Jn 1,34), en la transfiguración (Lc 9,35), en la crucifixión (Lc 23,35) e, indirectamente, bajo la metáfora de la "piedra elegida" (1Pe 2,4.6). Pero, a pesar de esta escasez, no cabe duda de que este título aparece en momentos especiales y con un contenido de notable interés.

Juan concluye y resume su testimonio sobre Jesús delante del pueblo de "Israel" (Jn 1,31), es decir, del pueblo de Dios. Lo fundamenta en su propia experiencia personal (gr., *heōraka*), válida entonces y para siempre *(memartýrēka)*: Jesús es "el elegido de Dios" (Jn 1,34; lección preferible a "el Hijo de Dios", por razones internas). La referencia a Is 42,1 (TM, *behîrî,* y LXX, *eklektós*) y a la tradición bautismal transmitida por Mc-Mt parece evidente: "elegido de Dios" no es más que una variante de "predilecto" (Mc 1,11 y par). Para el Bautista, Jesús es el siervo en el que Dios se complace y sobre el cual se posa su Espíritu, teología que el evangelista hereda y profundiza, interpretándola en sentido cristiano.

El "Hijo elegido" de Lc 9,35 comenta lo que están viendo los discípulos en la transfiguración. La "gloria" se ha hecho visible y muestra cuál es la realidad del "elegido", "mi Hijo", mientras que la voz ilustra la visión. También aquí resuena Is 42,1, como se dijo anteriormente para Jn 1,34, mientras que nos alejamos verbalmente del *agapētós* de Mc 1,11 (¿otra fuente?). De todas formas, parece ser que Lc quiso subrayar así una especie de *crescendo* respecto a la revelación del bautismo. Ciertamente, el "Hijo mío" de este versículo lucano va bastante más allá del mero sentido mesiánico del término, subrayando fuertemente su peculiaridad tan propia. Propiedad del Hijo y particularidad lucana que son también evidentes en Lc 23,35, en la burla que los dirigentes del pueblo dirigen a Jesús en la cruz. Al nivel puramente mesiánico, que tuvo que constituir el primer contenido de este apelativo, el evangelista atribuye un sentido superior, como puede deducirse de todo el contexto inmediato. El título "su elegido" (es decir, "elegido de Dios") exalta ese vínculo especial que para el cristiano no se agota en la mesianidad de Jesús, sino que lo manifiesta como término de una elección particular y única, que es precisamente la del Hijo de Dios.

1Pe 2,4.6 recuerda la "piedra viva, rechazada por los hombres, pero escogida por Dios..., piedra angular, escogida, preciosa", que hay que identificar ciertamente con Cristo, considerado aquí como fundamento de ese edificio-iglesia en el que los cristianos son "piedras vivas" que se edifican "en casa espiritual" (vv. 4-6). Así pues, se considera a Cristo como resucitado, devuelto de la muerte a la vida. En cuanto que están en comu-

nión con él, también los cristianos son "piedras vivas", liberadas por el mismo Cristo de la muerte para vivir con él.

2. JESÚS, EL "ELEGIDO" DE DIOS, ELIGE A LOS SUYOS. El primer impacto de Jesús con los que habrían de ser "los futuros proclamadores del evangelio" (*Ep. Barn.* 5,9) tiene todos los signos de la elección: la oración intensa y solitaria en el monte por parte de Jesús precede al momento solemne en que él "llamó a sus discípulos y eligió *(eklégomai)* a doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles" (Lc 6,13) [/ Vocación]. Se trata de algo muy significativo: lo que está a punto de suceder es importante, y por eso se subraya que, en definitiva, esta elección no tiene más autor que a Dios (cf He 1,24). Al mismo tiempo, recuerda a la Iglesia cómo hay que proceder a la hora de confiar tal o cual ministerio, don de Dios, que hay que impetrar en la oración (He 6,6; 13,2s.; etc.). "Elegidos" ciertamente por Jesús (He 1,2: "mediante el Espíritu Santo"), pero según la voluntad precisa del Padre en orden al cumplimiento de su plan salvífico: véase, por ejemplo, en Mt 19,28 hasta qué punto llega la relación de los apóstoles con las doce tribus de Israel, y por tanto con todo el pueblo de Dios, representado ahora por ellos. La salvación, que se le confía también al Hijo y a su obra, no se realiza en concreto sin la presencia y el testimonio de los apóstoles en el mundo (He 1,8.11).

También Jn subraya en varias ocasiones la elección de los apóstoles por parte de Jesús. Acentuada por el *egō* enfático del texto, se la coloca entre la confesión de Pedro y la denuncia del traidor, lo cual le confiere un especial significado: "¿No os elegí yo a los doce?" (Jn 6,70). No menor fuerza tiene el acento en la acción de Jesús y en el hecho de una voluntad expresa del mismo de elegir a los apóstoles, siempre con la presencia del traidor en el contexto siguiente: "Yo sé muy bien a quiénes he elegido" (Jn 13,18). Y también es de destacar en el aspecto de la gratuidad y liberalidad por parte de Jesús, con la consiguiente misión, el texto de Jn 15,16: "No me elegisteis vosotros a mí, sino yo *(egō)* a vosotros; y os designé para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca". La elección de Jesús supone incluso una salida del mundo: "Yo os elegí y os saqué del mundo" (Jn 15,19). Los "suyos" del capítulo 15, y también en cierto sentido los del capítulo 13, no se limitan ya solamente a los apóstoles, sino que comprenden además a todos los que Jesús ha elegido, a todos sus discípulos, de cualquier época y de cualquier origen que sean [/ Apóstol/Discípulo]. Así pues, el horizonte se ha ampliado: no se trata ya de una parte respecto a otros, como en Jn 6,70 (y Lc 6,13) sino de todos los que escuchan, creen, siguen a Jesús; todos ellos son objeto de su elección. El concepto de amistad, evocado inmediatamente antes (Jn 15,15), se enriquece y se determina ahora: todos los discípulos son elegidos. Por tanto, ser discípulo es un don concedido a través de Jesús, fruto de su precisa y generosa elección (en paralelismo con la elección por parte de Dios del pueblo de Israel). Supondrá odio por parte del "mundo" (Jn 15,19) y persecución (v. 20), lo mismo que para Jesús; en efecto, según el principio de semejanza —o de solidaridad—, conocido por los mismos sinópticos y empleado por ellos en un contexto idéntico de persecuciones, "el discípulo no está por encima de su maestro, ni el criado por encima de su amo" (Mt 10,24; Lc 6,40; cf Jn 13,16; 15,20).

En el plano de la salvación en que se situó el mismo Jesús se coloca también a los apóstoles y a los discípulos todos: la mediación de Jesús hace

visible la elección gratuita y benévola del Padre; la elección que él hace de los suyos asegura ulteriormente la misma mediación, comunicando la elección de Dios a los suyos y, a través de ellos, a todos los que crean. Un verbo importante este último: la elección no tiene nada de mágico, ni tiene nada que ver con una pasividad o una mera aceptación, sino que requiere un consenso positivo y eficaz en la fe (cf Jn 6,64.70s; 13,11.15.17s; 15,16...). En esta línea entendemos He 9,15, donde Jesús dice de Pablo: "Este es para mí un instrumento que yo he elegido para llevar mi nombre..." Por tanto, no una elección con función atributiva, es decir, "instrumento elegido", esto es, idóneo y válido, ni mucho menos en el sentido de "instrumento que yo me he escogido" y cosas por el estilo; sino en el sentido de que, para Jesús, Pablo será el instrumento o el medio para difundir (incluso hasta hacerla universal) la elección que expresa el plan salvífico actual de Dios, manifestado por medio de su Hijo Jesús, lo cual hará Pablo llevando fatigosamente y con sufrimiento (gr. *bastázō)* el testimonio de Jesús resucitado "ante los paganos, los reyes y los hijos de Israel", para que todos estén entonces en disposición de creer y de salvarse. Desde la fe del discípulo (aquí, Pablo), por la que él entra activamente en el plan salvífico de Dios, a la de sus oyentes, que a su vez aceptan y escogen el plan mismo de Dios para ellos y para sus hermanos.

VI. LA IGLESIA, "ESTIRPE ELEGIDA" DE DIOS. 1. EN LA LÍNEA DEL AT. La escasez de léxico de elección en el NT no prejuzga en lo más mínimo la presencia de la idea fundamental. Desde la experiencia fundadora de Jesús, de sus enseñanzas y de su actividad, la ↗ Iglesia se considera injertada en el antiguo tronco de Israel. A los numerosos y diversos datos evangélicos (alegorías, metáforas, milagros, parábolas, alusiones, enseñanzas explícitas...) se añadirá la llamada formal de Pablo: "Tú", convertido del paganismo al cristianismo, "siendo olivo silvestre, fuiste injertado en ellas (las ramas santas) e incorporado a la raíz y a la pingüe savia del olivo" (Rom 11,17), es decir, se te ha concedido formar parte de aquella "descendencia de Abrahán" que procede de la "promesa" (gr., *epanghelía*) (Rom 9,7s), puro don divino (9,11). De este tronco la Iglesia saca su forma y su existencia, su lenguaje, su contenido, su historia, su función, etc. Baste pensar en todo el material bíblico que ella hace suyo en bloque, acogiéndolo desde su mismo meollo de "pacto" (ahora también el "nuevo pacto": cf Lc 22,20; 1Cor 11,25) y cargándose además de aquella "historia de salvación" confiada antaño a Israel, pero que ella vincula ahora a su propio "Señor y mesías, Jesús crucificado y resucitado" (cf He 2,36.38-47; 4,10ss).

Consciente del cumplimiento mesiánico que se ha realizado en sus más variadas evidencias, no menos teológicas que cronológicas, la Iglesia transfiere también a sí misma el dato de la elección, que durante tantos siglos marcó, como hemos visto, al pueblo de Israel. Evidentemente, no se la quita: "No es que las promesas de Dios no se hayan cumplido" (Rom 9,6); "Dios no ha rechazado a su pueblo" (Rom 11,2); incluso ahora, en el tiempo del evangelio, los israelitas, "en cuanto a la elección, siguen siendo muy queridos de Dios en atención a sus antepasados, porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables" (Rom 11,28-29). Pero se siente a sí misma como partícipe de esos dones y portadora de ellos, consciente de que en el evangelio y gracias a él (es decir, Jesucristo Señor y salvador nuestro), "nosotros (los que procedemos del judaís-

mo) creemos que nos salvamos por la gracia de Jesús el Señor, igual que ellos (los procedentes del paganismo)" (He 15,11). Dios "no ha hecho diferencia alguna entre ellos y nosotros, purificando sus corazones con la fe" (15,9) y "dándoles el Espíritu Santo, igual que a nosotros" (15,8). Al agregar a los paganos a la Iglesia, "Dios dispuso desde el principio escoger (gr., *lambánō* = "tomar") de entre los paganos un pueblo consagrado a tu nombre" (15,14). Es interesante la paradoja intencional del final del versículo citado, que es el resultado de la aproximación de dos términos inconciliables y contrapuestos desde siempre: *ex ethnôn laós*, con la que se subraya el aspecto sorprendente e inaudito de la "elección" divina. Esto es precisamente lo que cumple las "palabras de los profetas" (He 15,15ss = Am 9,1s, LXX) en una clara y definida línea cristológico-eclesiológica.

2. En relación explícita con Jesús. Sin duda, el punto de partida para esta transferencia es la experiencia misma de Jesús. Es constante la relación con él: en su cumplimiento de las promesas, en su cualidad del Hijo primogénito del Padre y en su presentación como compendio de los títulos y de las funciones de Israel y del "resto" (que al mismo tiempo quedan superados), en su función de fundador de una comunidad específica de salvación escatológica con "el nuevo pacto en su (= "mi") sangre" y con el don particularmente significativo del Espíritu, etc. Él finalmente es la "piedra elegida" que los constructores desecharon o declararon inútil, pero sobre la cual se levantó el edificio (cf Mt 21,42; He 4,11; Rom 9,32s; Ef 2,20ss, que presentan ciertamente perspectivas distintas, y sobre todo 1Pe 2,4.6ss, que recuerda bastante claramente el pasaje bautismal-cristológico de 1Cor 10,3, que está a su vez vinculado a la sección eclesiológica de 1Cor 3,11).

Con una referencia explícita a Cristo "piedra elegida" y en contraste con todos los que lo quieren acoger, el texto de 1Pe 2,9 describe ahora a la comunidad cristiana: "Vosotros, por el contrario, sois linaje escogido, sacerdocio real, nación (gr., *éthnos*) consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa..." "Linaje escogido", *ghénos eklektón*: no menos que éste, pero unidos a él, como su complemento y al mismo tiempo como su coronación, a la Iglesia le corresponden también otros títulos honoríficos que en el AT servían para designar a Israel en su especificidad fundamental de pueblo elegido por Dios. Por tanto, el tema petrino es claro: para él el verdadero Israel es la Iglesia, es decir, la comunidad que, en un evidente contexto bautismal, es descrita como la de aquellos que van creciendo "en orden a la salvación" (1Pe 2,2), en estrecha adhesión a Cristo, "piedra viva" (2,4), en cuanto resucitado y en cuanto que ejerce su influencia vivificadora sobre todo el edificio de los cristianos, constituidos a su vez en "piedras vivas", "edificados en casa espiritual" (2,5), etc., y por tanto en contraste con el edificio (templo) material o terreno, representativo de la anterior economía. Así pues, por su íntima relación con Cristo le corresponde a la Iglesia en cuanto tal aquel conjunto de promesas y de dones que componían la dignidad peculiar de Israel como pueblo privilegiado de Dios. Es la Iglesia, comprendida la formada en su mayoría por ex paganos (los destinatarios de 1Pe), que "en otro tiempo no era pueblo de Dios y *(laòs Theoû)* ahora ha llegado a ser pueblo *(laòs)* suyo" (2,10). Transformación que, sustancialmente, se ha llevado a cabo por obra de Dios mediante su "lla-

mada" (2,9) y su "bondad-fidelidad" (2,10); y por parte del hombre, gracias a su "fe" (2,7) y a su "obediencia a la palabra" (2,8).

Acogida de fe en Cristo Señor y salvador, que se señala explícitamente como motivo de la elección también en el exordio de 1Tes: "Sabemos muy bien, hermanos queridos de Dios, que habéis sido elegidos. Porque nuestro mensaje evangélico no os fue transmitido solamente con palabras, sino también con obras portentosas..." (1,4s). Como siempre, también aquí, hablando de la elección de la comunidad, destaca el hecho de que su existencia está basada en Cristo. Esencialmente, se trata de una elección a la fe: al acoger el evangelio, el cristiano (es decir, la comunidad de cristianos) acoge y hace suyo el plan divino de salvación que Dios inauguró sobre la tierra ya con Adán (cuando lo "tomó": Gén 2,15), restauró y manifestó concretamente con su Hijo Jesús (1Tes 1,8ss) y prosiguió continuamente en la historia humana mediante el don de su gracia y de su presencia, encerrado precisamente en el término teológico de "elección". A esta elección, gracias a su Hijo Jesús (y en el Espíritu), es a la que Dios convoca ahora a los cristianos (es decir, los hace "iglesia" = *ekkaléō*), o sea, a los que "acogen la palabra" (1,6: *tòn lógon*), lo cual lleva consigo una "conversión a Dios", un "servicio a Dios" y una "espera del Hijo" (1,9s).

3. DENOMINACIÓN CRISTOLÓGICA Y ESCATOLÓGICA DE LOS CRISTIANOS. También el uso de "elegidos" para designar a los cristianos está en consonancia —al menos en parte— con todo el AT; acordémonos de la iniciativa divina, de la gratuidad de la intervención de Dios, de su bondad y de su generosidad como causa de la elección y de la función de signo que corresponde además, naturalmente, a la realidad teológica que se comunica con ella... El plural "elegidos" es de obligación; en singular no aparece más que en Rom 16,13a: "Saludad a Rufo, escogido por el Señor". El "escogido" parece querer subrayar de manera especial el don de gracia divina que se manifiesta en la vida de Rufo y a la cual, por consiguiente, correspondería el citado Rufo en una medida generosa y digna de alabanza.

Por otra parte, en analogía con "su madre", a la que el escritor considera como suya propia ("que lo es también mía": 13b); o como los que en el posterior versículo 14 son llamados "hermanos", o los que en el versículo 15 son designados genéricamente como "santos". Lo mismo que el antiguo pueblo de Dios —en medio del cual, sin embargo, los efectos de la elección no han sido hasta ahora más que parciales (cf Rom 11,7), también el cristiano es "elegido", en cuanto que es objeto de la fidelidad de Dios, de su bondad preveniente generosa y gratuita (cf Sant 2,5; 1Cor 1,27-31; He 15,7ss.11). Naturalmente, desde que "Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley" (Gál 4,4) y desde que Jesús "fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25), "constituido Hijo de Dios en poder" (Rom 1,4a), desde entonces la elección veterotestamentaria exige una consumación impuesta por el tiempo ("la plenitud de los tiempos": 1Cor 10,11). Esa consumación le exige al hombre una apertura y una acogida sobre todo interior —la fe— ante "la manifestación de Dios, nuestro salvador, de su bondad y su amor por los hombres" (Tit 3,4), manifestación y salvación que concretamente se revelan "mediante el baño de regeneración y la renovación del Espíritu Santo (el bautismo), a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la

vida eterna, tal y como la esperamos" (Tit 3,5s).

Así pues, para los cristianos, "elegidos" es una designación no solamente teológica, sino también y sobre todo cristológica. Afirma el hecho de que Dios "en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo" (Heb 1,1s). Asumiéndolo mediante la fe, el creyente ha llegado ya de alguna forma a la salvación, en cuanto que participa ya de la obra salvífica del Hijo, mientras que vive su vida y espera su regreso glorioso. En una visión proléptica ejemplar, Ap 17,14 nos muestra a los "fieles" asociados al Cordero, designados como "llamados y elegidos". El binomio es elocuente: aparece en él hasta qué punto están cercanas en el plan amoroso de Dios salvador las dos acciones de "llamar" y de "elegir", *como si se tratara de dos caras de su* manifestación, mientras que luego de hecho, en la vida del hombre, los dos momentos se quedan un tanto separados (cf "elegidos" de 2Tim 2,10). Es lo mismo que indica el *lóghion* de Jesús en Mt 22,14 (cf Mt 20,16): "Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos". Allí se pone de relieve la acción persistente de la benevolencia divina en la historia, incluso individual, de la salvación, llevada y comunicada por Cristo. Es la única garantía que posee el hombre en camino hacia la salvación final: el amor activo y gratuito de Dios, su gracia que se adelanta ("llama") y que actúa en el hombre, comprometido por su parte a corresponder a ese don constante de Dios que lo salva ("elige").

En la palabra "elegidos" los cristianos incluyen, por consiguiente, no sólo la intervención de Dios, sino la expresión de su voluntad y ponen de relieve su propio compromiso de llevar una vida "digna" (gr., *áxia*) de "Dios, que los llama a su reino y a su gloria" (1Tes 2,12). Los cristianos saben que, ya "salvados" por gracia, no se salvarán al final a no ser también gracias a Dios y a su "fidelidad". Aquí está precisamente el corazón mismo de toda la reflexión sobre la elección. De aquí se deduce que hay que estar constantemente en guardia durante toda la vida: además de la fe y de su crecimiento, hay que tener siempre a la vista la exigencia de equipararse con buenas obras, con una intensa vigilancia y una perseverancia incansable. Ser "elegido" es una invitación a "estar alerta": una condición de esperanza y de disponibilidad pronta para ser encontrados idóneos, y verse por tanto aprobados, cuando vuelva el Señor, en disposición de constituir precisamente "su" pueblo, "para siempre con el Señor" (1Tes 4,17).

Pertenecientes ya al Señor en virtud del bautismo (cf *eklektoí* de Col 3,12) y situados como tales ante el juicio escatológico (cf los *ekleltoí* de Rom 8,33, que son los *klētoí* del versículo 28 en su situación final), forman ya parte del reino (cf Mt 24,22. 24.31 y par; Lc 18,7).

La nota escatológica de la elección aparece también con evidencia en la relación que se establece entre la elección y el ↗ Espíritu Santo. En efecto, precisamente el Espíritu Santo es la manifestación suprema del don divino, la anticipación en el hombre de su eternidad; él es el que garantiza el amor de Dios, el que lo manifiesta y lo hace activo en nosotros, revelándonos concretamente y haciéndonos partícipes del misterio trinitario. El Espíritu, por tanto, es el don escatológico por antonomasia. En 1Pe 1,1s se recuerda que las tres personas convergen en la elección: el Padre es su presencia como causa; el Espíritu santificador es su instrumento o su forma (mediante su entrega total); el objetivo, finalmente, es la unión efectiva de los cristianos con la sangre de Cristo en el sacrificio de la obediencia

(cf Ef 1,3-14; 1Tes 1,4-6; He 15,7-11.14).

4. Elegidos "en Cristo desde la eternidad". En algunos textos —no muchos, pero incisivos— la elección tiene un claro aspecto de pretemporalidad o de precreaturalidad. Naturalmente, la iniciativa viene de Dios, y la bondad divina y la gratuidad resaltan más que en otros textos (en los que está, sin embargo, presente: p.ej., 1Cor 1,27ss; Col 3,12; Sant 2,5; 1Pe 1,1; 2,9s). Dios es el que está en el comienzo de ese plan de salvación, en el que la elección se inserta expresamente "desde el principio" (2Tes 2,13; lect.var. *sed potior),* que hay que entender no como el principio de la predicación evangélica ni como el comienzo de la actividad paulina en Tesalónica, sino como "comienzo" (lejano) de algo que todavía continúa, es decir, concretamente del tiempo.

Todavía se afirma con mayor claridad esta lejanía de la elección en el tiempo, e incluso antes aún de que comenzara el tiempo, trasponiendo al lenguaje cristiano las concepciones teológicas judías, de hecho no demasiado atestiguadas en la documentación que nos ha llegado, pero ciertamente existentes. Esas concepciones encuentran evidente eco en Ef 1,4, referidas a los cristianos "elegidos en él (en Cristo) antes de la creación del mundo". A la concepción bíblica, tan habitual y tan significativa de la elección, se añaden aquí por lo menos dos consideraciones primarias. Realizada "antes de la creación del mundo", la elección de los cristianos se coloca en una situación de pre-temporalidad tan lejana que recuerda expresamente aquella otra en que, según 1Pe 1,20, el Padre conocía al Hijo y en la que también nosotros éramos preconocidos y por tanto preelegidos por Dios (1Pe 1,1s); esa misma situación pretemporal en que, según Jn 17,5.24, lo que reinaba era el amor del Padre al Hijo, y en la que, según 1Cor 2.7, el Padre "preordenaba" su "sabiduría" con vistas a nuestra glorificación...

La segunda consideración que distingue y califica a la expresión de Ef 1,4 respecto a las demás es que esa elección tuvo lugar "en él", es decir, en Cristo. Esta expresión debe entenderse en el sentido denso del versículo 3 que la precede: ya en nuestra elección nosotros estábamos en Cristo; o sea, que la relación con Cristo de todos los que ahora, gracias al bautismo (incluido en la bendición que descendió sobre "nosotros" según el v. 3), son "de Cristo", es tan antigua como el mismo Cristo. Desde la eternidad los cristianos están incluidos en Cristo (recuérdese la imagen que se desarrollará en Ef 4,12.15s: nosotros somos el cuerpo y él la cabeza).

Se observará igualmente el objetivo específico de la elección: "para que fuésemos santos e irreprochables a sus ojos" (Ef 1,4b). Ése es el cumplimiento del proyecto divino: estar siempre en una continua presencia delante de Dios, indicando a quién corresponde verificar esa santidad y esa irreprochabilidad relacionadas con la elección como efectos con la causa. Dios nos ha elegido para ser santos, es decir, para participar de su misma santidad. Y el versículo 5 siguiente aclara y enriquece ulteriormente el objetivo de nuestra eterna elección: Dios nos ha "predestinado a ser sus hijos adoptivos" (cf Rom 8,14s; Gál 4,4s), también esto, en paralelismo con todo lo que se dijo sobre la elección, "mediante Jesucristo", tal como sucedió históricamente con nuestro bautismo. Y finalmente, última aclaración, nuestra elección es *eis autón,* es decir, tiende "a él", va "hacia él" o "para él"; le tiene a "él" como objetivo. Es bastante improbable que en este "él" haya que entender

al Padre; es bastante mejor interpretar la relación en sentido cristológico. Además de ese "él" cristológico casi constante que domina el contexto inmediato, se puede pensar en Ef 4,13ss, en donde Cristo es la finalidad hacia la cual —como cabeza del cuerpo— "crece" el propio cuerpo, y en Col 1,20 (y 1,16b): todo ha sido reconciliado "por medio de él", lo mismo que ha sido creado "por medio de él" (= Cristo) y "para él" (Col 1,16b). Además, es bastante convincente la alusión a Rom 8,29, que hay que leer con 2Cor 8,18 y 1Cor 15,49 (cf Flp 3,21: Dios ha determinado que los cristianos se hagan conformes a la "imagen" o "figura" (gr., *eikōn*) de su Hijo; así pues, en cuanto tales, ya desde ahora y gracias al Espíritu Santo somos partícipes de aquello a lo que estamos predestinados por nuestra escatología, la plena participación y manifestación de esa "imagen" de Cristo mismo, de su gloria. Por tanto, elegidos "en él", o sea en Cristo, desde toda la eternidad, estamos también orientados "hacia él", hacia Cristo, como a nuestro objetivo. Gracias al amor eterno de Dios, el cristiano es su hijo santo y fiel *en* Cristo, *por medio* de Cristo y *para* Cristo. Estamos aquí en la expresión más alta y más completa de la elección; en ella no sólo se resume toda la historia de la salvación, sino que se condensa toda la salvación, incluso antes y después de su realidad histórica en la vida de los hombres.

BIBL.: COTT J., *The Biblical Problem of Election*, en "Journal of Ecumenical Studies" 21 (1984) 199-208; DE FRAINE J.G., *Vocazione ed elezione nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1968; GUILLÉN TORRALBA J., *La fuerza oculta de Dios; la elección en el Antiguo Testamento*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia 1983; SICARI A., *Llamados por su nombre*, Ed. Paulinas, Madrid 1981; WIDBERGER H., *Die Neuinterpretation des Erwälungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit*, Fs. Eichrodt 1970.

L. De Lorenzi

ELÍAS/ELISEO

Figura imponente del antiguo profetismo, Elías representa un giro en la historia religiosa de Israel por haber salvado el culto al verdadero Dios en el territorio septentrional del país.

I. FUENTES PARA LA HISTORIA DE ELÍAS. Las noticias sobre el profeta Elías se encuentran en 1Re 17-19; 21, y 2Re 1-2. El relato del fin del profeta pertenece ya al ciclo de Eliseo. El material eliano se compone de episodios separados, de diversa amplitud, yuxtapuestos sin tener en cuenta el orden cronológico. Se distinguen seis relatos, autónomos en su origen: la sequía (1Re 17,1; 18,1s.16s.44ss), el juicio de Dios en el monte Carmelo (1Re 18,20-40), la teofanía en el Horeb (1Re 19,3.8-13), la vocación de Eliseo (1Re 19,19ss), el episodio de la viña de Nabot (1Re 21,1-9.11-20) y la petición de un oráculo por parte de Ocozías (2Re 1,2-8.17). Se refieren además cuatro anécdotas milagrosas: la alimentación de Elías junto al río Querit (1Re 17,2-6), la multiplicación de la harina y del aceite en Sarepta (1Re 17,7-16), la resurrección del hijo de la viuda (1Re 17,17-24) y el aliento recibido del ángel (1Re 19,4-8). Finalmente, se leen dos episodios que guardan relación con el rey: el encuentro con el soberano (1Re 18,2-15) y el intento de arrestar al profeta (2Re 1,9-16).

II. FORMACIÓN DEL CICLO. La tradición oral sobre la vida del profeta, adornada por la fantasía popular, y la fijación por escrito de los episodios comenzaron inmediatamente después de la desaparición del profeta y llegaron a una primera conclusión ya a finales del siglo IX a.C. El escrito comprendía dos grupos de textos: el primero, conservado en 1Re 17-19, estaba formado por narraciones y anécdotas donde se presentaba a Elías como profeta, taumaturgo, activamente comprometido en la lucha contra los ídolos y, en consecuencia, perseguido por la corte. Se advierte además una violenta hostilidad contra Ajab y la casa reinante. Este conjunto de material se resiente de la influencia del ciclo de Eliseo, compuesto medio siglo más tarde con un arte literario menor. En el segundo grupo —presente en 1Re 20-21; 2Re 1,2-8— se introduce a Elías con el título de "tesbita" y al rey Ajab, llamado "rey de Samaría", tratado con mayor indulgencia. Un tercer elemento de la tradición es el que constituyen dos anécdotas contenidas en 1Re 17,17-24 y 2Re 1,9-16, donde aparece Elías como hombre de Dios y se pone especialmente de relieve el elemento milagroso. Estas dos anécdotas constituyen un vínculo entre las dos primeras colecciones de textos. Además, todo el ciclo eliano sufrió cierta elaboración por parte de los círculos deuteronomistas cuando fue insertado en el libro de los Reyes. Pero, incluso en su forma actual, el ciclo de Elías se cuenta entre los testimonios más antiguos de la literatura bíblica y entre las obras maestras de la prosa hebrea.

III. CONTEXTO HISTÓRICO. Elías vivió en el siglo IX a.C., en el reino del norte, bajo los reyes Ajab (874-853) y Ocozías (853-852). El padre de Ajab, Omrí, había fundado una nueva capital en Samaría, habitada por la población cananea (1Re 16,32; 2Re 10,19ss). La alianza con el rey de Tiro quedó sancionada por Ajab mediante el matrimonio contraído con la hija del rey, Jezabel. Esta alianza, hecha con fines políticos, es decir, para resistir a las amenazas de Damasco, dio gran impulso a los círculos cananeos del reino del norte. Gracias a Jezabel se implantó en Israel el culto a Baal de Tiro y el país se vio invadido por una multitud de profetas y servidores del dios pagano. La religión del verdadero Dios estaba amenazada de sincretismo y extinción. En Samaría el rey hizo construir un templo en honor de Baal (1Re 16,32). Hasta entonces la resistencia profética a la política de la corte había sido esporádica; con Elías toma ahora una amplitud imprevista.

IV. PERFIL BIOGRÁFICO. 1. EL PROFETA-ASCETA. El nombre de Elías significa "Mi Dios es Yahvéh". El profeta, del que no se menciona ni el padre ni la genealogía, es llamado "el tesbita", probablemente por ser natural de Tisbé, localidad identificada con la actual Khirbet el-Istib, en Galaad, a unos 25 kilómetros al norte del río Yabbok. Parece ser que la población de la Trasjordania había permanecido más fiel al yahvismo que los habitantes de la Cisjordania. Elías pertenece al tipo de los profetas ambulantes, que no están en relación ni con un templo ni con las comunidades de profetas. Llevaba el manto de piel típico de los beduinos del desierto, heredado de la antigüedad, ceñido por un cinturón de cuero (2Re 1,8), desdeñando así la moda refinada procedente de Fenicia. Una característica de su actividad es que aparecía y desaparecía de forma inesperada y repentina (1Re 17,5s; 18,5-12; 2Re 2,16s). Desarrolló su actividad profética reprochando y amenazando (1Re 17,1; 18,21; 2Re

1,3), pero también haciendo promesas en nombre de Dios (1Re 18,1). Realizó una acción simbólica (1Re 19,19ss) y practicó la intercesión profética (1Re 18,42ss). Elías no pronunció ningún juicio de destrucción ni exigió la conversión, sino más bien un cambio de dirección del hombre, en el que había que dar la vuelta al corazón (1Re 18,37).

2. EL DEFENSOR DEL YAHVISMO. En la base del relato sobre la sequía que duró tres años está la explicación de Elías sobre una verdadera sequía (cf Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* VIII, 13,2), provocada por Yhwh. La lluvia era considerada como un don procedente de Baal, el dios cananeo de la vegetación, mientras que Elías afirmaba que Yhwh era el único Dios que concedía la fecundidad de los campos. La narración del juicio de Dios en el monte Carmelo, descrita con un arte dramático consumado, muestra cómo Elías logró obtener que la región del Carmelo, habitada por una población mixta, incorporada a Israel procedente del reino de Tiro, fuera considerada como territorio israelita y se adorase allí solamente a Yhwh, a pesar de la presencia de un santuario cananeo. La matanza de los profetas de Baal tiene que comprenderse como la afirmación del derecho de Yhwh sobre la tierra que pertenecía a su pueblo. Dada la protección del baalismo por parte de la autoridad oficial, Israel estaba a punto de perder su propia identidad religiosa. En este momento crítico Elías salvó la fe en el único Dios utilizando los medios violentos y bárbaros de su tiempo.

3. EL PEREGRINO DEL HOREB. Huyendo de la persecución de Jezabel, Elías no busca refugio en los santuarios, sino que recorre al revés el camino del pueblo liberado de Egipto, dirigiéndose al monte Horeb, en donde Dios se había revelado a Moisés. La misteriosa teofanía, indicada como "paso del Señor" (1Re 19, 11), reviste un profundo significado. Yhwh no es como el dios fenicio de la tempestad, del fuego y del terremoto, sino que actúa de modo silencioso y casi imperceptible. Se manifiesta no de forma concreta ni mediante el poder indeterminado del espíritu, sino a través de las palabras susurrantes de los profetas y de la acción invisible producida por los acontecimientos externos. Elías se ve introducido en una nueva concepción de Dios, de su naturaleza, de su manifestación y de su manera de obrar. El Dios de Israel se desmarca claramente de la figura del dios semita naturalista.

El mensaje divino que recibe Elías se refiere al futuro de Israel: una triple unción marcará la intervención de Dios, que no sólo asegura la sucesión profética (vocación de Eliseo), sino que instala a los nuevos monarcas de Israel (Jehú) y de Siria (Jazael). Sólo el primero de estos encargos fue cumplido por Elías (1Re 19,19ss).

4. EL PROTECTOR DE LOS DÉBILES. El profeta fue también un apasionado defensor de la justicia entre los hombres. Después del homicidio de Nabot, propietario de la viña, atribuido a la pagana Jezabel, Elías se opuso con todas sus fuerzas al propósito de Ajab de suprimir el antiguo derecho de propiedad israelita y de introducir un régimen monárquico absolutista con el correspondiente derecho de Estado. El profeta no logró convertir a la casa real a la pura fe del yahvismo. Lo demuestra la narración de Ocozías, que se dirige al dios de Ecrón para saber si curaría de su herida. El rey tenía realmente confianza en ese dios, que llevaba por título el de "príncipe de la tierra" *(Ba'al 'eres)*, cambiado luego

en "príncipe de las moscas" *(Ba'al zebul = Belcebú).*

5. LOS /MILAGROS. Es maravillosa la misión de Elías entre los paganos. Sarepta, la fenicia Sarafand, situada a unos 15 kilómetros al sur de Sidón, era una aldea perteneciente al territorio del padre de Jezabel. También este país se vio afectado por la sequía. Pero Dios concedió la bendición del agua, con el aumento de la harina y del aceite a Elías, en Fenicia, en favor de una pobre viuda, con la que el profeta compartía su pan (1Re 17,7-16).

El relato de la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (1Re 17,17-24) presenta ciertas analogías con la narración de la resurrección del hijo de la sunamita realizado por Eliseo (2Re 4,8). Existe una dependencia literaria *entre los dos textos y es probable que* este relato haya sido añadido al ciclo de Elías por los discípulos de Eliseo.

La expedición de las tres tropas sucesivas con la misión de capturar al profeta (2Re 1,9-16), de las que las dos primeras fueron devoradas por el fuego del cielo, guarda afinidad literaria con el ciclo de Eliseo, y parece ser el resultado de una cierta ampliación midrásica debida a algún devoto del profeta.

6. EL RAPTO AL CIELO. El traslado de Elías al cielo en un carro de fuego (2Re 2,1-11) en presencia tan sólo de Eliseo, sin dejar huellas de una tumba, a imitación de Henoc (Gén 5,24), es un relato misterioso, que por una parte sirve para glorificar a Elías en cuanto que entra en la esfera de lo divino y por otra demuestra cómo solamente Eliseo entró en la plenitud del poder del hombre de Dios, de quien recibió el manto con el que golpeó las aguas del Jordán. La narración presenta un carácter artificial debido a las diversas repeticiones (triple orden de Elías a Eliseo, triple intervención de los hijos de los profetas); el apóstrofe dirigido por Eliseo a Elías ("¡Padre mío, padre mío, carro y caballería de Israel!") es el mismo que se le dirige a Eliseo en el lecho de muerte (2Re 2,12; 13,14). Según otra versión (1Re 19,19), Eliseo recibió el manto de Elías desde el día de su vocación. El género literario de la narración parece ser el de los relatos que intentan describir ciertas realidades invisibles mediante imágenes concretas.

V. LA TEOLOGÍA. 1. ELEMENTOS TRADICIONALES. En el reino del norte, en la época del sincretismo, Elías propugna con vigor los principios fundamentales de la antigua fe yahvista. Solamente Yhwh es el Dios de Israel, puesto que es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel (1Re *18,36), el Dios de los ejércitos (1Re* 18,15). Sólo él tiene que ser adorado en Galilea y en Samaría. Él dirige la suerte del pueblo y de los individuos; es el tutor de los derechos del hombre, incluso contra el despotismo monárquico, puesto que también el rey está sometido a ese derecho divino. En el poder de Yhwh se encuentran la vida y la muerte de los hombres; de él depende la salvación. Elías es un eslabón en la larga cadena tradicional de israelitas que intentaron frenar la aceptación de las costumbres y de las ideas de los cananeos, motivo de la degeneración de la religión yahvista. En este sentido aparece como el representante del ideal nómada de la civilización hebrea, como una especie de reencarnación del antiguo y austero período exódico de la existencia del pueblo de Israel.

2. RASGOS INNOVADORES. Pero el profeta supo adaptar la fe de los antepasados a las nuevas exigencias de la situación histórica que le tocó vivir. No son los Baales los que conceden la lluvia y la fecundidad; no

son ellos la causa de la sequía, sino que es Yhwh el que preside los ritos de la naturaleza. Por primera vez Elías anuncia que Yhwh es el origen de aquellos bienes que los cananeos atribuían a las fuerzas divinizadas de la naturaleza. El símbolo de Dios no son los fenómenos turbulentos de la atmósfera, sino la acción tranquila y silenciosa, apenas perceptible, de aquellos que son sus enviados: los profetas.

La tradición ha equiparado a Elías con Moisés. Efectivamente, Elías, lo mismo que el gran legislador de Israel, asentó la fe en Yhwh en el Estado de Israel sobre bases nuevas, afirmando la antigua tradición y ofreciendo una nueva concepción más profunda y más comprensiva de la naturaleza y de la acción divina. Con enorme vigor, Elías fue el primero en oponerse a los intereses políticos de los monarcas cuando estaban en contradicción con los principios religiosos. Elías es el precursor y el pionero de los profetas de la época clásica.

VI. ELÍAS EN EL RESTO DE LA BIBLIA. Después del destierro de Babilonia, Elías fue considerado como aquel que ha de volver a anunciar el juicio final, con la tarea de convertir a las familias de los hombres, para que la maldición no caiga sobre la tierra (Mal 3,23s). El Sirácida tejió el elogio del profeta "de fuego" (Si 48,1-11). El autor de 1Mac 2,48 atribuye su rapto al cielo a su celo por la gloria del Señor.

En el NT se pone a Elías en relación con Juan Bautista. Efectivamente, éste se presenta como revestido del poder del tesbita (Lc 1,17), y los levitas llegan a preguntarle si es él el profeta Elías (Jn 1,20s). Jesús afirma que antes del día del Señor hará su aparición Elías (Mc 9,11ss), que tendrá que sufrir mucho; más aún, que ya había venido y le habían matado, identificando manifiestamente al profeta con Juan Bautista (Mt 11,14). El pueblo de Palestina pensaba también que Jesús era Elías, que había regresado (Mt 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,8.19). En el episodio de la transfiguración, Elías se encuentra con Moisés al lado de Jesús (Mt 17,3ss; Mc 9,4s; Lc 9,30s) y hablan de su desenlace. La unión de los dos profetas del AT se explica por el hecho de que ambos son los anunciadores del tiempo mesiánico (Dt 18,15; Mal 4,23), y el tiempo del mesías, que en la concepción judía correspondía al de Moisés, tenía que ser preparado por Elías. Los que insultaban a Jesús en la cruz relacionaron con Elías el comienzo del Sal 22,2, puesto en labios de Jesús (Mt 27,47.49; Mc 15,35s). Como prueba de que Dios ha conservado siempre un resto en Israel, san Pablo en Rom 11,2-5 cita a 1Re 1,10.18. El autor de la carta de Santiago aduce 1Re 17,1; 18,48, para mostrar la eficacia de la oración dirigida a Dios por el profeta Elías (Sant 5,17s).

VII. EL CICLO NARRATIVO DE ELISEO. Las informaciones sobre el profeta Eliseo están contenidas en 2Re 2-13. Los capítulos 2-8 forman un bloque completo, pero interrumpido por peripecias políticas, como la introducción al reinado de Jorán (2Re 3,1ss), cuya conclusión se encuentra en 2Re 8,1-6. Después de este relato viene el de la participación de Eliseo en la unción de Jazael (2Re 8,7-15) y de Jehú (2Re 9,1ss) y la narración de la muerte del profeta (2Re 13,14-21). El ciclo de Eliseo es menos homogéneo que el de Elías, presentando un carácter más artificial. Hay cierto número de relatos que provienen de la tradición popular; otros proceden de cronistas bien informados, y otros, además, de un hagiógrafo que quería conservar para la posteridad los recuerdos del

profeta. Los trozos no siguen un orden cronológico, pertenecen a diversos géneros literarios y están estrechamente relacionados con el ciclo de Elías tanto por su forma como por su contenido. Pueden distinguirse varios tipos de narraciones. Un primer grupo comprende narraciones sobre la vida privada del profeta, ricas en episodios maravillosos que se transmitían en los círculos de "los hijos de los profetas". Algunos prodigios se parecen a los de Elías, como la multiplicación del aceite en favor de la viuda (2Re 4,1-7), la resurrección del hijo de la sunamita (2Re 4,8-37). Otros prodigios tienen más bien el sabor de florecillas edificantes, como la desintoxicación de la olla envenenada (2Re 4,38-41), la multiplicación de veinte panes para alimentar a cien personas (2Re 4,42ss), la recuperación milagrosa del hacha (2Re 6,1-7), la reanimación de un cadáver por el contacto con los huesos secos de Eliseo (2Re 13,21). La curación del sirio Naamán presenta las características de las florecillas franciscanas por la ingenuidad con que se narra el hecho y por la profunda espiritualidad que anima al profeta (2Re 5,1-27). Una segunda serie de episodios está relacionada con la intervención del profeta en las peripecias políticas de su tiempo, como las guerras arameas, descritas con colores populares (2Re 6,6-7,20), la usurpación de Jazael (2Re 8,7-15) y la muerte misma del profeta (2Re 13,14-25). Hay dos episodios que parecen derivarse de otras fuentes: la usurpación de Jehú (2Re 9,11-21) y la historia de Atalía (2Re 11-12), que provienen probablemente de los archivos del templo.

VIII. LA PERSONALIDAD DEL PROFETA. El nombre de Eliseo significa "Dios ha salvado". Natural de Abel-Mejolá, situado a unos 14 kilómetros al sudeste de Bet-Seán, Eliseo pertenecía a una familia acomodada. Llamado por Elías en su seguimiento, abandonó su casa y sus campos y siguió al maestro, siendo su discípulo predilecto, su ejecutor testamentario y su sucesor. Permaneció célibe durante toda su vida, como el profeta de Tisbé. A diferencia de Elías, recogió a su alrededor una comunidad de profetas, con los que llevó una vida común, sin estar ligado a ningún santuario. Desempeñó el cargo de superior, ya que se sirvió de "los hijos de los profetas" como quien puede disponer de los diversos miembros de la comunidad (2Re 9,1-10). El hecho de que Eliseo recibiera dos tercios del espíritu de Elías prueba que fue distinto de su maestro (2Re 2,1-18). Efectivamente, no imitó su austeridad en el vestir ni su predilección por los lugares solitarios. Vivió algún tiempo en el monte Carmelo, como Elías; pero luego desarrolló su ministerio en el seno de la comunidad profética, acompañado siempre de su criado Guejazí, visitando varios centros habitados, como Jericó, Betel, Gálgala, Samaría, hasta llegar a Moab, Edón y Damasco. Estuvo dotado de dones carismáticos, como el de la presciencia (2Re 5,26; 6,12.32; 7,1s; 8,12), y conoció el éxtasis artificial (2Re 3,15).

1. El taumaturgo. Para los círculos proféticos Eliseo es el gran hombre de Dios y el extraordinario obrador de prodigios, realizados en favor de los miembros de las cofradías, de los pobres y de los desventurados del país. Utilizó además el poder taumatúrgico para defender la dignidad profética y para hacerse respetar por algunos jovenzuelos que se burlaban de él: "Eliseo fue a Betel y, cuando iba por el camino, unos rapazuelos que habían salido de la ciudad empezaron a burlarse de él, diciéndole: '¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!' " (2Re 2,23ss).

En algunos episodios prodigiosos

Eliseo se presenta como celoso pastor, como en la ayuda a la pobre viuda, a la sunamita y al sirio Naamán. Los prodigios atribuidos al profeta atestiguan la inmensa irradiación que tuvo Eliseo entre sus seguidores y el pueblo.

2. La actividad política. Más aún que Elías, Eliseo se vio envuelto en los problemas políticos de su tiempo, tanto en su patria como fuera de ella. Fue el inspirador de la caída de la dinastía de los Omridas y tuvo un papel decisivo en las relaciones con la dinastía de Damasco. En tiempos de la grave crisis de Siria (2Re 6,8-7,16), Eliseo se convirtió en el paladín nacional de la lucha contra los arameos. Dio sabios consejos al rey de Israel en guerra contra Siria (2Re 6) y sostuvo su coraje durante un asedio (2Re 5-6). Fue el alma de la resistencia patriótica cuando Israel tuvo que sufrir reveses militares, de forma que el rey Joás, al visitarle en su lecho de muerte, pudo llamarlo: "¡Padre mío, carro y caballería de Israel!" (2Re 13,14). Eliseo hizo por la defensa de Israel mucho más que las armas de guerra. Sin salir de la esfera religiosa, el profeta pronunció un juicio severo sobre los problemas morales, sobre las alianzas políticas y sobre las hostilidades militares cuando éstas suponían un peligro para la religión yahvista.

3. El celo por el Señor. El motivo de inspiración de toda la actividad de Eliseo fue la profunda fe yahvista, arraigada en la tradición de la alianza y preocupada por su eficacia en las vicisitudes internas y externas del país. Eliseo no alcanzó la talla espiritual de Elías; pero, como figura carismática, estuvo animado de sentimientos de benevolencia y de bondad hacia los desventurados y los oprimidos. Se mostró cruel y sin compasión con la impiedad y el delito. Con su vivo sentimiento patriótico hizo tomar conciencia al pueblo de Israel de que la acción política pertenece desde el principio a la actividad de los profetas del AT y de que las dimensiones de la religión yahvista superaran los límites de Israel, extendiéndose a todas las dinastías y a todos los pueblos.

BIBL.: Alcaina Canosa C., *Panorama crítico del ciclo de Eliseo*, en "Estudios Bíblicos" 23 (1964) 217-235; Id, *Vocación de Eliseo (1Re 19,19-21)*, en "Estudios Bíblicos" 29 (1970) 137-151; Augustinović, *De Eliae prophetae patria*, en "Antonianum" 25 (1950) 475-493; Brouner L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polemic against Baal Worship*, Brill, Leiden 1968; Carlson R.A., *Elie à l'Horeb*, en "Vetus Testamentum" 19 (1969) 416-439; Id, *Elisée. Le successeur d'Elie*, en "Vetus Testamentum" 20 (1970) 385-405; Copp C., *Il sacrificio di Elia sul Carmelo*, en "BibOr" 2 (1960) 11-13; Fohrer G., *Elia*, Zwingli Verlag, Zurich 1968²; Galling K., *Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias*, en "ZTK" 53 (1956) 129-148; Haag E., *Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kön 2,1-15*, en "TTZ" (1969) 18-32; Hentschel G., *Die Elijaerzählungen*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1977; Hossfeld F.L., *Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elijah*, en "Erbe und Auftrag" 54 (1978) 432-437; Keller C.A., *Wer was Elia?* en "TZ" 16 (1960) 298-313; Kilian R., *Die Toterweckung des Elias un Elisas. Eine Motivwanderung?*, en "BZ" 10 (1966) 44-56; Michaux W., *Les cycles d'Elie et d'Elisée*, en "BVC" 3 (1953) 76-99; Ohlmeyer A., *Elias, Fürst der Propheten*, Verlag Herder, Friburgo i.B. 1962; Schmitt H.C., *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen Prophetie*, G. Mohr, Gütersloh 1972; Schweizer H., *Elisha in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchungen von 2 Kön 3; 6,8-23; 6,24-7,20*, Kösel-Verlag, Munich 1974; Seebass H., *Elia und Ahab auf dem Karmel*, en "ZTK" 70 (1973) 121-136; Seybold H., *Elia am Gottesberg*, en "Evangelische Theologie" 33 (1973) 3-18; Smend R., *Der biblische und historische Elia*, en "Vetus Testamentum. Supplément" 28 (1975) 167-184; Steck O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 1968; Steinmann J., *La geste d'Elie dans l'AT*, en AA.VV., *Elie le prophète* I, Desclée, Tournai 1956, 93-115; Vaux R. de, *Le cycle d'Elie dans les livres des Rois*, en *Elie le Prophète* I, Desclée, Tournai 1956, 53-79; Würthwein E., *Naboth-Novelle und Elia-Wort (1 Kön 21)*, en "ZTK" 75 (1978) 375-397.

S. Virgulin

ENSEÑANZA

I. INTRODUCCIÓN. El acceso a la instrucción ha sido desde siempre una prerrogativa de grupos restringidos de personas, que han administrado como algo suyo los aspectos más importantes de la vida política, social y religiosa. Solamente en los tiempos modernos la instrucción se ha puesto al alcance de capas cada vez más amplias de la población mundial. Al mismo tiempo, el enorme desarrollo de los medios de comunicación social ha hecho posible la difusión de un caudal inmenso de datos, de informaciones y de conocimientos que antes estaban reservados a unos círculos restringidos de especialistas.

La mayor difusión de este tipo de cultura no ha resuelto, sin embargo, el problema fundamental de la formación integral de la persona humana, que corre siempre el peligro de verse ahogada por la avalancha de informaciones que llegan hasta ella, sin lograr asimilarlas y utilizarlas para su crecimiento intelectual y espiritual. Así pues, en nuestra sociedad se plantea de forma cada vez más urgente el problema de cómo transmitir no sólo ciertos datos y nociones, sino también principios y valores de fondo que ayuden a la persona a organizar el material informativo y a servirse de él a fin de crear mejores condiciones de vida para sí mismo y para los demás.

Un problema análogo es el que se plantea en el terreno religioso. Las nociones y los modelos de comportamiento que en el pasado se transmitían de generación en generación, confrontados con otras infinitas ideas y posibilidades, pierden aquel carácter absoluto que parecían tener. Surge entonces la necesidad de presentar el mensaje cristiano de una forma nueva que logre crear convicciones profundas y personales y al mismo tiempo sugiera modelos de comportamiento adecuados a las situaciones siempre nuevas de la vida.

El problema de la formación integral de la persona humana sólo puede enfrentarse y resolverse replanteándose con seriedad todo el problema del conocimiento y de su transmisión. Este esfuerzo es tanto más urgente cuanto que el mundo occidental, bajo el influjo de la cultura y de la mentalidad griega, descuidó quizá aspectos importantes de este proceso, que están quizá más valorados en otras culturas, como, por ejemplo, la bíblica. Por consiguiente, es importante volver a la Biblia no sólo para renovar los métodos de la enseñanza catequética y teológica, sino también para sacar de ella perspectivas y estímulos en orden a un replanteamiento de la pedagogía en todos los niveles.

1. LA ENSEÑANZA EN EL MUNDO GRIEGO. En el mundo griego el conocimiento, expresado con el verbo *ghinōskō* y sus derivados, es el acto por el que una realidad externa (persona o cosa), después de haber sido percibida por medio de los sentidos, es apropiada por el entendimiento. Por consiguiente, el conocimiento llega a identificarse con la comprensión profunda de una cierta realidad, y en

consecuencia con la capacidad de juzgar y de discernir entre realidades diversas. Además, si tiene como objeto a una persona, el conocimiento puede asumir un matiz de confianza y de amistad con ella. Es importante observar que el objeto del conocimiento puede ser no sólo una realidad concreta, sino también una idea presente en la mente del sujeto. En este caso tenemos un conocimiento de tipo especulativo, que encuentra su máxima aplicación en el campo filosófico.

En el período helenista, el significado del conocimiento no cambia sustancialmente. Sin embargo, se abre camino una tendencia que desembocará más tarde en el movimiento "gnóstico" del siglo II d.C., en virtud de la cual el verdadero conocimiento *(gnôsis)* no es ya el resultado de una búsqueda intelectual, sino el objeto de una revelación divina alcanzada a través de los gestos sacramentales, de la magia, del misticismo o de las especulaciones pseudofilosóficas. El conocimiento gnóstico tiene por objeto a Dios mismo, la divinidad original del alma y su caída en el cosmos material hostil a Dios; precisamente a través de este conocimiento el alma se libera de la materia y encuentra el camino de retorno a la esfera divina.

El acto de enseñar se expresa en griego con el verbo *didáskō*, que se usa en el sentido de "instruir" a alguien o de "enseñar" alguna cosa. Por medio de la enseñanza, el maestro *(didáskalos)* comunica no sólo habilidades artísticas o técnicas, sino también conocimientos, ideas y valores. Raras veces se habla de una enseñanza por parte de los dioses. El aprendizaje se indica más bien con el verbo *manthánō*, que asume un matiz especial en el terreno especulativo: para Sócrates, aprender significa penetrar en la esencia de las cosas, a fin de llegar así al conocimiento de la ética, de donde saca inspiración la praxis; Platón opina que el aprendizaje es fruto del recuerdo de un saber inconscientemente presente en el hombre. En los filósofos posteriores *manthánō* indica ordinariamente la adquisición de un conocimiento teórico. El que se une a un maestro para ser guiado en el aprendizaje de ciertas capacidades o conocimientos es un alumno *(mathētḗs)*; pero con Sócrates este término viene a indicar más bien al "discípulo", es decir, al que en vez de aprender del maestro tiene que penetrar con él en la esencia de las cosas.

Afín al concepto de enseñanza es el de "educación" *(paideía)*; antiguamente la *paideía* consistía en dar a conocer a los jóvenes aristócratas las tradiciones, las costumbres y las leyes de la *pólis*. A los sofistas se debe la difusión de la educación, aunque con criterios más bien nocionales; a ellos se opuso Sócrates, afirmando que el educador, sirviéndose del diálogo como instrumento, tiene que hacer que el discípulo llegue al conocimiento del bien para que pueda actuar de forma recta. Tanto Platón como Aristóteles desarrollaron la intuición de Sócrates, poniendo la educación de los ciudadanos en la base de su estado ideal. En el siglo I de nuestra era prevalece, finalmente, el modelo estoico, en virtud del cual la educación debe tender a la formación del jefe, que sabe ser responsable ante sí mismo y ante la razón.

En el pensamiento griego el conocimiento es, por tanto, un proceso intelectual, a través del cual el hombre, después de haber entrado en contacto con la realidad externa, se la apropia y la reexpresa a través de ideas y de conceptos, pero sin quitarle su carácter "objetivo". Todo lo que implica deseo, posesión, compromiso con lo que ha sido conocido de este modo, queda reservado a otras facultades, llamadas apetitos, que se consideran claramente inferiores al en-

tendimiento. Lo mismo puede decirse a propósito de la enseñanza, cuya finalidad es no tanto estimular la voluntad del alumno, sino más bien poner en movimiento un proceso intelectivo similar a aquél por el que atravesó el maestro. Efectivamente, es en el conocimiento, cuyo objeto último es el bien, en donde tendrá origen toda una serie de decisiones de las que dependerá el recto obrar de la persona.

2. EL CONOCIMIENTO Y SU TRANSMISIÓN EN LA BIBLIA. Si se pasa del mundo griego al mundo bíblico, se ve inmediatamente que tanto el conocimiento como la enseñanza llegan a asumir matices y significados mucho más amplios y complejos.

a) *La actividad cognoscitiva.* El conocimiento se expresa en hebreo con los términos derivados de la raíz *yd'*. Ésta puede indicar, lo mismo que el verbo griego "conocer", la percepción de la realidad externa que se obtiene mediante el uso de los sentidos y de la experiencia directa (cf Gén 8,11; 1Sam 22,3), o bien el conocimiento obtenido mediante la búsqueda y la reflexión, es decir, el acto de reconocer y de comprender (cf Gén 42,33; Is 41,22). Esta misma raíz puede indicar también el resultado del conocer, es decir, el saber (cf Gén 12,11; 20,7), o bien la capacidad de distinguir correctamente las cosas (cf Gén 4,11; 2Crón 12,8) y de discernir el bien del mal (cf Dt 1,39; 2Sam 19,36 y, según algunos autores, Gén 2,9.17; 3,22).

Junto a estos significados, que son también propios del conocimiento griego, la raíz *yd'* tiene algunos otros que se apartan más o menos del primordial. A veces se usa para indicar la posesión de una habilidad o competencia particular, como, por ejemplo, la caza (Gén 25,27), el arte de navegar (1Re 9,27), la técnica del escribir (Is 29,11-12), el arte de tocar el arpa (1Sam 16,16.18). Otras veces el conocimiento llega a coincidir con la experiencia personal de una realidad propia de la vida humana, como la falta de hijos (Is 47,8), el dolor (Is 53,3) o la venganza (Ez 25,14). Finalmente, el conocimiento puede indicar el interés que uno demuestra por un objeto, pidiendo cuentas de él (cf Gén 39,6.8) o intentando comprender su entidad (cf Sal 31,8).

Cuando se trata de una persona, conocer puede consistir en estar informado sobre su pasado o sobre sus méritos (cf Éx 1,8) o tener trato familiar con ella (cf Dt 22,2), habiendo experimentado ya sus cualidades personales (cf 2Sam 3,25); pero sobre todo significa preocuparse por el otro, atender a sus necesidades (cf Dt 33,9; Is 63,16). Este carácter interpersonal del conocimiento hace que la raíz *yd'* pueda usarse para indicar la relación sexual entre el hombre y la mujer (cf Gén 4,1.17.25). Nótese, finalmente, que, en sentido absoluto, el conocimiento puede indicar el arte de vivir propio del sabio (cf Dan 1,4; Sal 73,22).

Todos estos significados que el hebreo capta en la raíz *yd'* nos hacen comprender cómo para él el conocimiento abraza toda la esfera afectiva y decisional que los griegos reservaban a otras facultades. Conocer llega entonces a indicar no sólo la percepción de una realidad, sino también el dejarse afectar por ella de todas aquellas maneras que van de la percepción a la posesión del objeto conocido. Por eso mismo la fuente de donde procede el conocimiento no es para los hebreos la inteligencia, sino el corazón (cf Prov 3,1; 7,2-3), es decir, la facultad de donde proceden no sólo los pensamientos y los juicios, sino también los deseos y las opciones que van determinando todas las partes integrantes de la existencia humana.

b) *La enseñanza.* La presencia de estructuras escolares está atestiguada en Israel desde los tiempos más remotos; a ellas se refieren algunos textos bíblicos, a los que se ha añadido recientemente el descubrimiento de algunos restos arqueológicos. Pero se sabe muy poco de los métodos que se usaban en la enseñanza. Sólo se pueden sacar algunas indicaciones del modo con que se usan en la Biblia las dos raíces que indican la enseñanza, o sea, *lmd* y *yrh.*

La raíz *lmd* se utiliza principalmente para indicar el aprendizaje o la adquisición de una capacidad mediante un ejercicio adecuado. Así, puede indicar el adiestramiento de los animales (cf el adjetivo "domado", en Os 10,11 y Jer 31,18), la instrucción en el arte militar (cf Jue 3,2; 2Sam 22,35; Is 2,4), en el canto de un poema (cf Dt 31,19.22) o en la escritura (Dan 1,4). A veces *lmd* puede indicar también la enseñanza dada por un sabio (cf Prov 5,13) o por el padre (cf Dt 11,19), o bien la orientación que se le da a alguien hacia una vida malvada (cf Jer 2,33), mentirosa (Jer 9,4) o idolátrica (Jer 9,13).

La raíz *yrh*, por el contrario, tiene más bien el significado de informar, instruir. Puede indicar la instrucción dada a los obreros por un artesano (cf Éx 35,34) o al rey por su diestra (Sal 45,5). Pero de ordinario se usa en los libros sapienciales para indicar la enseñanza (de aquí el término *tôrah*, instrucción) impartida por el padre (cf Prov 4,1-2) o por la madre (cf Prov 1,8; 6,20), o más frecuentemente por el sabio (cf Prov 3,1; 7,2; 13,14), que por eso mismo es llamado *môreh*, maestro (cf Prov 5,13). Los libros sapienciales contienen amplias colecciones de máximas sacadas de la experiencia, que los sabios transmitían a los discípulos, a los que a menudo se dirigían de forma directa, llamándolos "hijos" (cf Prov 1,8.10; 2,1; 3,1). Por eso podemos suponer que en Israel fueron precisamente los sabios los que desempeñaban el papel de educadores de la juventud, papel que consistía esencialmente en hacer aprender toda una serie de dichos sapienciales de carácter eminentemente práctico, controlando su observancia en los diversos momentos de la jornada.

El carácter práctico de la enseñanza en Israel se deduce además del hecho de que la educación se designa a veces con la raíz *ysr*, que indica fundamentalmente castigo, incluso corporal (cf Prov 19,18; 29,17), y consiguientemente disciplina, que es el efecto provocado por él (cf Prov 4,13; 5,23). El objeto de la educación así entendida es la adquisición de la verdadera sabiduría (cf Prov 1,2-3), que coincide con el conocimiento y el temor de Dios (cf Prov 2,1-9) y que conduce a la plenitud de la vida (cf Prov 4,13; 10,17).

De estas breves indicaciones se puede deducir que la enseñanza en el mundo bíblico no tiende tanto a la formación intelectual del joven, sino más bien a una formación integral de la persona, insistiendo más en la voluntad que en la inteligencia. Tanto el conocimiento como la enseñanza incluyen, pues, toda la esfera de la experiencia, de la voluntad y de las relaciones sociales, asumiendo así un significado mucho más profundo y vital que el que estas actividades revisten en la cultura occidental. En esta línea se puede comprender el uso específico que la Biblia hace de estos conceptos en el terreno religioso.

II. DIOS, ÚNICO MAESTRO DE ISRAEL. La experiencia religiosa de Israel se desarrolla a partir de la ↗ alianza. Ésta consiste en una relación permanente que Yhwh establece con Israel después de haberlo liberado de la opresión de los egipcios, haciendo de él su pueblo (cf Éx 19,4-6; Dt 7,6-8; Jos 24,1-13).

La elección divina supone para Israel la exigencia de adherirse a Yhwh reconociéndolo como único Dios y amándolo con todo el corazón (Dt 6,4-5; cf Jos 24,14-24); es éste el primer mandamiento de la alianza, al que sigue toda una serie de preceptos religiosos y sociales, entre los cuales se le asigna un puesto central al ↗ decálogo (Éx 20,2-17). Por su parte, Dios se compromete a bendecir al pueblo en caso de fidelidad, pero amenazándolo con los más severos castigos en caso de transgresión de sus preceptos (cf Dt 28).

La estructura de la alianza israelita muestra con claridad el carácter interpersonal y dinámico de las relaciones que ligan a Israel con su Dios. De aquí surge, por tanto, la exigencia de una constante comunicación y de una plena reciprocidad de actitudes y de opciones. No sorprende, pues, el hecho de que las relaciones entre Dios y su pueblo se hayan descrito a menudo con la terminología del conocimiento y de la enseñanza, que en el mundo bíblico tenía ya un profundo significado de relación y de intercambio interpersonal.

1. YHWH CONOCE A SU PUEBLO. La alianza es el fruto de una iniciativa libre y gratuita de Dios. Pues bien, es significativo que la decisión divina de liberar a Israel de la opresión de los egipcios se presente como un acto de conocimiento: "Dios miró a los israelitas y los atendió" (lit., "los conoció") (Éx 2,25). Pero el conocimiento divino puede tomar un significado más profundo, llegando a significar la elección como resultado de los actos salvíficos realizados por Yhwh en favor de Israel: "Sólo a vosotros escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades" (Am 3,2); "Habéis sido rebeldes al Señor desde el día mismo en que os conoció" (Dt 9,24). Un significado análogo tiene la expresión: "El Señor cuida (lit., "conoce") de los que a él se acogen" (Nah 1,7).

También la elección de cada individuo dentro del pueblo y las relaciones que Dios establece con ellos se definen a veces como un conocimiento. Así se dice de Abrahán que había sido escogido (lit. "conocido") por Dios (Gén 18,19); Moisés es conocido por Dios por su nombre (Éx 33,12.17), cara a cara (Dt 34,10); Jeremías fue conocido antes de ser formado en el seno maternal (Jer 1,5); David ve en la promesa que le ha hecho Natán una expresión del conocimiento que Dios tiene de él (2Sam 7,20). En todos estos casos el conocimiento de Dios implica un encargo que el elegido tiene que cumplir en favor de todo el pueblo.

El conocimiento que Dios tiene de Israel se extiende a todas las situaciones en que sus miembros llegan a encontrarse, así como a todos sus pensamientos y deseos más íntimos: "Señor, tú me has examinado y me conoces; sabes cuándo me acuesto y cuándo me levanto, desde lejos te das cuenta de mis pensamientos; tú ves mi caminar y mi descanso, te son familiares todos mis caminos" (Sal 139,1-3). Los israelitas apelan con frecuencia en su oración a este conocimiento, que es fruto de familiaridad y de amor, para probar su propia inocencia (cf Jer 12,3; Sal 40,10; Job 31,6), para invocar una nueva intervención salvífica (Jer 15,5; Sal 69,20), para confesar sus propios pecados (Sal 69,6; cf Éx 32,22) o para pedir la corrección y la ayuda divina (Sal 139,23; 142,4). Dios mismo afirma que conoce íntimamente a Israel (cf Is 48,4; Ez 11,5; Am 5,12), subrayando a veces que ha alcanzado este conocimiento a través de las pruebas a las que lo ha sometido (cf Dt 8,2; 13,4; Jue 3,4).

En síntesis, el conocimiento que Dios posee de Israel no tiene nada de

abstracto o de teórico, sino que consiste, por el contrario, en un compromiso directo en favor suyo, que se manifiesta en gestos prácticos de salvación y se concreta en una relación estable de fidelidad y de amor.

2. DIOS INSTRUYE A ISRAEL. El conocimiento que Dios tiene de Israel precisamente porque se realiza a través de una relación estable de alianza supone que Dios se da a conocer a su pueblo. Dios se revela a Israel ante todo manifestándole su nombre: "Yo soy el Señor; yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y Jacob como poderoso, pero no me di a conocer a ellos bajo mi nombre de Señor (Yhwh)" (Éx 6,3; cf Is 64,1; Sal 76,2). Y en realidad este nombre, explicado con la fórmula "Yo soy el que soy" (Éx 3,14), es, según la Biblia, la expresión más significativa y concisa del ser divino, entendido como "ser con" Israel para salvarlo.

Por eso mismo se comprende cómo son precisamente las obras salvíficas el medio que Dios ha escogido para dar a conocer a su pueblo el misterio más íntimo de su persona. A través de ellas Dios ha dado a conocer su salvación y su justicia (Sal 8,2; cf Lc 1,77): "Él reveló sus caminos a Moisés y sus portentos a los israelitas. El Señor es misericordioso y compasivo, el Señor es paciente y todo amor" (Sal 103,7-8; cf Éx 34,6-7). También en el futuro serán sus obras las que den a conocer su mano, es decir, su poder salvífico (Is 66,14; Jer 16,21; Sal 109,27).

Mediante sus obras Dios no sólo se da a conocer, sino que instruye a Israel, presentándose así como su único maestro. En efecto, es él el que adiestra las manos del rey para la guerra (2Sam 22,35; Sal 144,1), el que enseña a Israel su voluntad (Sal 143,10), su camino (Sal 25,4.9) y lo que le es provechoso (Is 48,17), instruyéndolo con solicitud y cariño (Jer 32,33; cf Sal 71,17; 94,10.12).

En esta función pedagógica que le es propia, Dios es representado según los esquemas de la educación humana, que no ahorra correcciones y pruebas: "Reconoce en tu corazón que el Señor, tu Dios, te corrige como un padre lo hace con su hijo" (Dt 8,5). Pero es sobre todo el amor el medio del que Dios se sirve para educar a Israel: "Y yo enseñaba a Efraín a caminar, lo llevaba en brazos... Con cuerdas de cariño los atraía, con lazos de amor..." (Os 11,3a.4). El período del desierto es aquél en que Dios dio la primera educación a Israel, manifestándose por medio de sus prodigios y corrigiéndolo con pruebas y sufrimientos (Dt 11,2-7; cf 4,36).

La función de maestro propia de Yhwh no aparece sólo en los textos que hablan expresamente de ella; aflora también siempre que se le presenta como aquel que escoge y guía a Israel (Dt 32,10-12), como el que marcha delante de él en forma de columna de nube (Éx 13,21; Sal 78,14) o como el pastor que guía a su rebaño (Sal 23).

En conclusión, es importante subrayar el aspecto personal y dinámico de la enseñanza divina: Dios enseña, no comunicando nociones, sino dándose a conocer mediante sus obras. En otras palabras, Dios educa a su pueblo presentándose como un modelo que imitar: "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2). Solamente en este contexto es donde se comprende rectamente lo que es la enseñanza divina por excelencia, o sea, su ley.

3. UN PUEBLO EN LA ESCUELA DE DIOS. Todas las tradiciones del / Pentateuco han relacionado directa o indirectamente con la alianza sinaítica la mayor parte de los preceptos en que se basaba la existencia de Israel como pueblo de la alianza. Esta

disposición del material legislativo, que tiene un carácter más bien teológico que histórico, se basa en la intuición según la cual también los preceptos forman parte de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo a Israel.

Esta intuición hizo ciertamente que prescripciones de diversos tipos y de diverso origen llegaran a designarse en cierto momento con el término de *tôrah* (cf Dt 4,8; Is 5,24; Jer 6,19; 8,8; Sal 78,5). Esta palabra se tradujo impropiamente por "ley" ya en la versión griega de los LXX. Su verdadero significado, según se deduce de los libros sapienciales, es el de "instrucción" (de la raíz *yrh*, instruir). Se ve entonces claramente que para Israel los preceptos divinos no eran tanto normas jurídicas cuanto enseñanzas que Yhwh, como aliado y maestro, le había impartido a manera de explicitación y concreción de la enseñanza contenida en las vicisitudes de la historia de la salvación. En otras palabras, los preceptos son una *tôrah* en cuanto que expresan, en términos de comportamiento humano, lo que Dios mismo hizo por Israel y lo que Israel, a su vez, tiene que hacer para ser fiel a Dios.

Por eso se comprende cómo Israel, al contemplar precisamente las obras de Dios, se siente llamado a observar sus preceptos. En efecto, son éstos la vía maestra de la fidelidad a Yhwh y a ellos se refieren los autores sagrados cada vez que presentan al pueblo como un discípulo que tiene que aprender a obrar bien (Is 1,17), que tiene que aprender la justicia (Is 26,9.10) y la doctrina (Is 29,24), pero sobre todo que tiene que saber lo que es temer a Yhwh (Dt 4,10; 14,23; 17,19). Y los que recitan los salmos no dejan de pedirle a Dios que les enseñe sus decretos (Sal 119,12. 26.64) para ser capaces de observar su ley (Sal 119,33-34).

La vinculación que existe entre la historia y la ley explica igualmente la importancia que asume en la literatura deuteronomista y sacerdotal el concepto de recuerdo (memorial): Israel es muchas veces invitado a recordar las obras salvíficas de Yhwh, bien consideradas en sí mismas (Dt 7,18; 8,2.18; 15,15), bien actualizadas en una fiesta litúrgica (Éx 12,14; 13,3.9). Efectivamente, es este recuerdo constante el único medio capaz de provocar la fidelidad de Israel como fruto de reconocimiento y de imitación, y no de miedo o de interés.

Así pues, está claro que en la Biblia la historia y la ley son dos aspectos complementarios de la instrucción que Dios ha dado a su pueblo. En consecuencia, los preceptos divinos no se consideran nunca como una imposición o como un yugo pesado, sino que se aceptan con gozo como un medio eficaz de liberación tanto personal como comunitaria.

4. LOS INTERMEDIARIOS DE LA ENSEÑANZA DE YHWH. Para instruir y educar a su pueblo Dios se sirve de intermediarios. Entre ellos el primer puesto le corresponde a Moisés en su calidad de guía y de mediador de la alianza. En el momento de su vocación Dios le hace esta promesa: "Anda, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir" (Éx 4,12). En el Sinaí aparece como el maestro que instruye al pueblo en nombre de Dios: "...Yo te daré unas tablas de piedra con la ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos" (Éx 24,12). Su enseñanza queda sintetizada en el largo cántico que lleva su nombre, en el que predomina la narración de las obras divinas (Dt 32,1-43; cf v. 2). Por esta función privilegiada de intermediario y maestro, la ley de Dios es llamada también "ley de Moisés" (1Re 2,3; cf Dt 1,5; 4,8; Jos 1,7-8; Esd 7,6).

La enseñanza dada por Dios por medio de Moisés se transmite ante

todo de padres a hijos. Al padre le corresponde la tarea de enseñar las palabras de Dios a sus hijos (Dt 6,7; 22,29; Sal 78,5) narrando, especialmente con ocasión de las fiestas principales del año, lo que Dios ha hecho por su pueblo (Éx 12,26; 13,8). La catequesis paterna consiste esencialmente, sobre la base de un sano método pedagógico, en ir respondiendo progresivamente a las preguntas que suele hacerle el niño (Dt 6,20-25).

Además se les reserva una tarea específica de enseñanza a los sacerdotes. Ellos son los depositarios de un conocimiento de Dios (Os 4,6; Mal 2,7) que tiene por objeto el derecho sacral en que se basa la existencia de Israel como pueblo de Dios. De ese conocimiento ellos sacan su enseñanza, llamada igualmente *tôrah* (Os 4,6; cf Dt 33,10; Miq 3,11; Jer 18,18; Ez 7,26; Mal 2,7-9). Ésta consistía originalmente en una breve instrucción sobre un tema particular eminentemente de carácter cultual (cf Lev 10,10-11; Ez 22,26; 44,23); pero con el tiempo la enseñanza de los sacerdotes se fue extendiendo a todos los terrenos relativos a la alianza de Dios con Israel (cf Os 4,6; Jer 2,8; 5,31). La *tôrah* de los sacerdotes llega entonces a coincidir con la ley de Dios que ellos, en el contexto de las fiestas principales, anuncian al pueblo para instruirlo acerca de la voluntad de Dios (cf Dt 31,9-13).

También los profetas desarrollaban en Israel una función de enseñanza. Ocasionalmente su mensaje es llamado también *tôrah* (cf Is 1,10; 8,16-20), en donde *tôrah* se traduce a veces por "revelación"). Pero a diferencia de los sacerdotes, que se inspiran en la tradición recibida, los profetas son los portavoces de Dios, que les indica en cada ocasión lo que tienen que comunicar al pueblo (cf Dt 18,15-20).

Hay que recordar, finalmente, a los sabios, cuya enseñanza, como hemos visto más arriba, se designaba normalmente con el término de *tôrah*. Los sabios eran estudiosos expertos en el arte de escribir (escribas) y se dedicaban, aparte de la colección de máximas, a la recopilación de las antiguas tradiciones de Israel. En este sentido Jeremías les reprocha haber reducido a mentira la ley *(tôrah)* del Señor (Jer 8,8). Durante el destierro son precisamente estos escribas, sobre todo los de origen sacerdotal, los que llevan a cabo la recopilación de la ley (Pentateuco). Al final del destierro será Esdras, sacerdote y escriba (Esd 7,11), experto en la ley de Moisés (Esd 7,6), el que promulgue esta ley, fijada ya por escrito, en presencia de todo el pueblo de Jerusalén (Neh 8,1-4). Desde este momento será el escriba, doctor de la ley, el que desempeñe la función principal de intermediario de la enseñanza divina, que él presenta como interpretación de la ley escrita. Este escriba encuentra su modelo más significativo en el Sirácida, que saca su enseñanza de la ley, identificada ahora con la sabiduría divina (Si 24,22-32). En el escriba tiene su origen la figura del *rabbi* (maestro), que ocupará un lugar de primer plano en la vida religiosa de los judíos en tiempos de Cristo.

No sólo los sabios, sino también los sacerdotes y los profetas desempeñaron una actividad educativa, dirigida al círculo restringido de unos discípulos. En efecto, vemos que Samuel fue educado en el templo por el sacerdote Elí (1Sam 2,11), y análogamente el rey Joás fue educado por el sacerdote Yehoyadá (2Re 12,3); además, es probable que los "hijos de los profetas" (2Re 2,3-18; 4,38-41; 6,1-2) no fuesen más que discípulos crecidos en su escuela, mientras que de discípulos en sentido propio habla por lo menos una vez Isaías (Is 8,16). Pero después del destierro serán ya solamente los escribas los que reúnan a su alrededor a jóvenes discípulos

(talmîd) para transmitirles la enseñanza tradicional (que por eso mismo será llamada *talmud*, enseñanza) y convertirlos en sus continuadores en el estudio y la interpretación de la ley.

Las indicaciones que el AT nos ofrece sobre los intermediarios de la enseñanza divina muestran claramente que éstos no son, al menos hasta tiempos más recientes, estudiosos de profesión, sino más bien guías o dirigentes del pueblo, que desempeñaron una función de primer orden en la historia de la salvación. A ellos se debe el que la enseñanza divina haya mantenido a lo largo de los siglos ese carácter histórico y dinámico que tuvo desde el principio, sin reducirse al rango de simples doctrinas.

5. EL CONOCIMIENTO DE YHWH. La enseñanza dada por Dios directamente o por medio de los intermediarios establecidos por él tiene la finalidad de suscitar por parte del pueblo una respuesta de fe, que a menudo se describe como un acto de conocimiento. A veces se trata de reconocer las obras de Yhwh en cuanto inspiradoras de una conducta justa (Dt 11,2; Os 11,3; Is 41,20; Miq 6,5; cf Dt 8,5). Pero de las obras se pasa espontáneamente a conocer/reconocer que Yhwh es Dios (Dt 4,39; cf Is 43,10; Sal 46,11; Ez 35,9; 36,23). De este modo se llega al conocimiento que tiene por objeto el nombre de Dios (1Re 8,43; Sal 9,11), o más directamente a Dios mismo (Os 6,6; 13,4; Jer 9,22-23; Dan 11,32; Sab 2,13); a veces se habla con el mismo significado de conocimiento en sentido absoluto (cf Is 1,3; 43,10).

El conocimiento de Dios, tal como aparece en la Biblia, no es un hecho puramente intelectual, sino más bien un compromiso personal que tiene su fundamento en el reconocimiento de las obras divinas y desemboca en la fidelidad y en la obediencia a su ley. En este sentido es significativo lo que dice Jeremías a propósito de Josías: "Hacía justicia al débil y al pobre y todo le iba bien. ¿No es eso conocerme? —dice el Señor—" (Jer 22,16). Se comprende entonces cómo la falta de conocimiento de Dios lleve consigo la transgresión de todos los mandamientos: "No existe ya fidelidad ni amor del prójimo, ni conocimiento de Dios en el país, sino juramentos falsos, mentiras, homicidios y robos, adulterios, violencias y sangre que provoca sangre" (Os 4,1-2). A menudo esta falta de conocimiento aparece como el pecado mayor (Os 8,1-2; Is 5,13; Jer 2,8; 8,7-8); cuando lo comete Israel, se pone en el mismo plano que los paganos, que por definición no conocen a Dios (Jer 10,25; Sal 79,6).

Esta manera de concebir el conocimiento de Dios se mantiene inalterada en los tiempos del judaísmo. Pero a veces en el judaísmo helenista, en contacto con la cultura griega, el conocimiento de Dios toma un matiz más intelectual, llegando a significar el reconocimiento de su existencia a partir de lo creado (Sab 13,1-9).

6. DIOS, MAESTRO DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS. El conocimiento de Dios por parte del hombre se menciona la mayor parte de las veces para subrayar su ausencia y el rechazo que Israel ha opuesto a Dios durante toda su historia. Por eso se comprende que los profetas prefieran ver en el conocimiento de Dios una prerrogativa de los últimos tiempos, cuando Dios se manifestará de forma plena y definitiva como el verdadero maestro de Israel.

Según Oseas, el mismo Dios anuncia a Israel, su esposa infiel: "Me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Os 2,22). En Isaías la esperanza se ensancha: un día el templo de Dios será colocado en una situación elevada y todos los pueblos

subirán a él para ser instruidos por Dios y aprender su ley (Is 2,2-5). El mismo profeta afirma que será un descendiente de David aquél en quien descansará el Espíritu de conocimiento y de temor del Señor y el que difundirá ese conocimiento del Señor por todo el país (Is 11,2.9; cf 33,6). Finalmente, es Isaías el que, a pesar de anunciar una gran tribulación, le asegura a Israel: "Tu maestro no se esconderá más, sino que tus ojos le verán" (Is 30,20).

El profeta Jeremías, por su parte, anuncia que en los últimos tiempos Dios establecerá con los hijos de Israel una nueva alianza, dentro de la cual escribirá su ley en su corazón, es decir, en lo que, según la Biblia, es el órgano mismo del conocimiento; en consecuencia, afirma: "No tendrán ya que instruirse mutuamente, diciéndose unos a otros: '¡Conoced al Señor!', pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor —dice el Señor—, porque perdonaré su crimen y no me acordaré más de sus pecados" (Jer 31,34). La enseñanza escatológica de Yhwh no consiste en la comunicación de nuevas doctrinas o preceptos, sino en una transformación del corazón, que hará al pueblo capaz de observar plenamente la ley de Dios. Este cambio del corazón es atribuido por Ezequiel a la obra del Espíritu (Ez 36,26-27), que aparece así como el maestro interior del pueblo. Por medio del Espíritu Yhwh desempeñará algún día directamente la función de pastor de Israel (Ez 34,11-16; cf Jer 23,3; 31,10).

En el Déutero-Isaías aparece la figura del siervo de Yhwh, que es enviado a llevar la enseñanza *(tôrah)* divina hasta las islas más lejanas (Is 42,4; cf 49,6); él puede hacerlo porque es el modelo perfecto del discípulo, que escucha y proclama incansablemente la palabra de Dios (Is 50,4). Su sufrimiento es presentado como un castigo (*mûsar*, corrección, disciplina) que nos da la paz (Is 53,5) y como un medio que le proporciona un conocimiento pleno (Is 53,11). De esta forma, el siervo se convierte en el mediador final del conocimiento de Dios. En efecto el profeta anuncia a Jerusalén: "Tus hijos serán todos discípulos del Señor" (Is 54,13).

En este contexto de anhelos y de esperanzas hay que leer igualmente aquellos textos sapienciales en los que la sabiduría de Dios aparece como una persona divina que guía la historia de la salvación (Sab 10,1-11) e instruye a los hombres en los senderos de Dios (Prov 8,1-11. 32-36; 9,1-6; cf Sab 7,21; 9,18), llegando de esta forma a identificarse con la ley (Si 24,1-22; Bar 4,1). En la sabiduría es Dios mismo el que se convierte en maestro de Israel, guiándolo a la observancia de su ley.

En conclusión, Yhwh se presenta en el AT no sólo como el salvador, sino también como el maestro de Israel, que instruye a su pueblo haciéndose conocer por medio de sus obras y de su ley y conduciéndolo por el camino de la fidelidad y de la obediencia. La enseñanza divina se lleva a cabo en la historia por medio de intermediarios, mientras que para los últimos tiempos se preanuncia una intervención directa de Yhwh en la intimidad de los corazones mediante el Espíritu y la sabiduría. Israel se presenta así como un pueblo de discípulos, aun cuando esta prerrogativa no alcanza su pleno cumplimiento hasta la llegada de los últimos tiempos.

III. LA ENSEÑANZA DE JESÚS Y DE LOS APÓSTOLES. El conocimiento y el proceso mediante el cual se comunica este conocimiento siguen manteniendo en el NT las características de dinamicidad y de interpersonalidad que estos conceptos revisten en el AT. Pero hay ahora

una importante novedad: todo el tema del conocimiento y de la enseñanza se centra ahora en la persona de Jesucristo, en el que se ve el cumplimiento de las promesas relativas a la intervención final de Dios como maestro de su pueblo.

1. La vida pública de Jesús. No siempre le resulta fácil al historiador reconstruir con seguridad los momentos y los aspectos característicos de la carrera terrena de Jesús [/ Jesucristo]. Pero hay una cosa segura: Jesús se presentó a sus contemporáneos como un predicador itinerante, que anunciaba la venida del reino de Dios y enseñaba a las gentes sobre las exigencias de Dios en la hora última de la salvación (Mc 1,15).

a) *Jesús maestro*. Aunque no parece que Jesús asistiera a las escuelas rabínicas de la época, todos los evangelistas están de acuerdo en presentar a Jesús como un maestro. Efectivamente, a menudo lo encontramos dedicado a enseñar en lugares públicos (Mc 4,1), en las sinagogas (Mc 1,21; Jn 6,59) y en el templo (Mc 11,17; Mt 21,2; Jn 7,14). Sus palabras iluminadoras van tocando los problemas más acuciantes de su tiempo, como, por ejemplo, las prácticas religiosas, la familia, los preceptos morales, las relaciones con el poder político. Como método pedagógico, hace amplio uso de las parábolas, con las que abre incluso para las mentes más sencillas los misterios del reino de Dios (cf Mc 4,33).

Como los maestros de su tiempo, Jesús aparece desde el principio rodeado de discípulos (cf Mc 1,16-20; 2,13-14; 3,13-19) y no elude la confrontación y la discusión con los otros maestros, los escribas (cf Mc 1,22-23; 12,28-34). Los evangelios recuerdan en varias ocasiones que fue llamado *rabbi*, bien por sus discípulos (Mc 9,5; 11,21; 14,45), bien por otras personas (Mc 10,51), pero más a menudo traducen este título honorífico con el término griego *didáskalos*, maestro, que todos utilizan normalmente cuando se dirigen a él.

Mas por otra parte hemos de dar crédito a los evangelistas cuando afirman que la gente encontraba profundas diferencias entre Jesús y los escribas. Marcos observa que sus oyentes "se maravillaban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los maestros de la ley" (Mc 1,22; cf v. 27). Esta sensación de la gente común encuentra una confirmación en las palabras de los fariseos que le interrogan sobre el pago del tributo a los romanos: "Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa nada el qué dirán, porque no tienes respetos humanos y enseñas de verdad el camino de Dios" (Mc 12,14). De todos los pasajes del evangelio se deduce con claridad que la diferencia entre Jesús y los escribas consistía sobre todo en el hecho de que, mientras éstos transmitían las enseñanzas de los doctores que les habían precedido, Jesús anunciaba con autoridad propia la voluntad de Dios.

El origen de la autoridad de Jesús se explica en un pasaje que, a pesar de su claro sabor joaneo, presenta caracteres innegables de autenticidad: "Mi Padre me ha confiado todas las cosas; nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera manifestar" (Mt 11,27; cf Lc 10,22); es precisamente esta relación íntima con el Padre, expresada en los términos bíblicos del conocimiento, lo que garantiza el carácter sobrenatural de la enseñanza de Jesús. En la última cena, refiriéndose a las grandes profecías de la nueva alianza y del siervo de Yhwh (Lc 22,20 par; 1Cor 11,24-25), anuncia implícitamene que, me-

diante su muerte y mediante la memoria que de ella harán sus discípulos, el conocimiento personal y vivo de Dios se difundirá por todo el mundo.

b) *Los discípulos de Jesús.* Jesús, a pesar de tener discípulos como los demás escribas, se distinguía de éstos por la relación que mantenía con ellos. En efecto, mientras que los escribas reunían en torno a sí a los jóvenes que deseaban hacerse a su vez maestros, Jesús escoge él mismo a sus discípulos entre personas adultas y entregadas ya a una actividad profana (cf Mc 1,16-20; 2,13-14). Les pide una separación radical de la vida precedente y una adhesión total a él y a su mensaje (Mc 8,34; 10,17-21; Lc 9,57-62; cf Mt 8,18-22). Y los manda como representantes suyos a predicar y a echar los demonios (Mc 6,6-13; Mt 9,35-10,25; Lc 9,1-6; 10,1-16).

Los datos que nos ofrecen los evangelios llevan a la conclusión de que los discípulos de Jesús no eran, como los de los escribas, alumnos destinados a hacerse maestros y a transmitir las enseñanzas recibidas, sino más bien seguidores, enviados a anunciar con la palabra y con la vida, en nombre de Jesús, su mensaje. En su experiencia se repite y llega a su cumplimiento en toda su radicalidad y totalidad el camino de fe recorrido por Israel bajo la guía de Yhwh [↗ Apóstol/discípulo].

2. LA PEDAGOGÍA DE JESÚS SEGÚN LOS SINÓPTICOS. Los ↗ evangelios sinópticos fueron escritos en una época posterior a la de los primeros testigos de la vida de Jesús. Por tanto, es comprensible que cada uno de los evangelistas, aunque utilizando un material ampliamente tradicional, presente la figura de Jesús maestro dentro de una perspectiva que le es propia y que le sugiere, aparte de su personal intuición de fe, la reflexión propia de la comunidad en que vive y actúa.

a) *Jesús, mesías escondido* (↗ *Marcos).* La perspectiva dentro de la cual presenta el segundo evangelista la persona y la obra de Jesús es la del secreto mesiánico. Desde el principio se señala a Jesús como el Hijo de Dios, tanto por el evangelista (1,1), como por el Padre (1,11). Pero Jesús no hace valer esta dignidad; se limita a anunciar el reino de Dios (1,15), con gestos y palabras (1,14-8,26). Entretanto surge el interrogante sobre su identidad (1,27; 2,7; 4,41; 6,2). Pero Jesús no da ninguna respuesta; más aún, impide que el endemoniado hable (1,24-25.34; 3,12) y procura mantener ocultos sus milagros (1,44; 5,43; 7,36; 8,26).

El secreto llega a su cumbre cuando Pedro proclama a Jesús como mesías, y éste le ordena que no se lo diga a nadie (8,27-30). Desde ese momento Jesús abandona a la gente y se dedica a la instrucción de sus apóstoles, presentándose a ellos como el Hijo del hombre que tiene que sufrir, morir y resucitar (8,31; 9,31; 10,33-34). En este contexto, la voz del Padre lo proclama nuevamente como su Hijo querido (9,7). El secreto mesiánico sólo se rompe cuando Jesús, una vez reconocido como hijo de David por el ciego Bartimeo (10,47-48), hace su entrada mesiánica en Jerusalén (11,8-10) y proclama él mismo su dignidad mesiánica ante el sumo sacerdote (14,61-62) y ante Pilato (15,2). Por eso es crucificado; pero precisamente en el momento de su muerte es reconocido como Hijo de Dios por el centurión romano (15,39).

Esta presentación de Jesús como el mesías escondido que se revela en la cruz es fruto de una profunda reflexión sobre el método seguido por él en su enseñanza. En efecto, el evangelista desea subrayar que el reino de

Dios y la verdadera identidad del que lo anuncia no se revelan tanto en sus prodigios y en sus palabras cuanto más bien en la única palabra de la cruz, de la que todo lo demás recibe luz y significado.

b) *El nuevo Moisés (↗ Mateo).* A diferencia de Marcos, Mateo presenta a Jesús desde el principio como el mesías anunciado por los profetas (1,20-23), a quien corresponde la tarea de instruir a la humanidad sobre la voluntad última y definitiva de Dios (3,15). Éste es el motivo por el cual el primer evangelista subraya de forma particular la enseñanza de Jesús, condensándola en cinco grandes discursos, que constituyen algo así como el esqueleto de su obra (5,1-7,29; 9,37-11,1; 13,1-52; 18,1-35; 24,1-25,46).

Entre los discursos de Jesús ocupa un puesto especial el "sermón de la montaña" (5,1-7,29), en donde Jesús se presenta como el nuevo Moisés que promulga la nueva ley, en la que encuentra su cumplimiento la ley antigua (5,17-20); la nueva ley alcanza su síntesis más completa en el precepto del amor (7,12; cf 22,37-40). A diferencia de los escribas y fariseos, Jesús habla en nombre propio ("Sabéis que se dijo... Pero yo os digo...") y pone de relieve el carácter radical de la voluntad divina, pidiendo a sus discípulos que imiten a Dios mismo, haciéndose perfectos como él (5,21-48). En efecto, para entrar en el reino no basta con decir "Señor, Señor", sino que hay que escuchar la palabra de Jesús y ponerla en práctica (7,21-27).

Para Mateo los discípulos constituyen la verdadera familia de Jesús, en la que todos se comprometen a cumplir bajo su guía la voluntad del Padre (12,49-50); en su escuela es donde el discípulo aprende a ser perfecto como el Padre (19,21; cf 11,29). Así pues, el grupo de discípulos constituye ya en germen la Iglesia, depositaria y anunciadora del mensaje de Jesús, que es su único maestro (23,8-10); después de su desaparición, los discípulos deberán hacer nuevos discípulos (28,19), los cuales serán a su vez discípulos de Jesús y tendrán que aprender a observar todo lo que él ha ordenado (28,20).

c) *El profeta de los últimos tiempos (↗ Lucas).* La enseñanza de Jesús es presentada por el tercer evangelista en clave eminentemente profética. A su regreso a Galilea después del bautismo de Juan, Jesús se presenta por primera vez en público como el profeta elegido por Dios y dotado del Espíritu para llevar la buena noticia a los pobres (4,16-27). La presencia de Espíritu, anunciado ya por los profetas como el maestro escatológico de Israel, acompaña y cualifica su anuncio (4,14.18; 10,21). El carácter autoritario y definitivo de su obra queda debidamente subrayado en la escena de la transfiguración: Moisés y Elías, los dos profetas esperados para los tiempos mesiánicos, han desaparecido ya cuando la voz del cielo anuncia: "Éste es mi Hijo, el elegido, escuchadlo" (9,33-35). Así pues, solamente Jesús es el profeta que anuncia de modo definitivo el reino de Dios.

También la muerte de Jesús es presentada en perspectiva profética: Jesús sale como profeta al encuentro del destino que le aguarda en Jerusalén (13,33.34). En el trasfondo está la experiencia del profeta siervo de Yhwh que Jesús tiene que recorrer hasta el fondo (cf 17,25). Aunque desanimados y desilusionados, los discípulos de Emaús no vacilan en recordar a Jesús como "un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo" (24,19); igualmente en cualidad de profeta Jesús explica las Escrituras, primero a ellos (24,25-27) y luego a los "once" (24,44-

45), enviándolos como testigos guiados por el Espíritu a predicar la conversión y el perdón de los pecados (24,47-49).

En el libro de los / Hechos de los Apóstoles Lucas muestra cómo la enseñanza de Jesús llega hasta los últimos confines del mundo por medio de los apóstoles y de Pablo (1,8; 28,31). Por eso se los presenta muchas veces en el acto de enseñar (2,42; 5,21.25.42; 13,14); pero su enseñanza no se hace en nombre propio, sino en nombre de Jesús (4,18), y tiene como contenido esencial su persona (13,12) y las cosas relacionadas con él (18,25; 28,31). La enseñanza de los apóstoles va a la par con su testimonio y con su predicación, guiada y sostenida continuamente por la presencia eficaz del Espíritu Santo (2,4; 4,8; 6,10; 8,29.39; 13,9).

Como efecto de la predicación de los apóstoles se desarrolla, según los Hechos, la comunidad primitiva, cuyos miembros son llamados "discípulos", no ciertamente de los apóstoles, sino de Jesús (cf 6,1.2.7; 9,1-26). Estos discípulos no son sino los "cristianos" (11,26), que prosiguen en el tiempo y en el espacio la comunidad de los primeros discípulos reunidos en torno a Jesús.

La presentación de la enseñanza de Jesús por parte de cada evangelista se refiere al papel representado en el AT por los diversos mediadores de la enseñanza dada por Dios a su pueblo. Está claro que en esta perspectiva el interés se desplaza insensiblemente del mensaje a la persona que lo transmite.

3. EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL MENSAJE DE / PABLO. El tema del conocimiento de Dios, más bien marginado en los sinópticos, vuelve a aparecer en Pablo bajo el impulso del choque-encuentro con el mundo griego. Frente a la exaltación de un conocimiento religioso de tipo intelectual, considerado como el medio más eficaz de conseguir la salvación, Pablo afirma con energía que el mundo, es decir, la humanidad no creyente, no ha conocido a Dios (1Cor 1,21; cf 2,8.11.14; Gál 4,8; Rom 1,28). No es que haya faltado cierto conocimiento intelectual tanto entre los paganos (Rom 1,19-21) como entre los judíos (2,18.20-21; cf 10,2-3); pero todos ellos no supieron alcanzar el conocimiento pleno que lleva consigo la glorificación y el agradecimiento (Rom 1,21-23).

Así pues, la salvación no tiene su origen en un conocimiento que el hombre alcance con sus fuerzas, sino en un acto de la misericordia de Dios, en el que se encuentra de forma plena la sabiduría y el conocimiento (Rom 11,33); en efecto, él fue el que primero conoció a los creyentes (1Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9; Rom 8,29). De este gesto salvífico de Dios es de donde se deriva para el hombre el verdadero conocimiento, que tiene como objeto a Dios (Gál 4,9; cf 1Cor 13,12). Este conocimiento, del que se deducen luego las opciones prácticas del creyente, tiene que seguir los mismos pasos que el amor (1Cor 13,2), puesto que sin él cualquier sabio corre el peligro de henchirse de orgullo (1Cor 8,1) y de escandalizar a los hermanos más débiles (1Cor 8,7.11). Finalmente, el conocimiento está destinado a realizarse plenamente sólo en el reino (1Cor 13,12).

El verdadero conocimiento se lo da Dios a los creyentes por medio de Cristo, que es la manifestación en la tierra de la sabiduría increada de Dios, para enseñar a los hombres sus caminos (1Cor 1,24.30). Él realiza esta tarea por medio del Espíritu (1Cor 2,10-16; cf 2Cor 3,3), que es el artífice de la nueva alianza anunciada por los profetas (2Cor 3,6). Por eso mismo, la ley antigua, que se ha convertido ya en letra muerta por causa del pecado, es sustituida por el Espí-

ritu enviado por Cristo (2Cor 3,6; Rom 2,29; 7,6), con cuya obra interior va tomando forma la ley, es decir, la enseñanza de Cristo (Gál 6,2; cf Rom 3,27). Así pues, Pablo puede afirmar: "La ley del Espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte" (Rom 8,2), mostrando así que el Espíritu es el maestro interior del creyente, que lo guía en su camino hacia el Padre (cf Rom 5,5; 8,4-16; Gál 4,5-7).

El giro radical impreso por Cristo a la historia de la salvación hace que en adelante el conocimiento de Dios se identifique con la obediencia a Cristo (2Cor 10,5) y con su conocimiento: Dios ha hecho brillar en nuestros corazones "el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo" (2Cor 4,6) y difunde por medio de los apóstoles el perfume del conocimiento de Cristo en el mundo entero (2Cor 2,14). De esta forma el conocimiento de Cristo se convierte para Pablo en el bien supremo: va a la par con el amor y con la fe en él y supone la plena asimilación a su muerte y resurrección (Flp 3,8-11). En esta perspectiva se comprende que Pablo afirme haber sido adoctrinado por Cristo (Gál 1,12), pero sin aludir más que de pasada a la enseñanza que él mismo imparte (1Cor 4,17; 14,19), aun reconociendo la presencia en la comunidad de personas que tienen el encargo de enseñar (1Cor 12,28-29; 14,6.26; Rom 6,17; 12,7; Gál 6,6).

En conclusión, en la visión de Pablo el conocimiento de Dios es el resultado de un encuentro personal con Cristo, que mediante el Espíritu desempeña el papel de maestro escatológico del pueblo de Dios.

4. LA ENSEÑANZA DIVINA SEGÚN JUAN. Los escritos joaneos, más aún que las cartas paulinas, utilizan el tema bíblico del conocimiento y de la enseñanza para dibujar la acción salvífica de Dios en Jesucristo; es éste un claro indicio de la presencia de tendencias gnósticas, en función de las cuales elabora su pensamiento el evangelista.

El término "conocer" lo utiliza Juan para describir la relación que une a Jesús tanto con el Padre como con los que le siguen: "Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas y ellas me concen a mí, igual que mi Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre" (Jn 10,14-15). Respecto a su relación con el Padre, Jesús afirma: "Yo lo conozco, porque procedo de él y él me ha enviado" (7,29); "Lo conozco y guardo su palabra" (8,55). El conocimiento que el Padre tiene del Hijo significa, por tanto, elección y envío, mientras que el del Hijo significa fidelidad plena y obediencia total. Ésta se presenta como el resultado de una enseñanza: "Nada hago por mi cuenta, sino que digo lo que me enseñó el Padre (8,28). Está claro que la enseñanza del Padre no tiene nada de abstracto y de teórico, sino que es más bien el fruto de una íntima comunión de vida.

La finalidad por la que el Hijo ha venido al mundo es la de comunicar a los hombres la enseñanza que ha recibido del Padre: "Esta doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. El que quiera hacer la voluntad de Dios conocerá si mi doctrina es de Dios o si hablo por mi cuenta" (7,16-17). Tampoco aquí se trata de una enseñanza de tipo doctrinal, sino de la revelación de la relación única que une al Hijo con el Padre: "Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed en las obras, para que sepáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre" (10,37-38). Esta revelación, por otra parte, no se hace con palabras, sino mediante el don que Cristo hace de su vida por sus ovejas (10,15); en efecto, este don

no es más que la expresión, en términos humanos, del conocimiento que el Hijo tiene del Padre.

La enseñanza de Jesús provoca en los hombres la respuesta de la fe, que se define igualmente en términos de conocimiento: "Mis ovejas escuchan mi voz; yo las conozco y ellas me siguen" (10,27); "Nosotros creemos y sabemos que eres el santo de Dios" (6,69). Aceptando la enseñanza de Jesús los creyentes entran en una relación íntima de comunión con él y con el Padre: "Si os mantenéis firmes en mi doctrina, sois de veras discípulos míos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (8,31-32); "Si me habéis conocido a mí, conoceréis también a mi Padre. Y desde ahora lo conocéis y lo habéis visto" (14,7). Conocer al Padre significa para Juan creer en su amor y permanecer en él (1Jn 4,16), y tiene como consecuencia el compromiso pleno en la relación que él tiene con el Hijo: "Aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros" (Jn 14,20; cf 1Jn 4,15). En realidad, es el mismo Padre el que atrae a los hombres a Cristo para poder conducirlos hacia sí (Jn 6,65).

Para realizar plenamente su proyecto, el Padre manda a través de Cristo su Espíritu Santo: "El Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo y os recordará todo lo que os he dicho" (14,26); "Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa. Pues no os hablará por su cuenta, sino que os dirá lo que ha oído y os anunciará las cosas venideras. Él me honrará a mí, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará" (16,13-14). Así pues, el Espíritu es, como para Pablo, el maestro que realiza en lo íntimo de los corazones el conocimiento escatológico de Dios que vino a traer Cristo.

En este contexto se comprende por qué el mundo, entendido como la humanidad pecadora, no conoció ni a Cristo (1,10), ni a Dios (17,25; cf 7,28; 1Jn 3,6), ni a los creyentes en Cristo (1Jn 3,1). Por el contrario, el que conoce a Dios y a su enviado, Jesucristo, tiene la vida eterna (Jn 17,2-3). A los discípulos, que han tenido la experiencia directa del "verbo de la vida", se les ha dado el encargo de anunciárselo a todos los hombres, para que éstos, entrando en comunión con ellos, puedan ser a su vez acogidos en la comunión del Padre y del Hijo (1Jn 1,1-4).

Como puede constatarse fácilmente, el tema del conocimiento y el tema paralelo de la enseñanza desempeñan una función central en los escritos joaneos. Si es verdad que esto pudo deberse a ciertos influjos gnósticos, hay que reconocer, sin embargo, que sus contenidos se derivan sustancialmente del AT. Para Juan está realmente claro que en la enseñanza de Jesús y en el envío del Espíritu se realiza plenamente, en armonía con las promesas de los profetas, aquel conocimiento profundo y vital que había comenzado a darse entre Dios y su pueblo en el contexto de la alianza.

5. CONOCIMIENTO Y SANA DOCTRINA EN LAS DEMÁS CARTAS DEL NT. El tema del conocimiento y de la enseñanza ocupa un lugar importante en las cartas a los / Efesios y a los / Colosenses, en las que se hace sentir un fuerte influjo de tipo sapiencial. En estas cartas aparece con insistencia el concepto de / "misterio", con el que se designa el plan salvífico de Dios, que había sido mantenido en secreto en el pasado y que ahora se ha revelado mediante Cristo y los apóstoles. Este misterio se identifica con el mismo Cristo, como cabeza y unificador de todo el universo (Ef 1,9-10; Col 1,27).

Por eso los cristianos están llamados a caminar hacia "el conocimiento

pleno de todo y a descubrir el secreto de Dios, que es Cristo, en el que se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2,2-3). El conocimiento del misterio llega a coincidir prácticamente con el conocimiento de Dios (Ef 1,17; Col 1,10), de su gracia (Col 1,6) y de su voluntad (Col 1,9), con el conocimiento de Cristo (Ef 4,13) y de su amor (Ef 3,19) y, finalmente, con el conocimiento en sentido absoluto (Col 2,3; 3,10). De todo el contexto se deduce con claridad que no se trata de un conocimiento abstracto, sino de una relación vital, inspirada por el amor, que tiene como artífice al Espíritu (Ef 3,5).

El conocimiento del misterio se le confiere de manera especial al apóstol Pablo (Ef 3,2-4), que a su vez ha recibido la tarea específica de darlo a conocer a los gentiles (Ef 3,8-9). La instrucción recibida por los cristianos tiene como objeto la persona misma de Cristo y la verdad que hay en él (Ef 4,20-21). Este adoctrinamiento no ofrece un carácter simplemente teórico, sino que conduce a una praxis que distingue con claridad al cristiano de los paganos (Ef 4,17-20) y tiende a "presentar a todos los hombres perfectos en Jesucristo" (Col 1,28), consolidándolos en la fe (Col 2,7). Al verdadero conocimiento se oponen las doctrinas de los herejes (Ef 4,14; Col 2,22), a las que los cristianos tienen que sustraerse aceptando la guía no sólo de los apóstoles, sino de los que tienen en la Iglesia un carisma particular de enseñanza (Ef 4,11). También es un deber de los creyentes instruirse y aconsejarse mutuamente con toda sabiduría (Col 3,16).

En las cartas pastorales [/ Timoteo; / Tito] el conocimiento de Dios cede el puesto al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4; 4,3; 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1). Tampoco aquí se trata de un hecho puramente intelectual, sino de una opción de vida que abarca toda una serie de opciones y de decisiones prácticas. De forma paralela surge el concepto de doctrina (1Tim 6,1.3), que es la enseñanza del Señor (Tit 2,10), recibida a través de la tradición (Tit 1,9), de la que Pablo es depositario (2Tim 3,10). Se la llama buena o sana doctrina (1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), en contraste con las falsas doctrinas de los herejes (1Tim 4,1; Tit 1,11). La misión de enseñar la sana doctrina les corresponde ante todo a Pablo (1Tim 2,7; 2Tim 1,11) y a sus colaboradores (1Tim 4,11. 13.16; 6,2; 2Tim 4,2); éstos, por su parte, deben transmitir lo que han oído del apóstol a hombres capaces de enseñar también a los demás (2Tim 2,2); de manera especial son los "epíscopos" los que tienen que saber exhortar en la sana doctrina (Tit 1,9).

También en las otras cartas hay numerosas alusiones al tema del conocimiento que tiene por objeto a Dios (2Pe 1,2.3; Heb 8,11 en la cita de Jer 31,34), a Cristo (2Pe 1,3.8; 2,20; 3,18), el camino de la justicia (2Pe 2,21) y la verdad (Heb 10,26); a veces se habla también de conocimiento en sentido absoluto (1Pe 3,7; 2Pe 1,5-6). Sobre la enseñanza es interesante en la carta a los / Hebreos la alusión a la corrección de Dios (Heb 12,5-12) y, en la cita de Jer 31,31-34, la referencia a la instrucción que Dios da directamente a su pueblo (Heb 8,10-11). También en esta carta es fuerte la polémica contra la falsa doctrina de los herejes (cf Heb 13,9).

En conclusión, también en estas cartas sigue vivo el carácter dinámico e interpersonal tanto del conocimiento como de la enseñanza. Pero al mismo tiempo se afirma, en polémica contra las herejías nacientes, la tendencia a buscar la garantía de la fe en un conjunto de doctrinas de claro origen apostólico y transmitidas en la Iglesia por vía de tradición. Pero

incluso éstas no son tanto proposiciones dogmáticas cuanto más bien normas y orientaciones que se deben tener presentes en la vida.

IV. CONCLUSIÓN. En la cultura griega el conocimiento, y también por tanto la enseñanza, se concebían como procesos de carácter eminentemente intelectual. En el mundo bíblico, por el contrario, esos dos conceptos se emplean para expresar una relación entre personas, en la que se ven envueltas, además del entendimiento, todas las demás facultades humanas. Esto hace posible su utilización en el terreno religioso: el obrar de Dios en la historia se convierte entonces en expresión de un gran proyecto educativo, que tiene como objetivo la comunicación a Israel de un conocimiento que consiste esencialmente en la fidelidad a su Dios. Se comprende que en este contexto tanto la obra de Jesús como la del Espíritu pudieran entenderse espontáneamente como una enseñanza que tendía a comunicar vitalmente el conocimiento de Dios y de su voluntad salvífica.

Del estudio de los conceptos bíblicos de conocimiento y de enseñanza se derivan algunos importantes corolarios sobre la manera como ha de expresarse y comunicarse la verdad religiosa. Ante todo, hay que subrayar el hecho de que el verdadero maestro de los creyentes es Dios, el cual desarrolla su obra en sus corazones mediante la obra del Espíritu. De aquí se deduce que el libro de texto de la enseñanza religiosa tiene que ser fundamentalmente la Biblia, en cuanto narración de las obras salvíficas de Dios a través de las cuales Dios mismo se da a conocer al hombre. El estudio de la palabra de Dios contenida en la Escritura ha de realizarse, sin embargo, en una actitud de oración y de disponibilidad a la acción del Espíritu, del cual solamente puede venir la última comprensión del mensaje bíblico.

Hay que recordar además que las obras realizadas por Dios para la salvación de la humanidad no terminaron con la muerte de Jesús y del último de los apóstoles. En efecto, Dios sigue actuando en la Iglesia y en el mundo. Una auténtica enseñanza religiosa debe poner continuamente de manifiesto la obra actual de Dios, leyéndola e interpretándola a la luz de la palabra de Dios contenida en la Biblia.

Otro aspecto importante de la enseñanza religiosa es el papel que en ella ha de representar toda la comunidad. La relación de amor y de solidaridad que une a todos sus miembros es la expresión más completa, aunque provisional, de aquello a lo que tiende la actuación de Dios en el mundo. Está claro que en la comunidad existen personas dotadas de especiales carismas de enseñanza; pero si les falta la colaboración activa, mediante el ejemplo y el testimonio, de todos los demás miembros de la comunidad, su enseñanza se reducirá fácilmente a una mera comunicación de doctrinas y de explicaciones humanas.

Finalmente hay que recordar que la enseñanza religiosa tiene que caminar siempre a la par con la praxis conforme con el mensaje transmitido. Con esto no se quiere afirmar que la enseñanza religiosa no deba contener enunciados doctrinales, sino más bien que éstos se han de sacar y elaborar continuamente dentro de una praxis conforme con la actuación de Dios en el mundo y en la historia.

Estos principios, válidos para la enseñanza religiosa, pueden ofrecer puntos de reflexión también para cualquier otro tipo de enseñanza, que nunca tiene que realizarse fuera de relaciones interpersonales y sociales profundas, y que debe tener en cuenta continuamente la praxis y los ob-

jetivos por los que se comunican ciertas nociones.

BIBL.: AA.VV., *Conoscenza-esperienza; Dottrina-insegnamento*, en *DCBNT*, 343-365, 521-543; AA.VV., *Conocer; Enseñar*, en LÉON-DUFOUR X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 183-186, 279-283; BULTMANN R., *ginōskō*, etc., en *GLNT* II, 461-530; DODD C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; JAEGER W., *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, La Nuova Italia, Florencia 1974; ID, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México 1967; JENNI E., *lmd - Aprender*, en *DTMAT* I, 1191-1196; JEREMIAS J., *Teología del NT* I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1974; KNOCH O., *Uno il vostro maestro. Discepoli e seguaci nel NT*, Città Nuova, Roma 1968; LEMAIRE A., *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1981; LIEDKE G.-PETTERSEN C., *tōrā - Instrucción*, en *DTMAT* II, 1292-1306; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico*, Cittadella Editrice, Asís 1981[4]; RENGSTORF K.H., *didáskō*, etc, en *GLNT* II, 1093-1172; RENGSTORF R.H., *manthánō*, etc., en *GLNT* VI, 1053-1238; SAEBØ M., *ysar - Corregir, castigar*, en *DTMAT* I, 1016-1021; SCHLIER H., *El conocimiento de Dios en la correspondencia paulina*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, Fax, Madrid 1970, 429-454; SCHOTTROFF W., *Yd' - Conocer*, en *DTMAT* I, 942-967; RAD G. von, *Teología del AT* I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1978[4]; VAUX R. de, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985[3]; ZIMMERLI W., *La conoscenza di Dio nel libro di Ezechiele*, en *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT*, Jaca Book, Milán 1975, 45-107.

A. Sacchi

ESCRITURA

I. CANONICIDAD Y CANON DE LA BIBLIA. 1. LA BIBLIA COMO LIBRO Y COMO PROBLEMA TEOLÓGICO. a) *El canon y la canonicidad.*

La entidad teológico-literaria que llamamos Biblia, tal como es reconocida en la Iglesia católica romana, consta de 73 escritos, que se distinguen en dos grupos mayores: AT (46) y NT (27). El número de los escritos recibidos en el ↗ judaísmo es de 24. Se trata, obviamente, sólo de las Escrituras que llamamos nosotros AT, exceptuando siete libros (Tob, Jud, 1 y 2Mac, Sab, Si, Bar) y de algunas secciones de Est y Dan. El cómputo no resulta obvio a causa de algunas agrupaciones o, viceversa, subdivisiones de libros. El uso de las Iglesias protestantes coincide con el judío para el AT; con el de las otras confesiones cristianas para el NT.

El elenco de las Escrituras reconocidas (y, por metonimia, su conjunto, el libro) se llama canon, es decir, regla, norma. La lista es norma eclesiástica para la aceptación de las Escrituras; éstas a su vez son norma divina para la Iglesia y para su fe. De esta manera, canonicidad es ante todo la normatividad de la Biblia para la fe y para la Iglesia; derivada, y más formalistamente, la pertenencia de un escrito al canon bíblico.

b) *El libro y los libros.* Norma y elenco: por un lado, y ante todo, el

libro, la Biblia, es visto por la fe como realidad unitaria; pero desde el punto de vista de la estructura literaria, de la ubicación histórica y de los contenidos teológicos, se presenta vario, múltiple y desigual. "El libro" es a la vez *los libros (biblía,* de donde Biblia es un plural); por no hablar de que, dentro de gran parte de estos escritos, se replantea el problema de esta unidad completa. Así pues, el problema teológico del canon es, por un lado, el del reconocimiento de la canonicidad de los escritos, y por tanto de la determinación de su elenco; y, por otro, es el problema de la unidad de la Biblia dentro de la multiplicidad de las Escrituras. Él condiciona intrínsecamente la posibilidad misma de la Biblia de hacer de norma autorizada de nuestra fe. No podría ser norma sino de palabra, tanto si no fuese posible individuar qué escritos forman parte de ella como si por falta de toda lógica interna se convirtiese en un centón sin sentido y acaso contradictorio.

A los escritos bíblicos les une en primer lugar precisamente el mismo carácter formal de su canonicidad o autoridad canónica, que no se ha de entender sólo en el sentido positivo, y a la postre extrínseco e infundado, de un reconocimiento de orden eclesiástico. La Iglesia sabe que no puede decidir los términos de la Biblia y su autoridad libremente, sino que sólo puede reconocerlos sin duda y con seguridad. La canonicidad de la Biblia o, en otras palabras, su misma biblicidad es un hecho objetivo, que precede a nuestra fe, aunque está orientado a ella. Es por definición por este aspecto, en cuanto formal, por el que la Biblia es ella misma y una. Desde el punto de vista, por así decir, material, esta unidad de la Biblia toma cuerpo, sin embargo, en una tradición de fe, cuya compleja andadura histórica justamente ella, la Biblia, expresa. Si se prescinde de esta referencia a lo concreto, histórico y material, la formalidad canónica de los escritos bíblicos aparecería con el rostro desfigurado por el formalismo.

c) *El dogma del canon como acto de fe en la unidad de la Biblia.* La afirmación de la canonicidad de la Biblia significa entonces, en concreto, un acto de fe en la capacidad de este criterio formal de hacer de coágulo alrededor de la cual aquella historia, aquella tradición, con estos escritos que la expresan y que componen el canon bíblico, puede ser correctamente interpretada. Un acto de fe, en otros términos, en el hecho de que la Biblia es la palabra autorizada que interpreta con un juicio último y según Dios la historia de la tradición en la que ha nacido; más aún, nuestra misma historia en cuanto está en continuidad con aquélla. La Biblia dice el sentido que tienen según Dios la historia de Israel y la historia de Jesús, la historia de la Iglesia de los orígenes y, a partir de ahí, nuestra historia. En esta función y desde esta perspectiva, el dogma del canon desemboca en la capacidad de la multitud de palabras y testimonios bíblicos de ser una palabra y un testimonio.

La referencia a nuestra historia es necesaria. La Biblia no existe para sí misma, sino para nosotros. Si bien cada uno de los escritos que la componen ha tenido un origen determinado y destinatarios primitivos muy distintos de nosotros, por otro lado están abiertos a un empleo ulterior por parte nuestra; y, en particular, está orientada a ese empleo su colección, que los configura como canon. También la llamada a la fe en sentido estricto es necesaria. La Biblia no se presenta sólo como una hipótesis historiográfica y teológicamente plausible de interpretaciones de la tradición en que nació y en la que es leída, sino

como su lectura auténtica y propiamente divina. Sólo así puede representar para la fe una norma en su género absoluta; esto es lo que se expresa con la doctrina de la inspiración [/ abajo, II].

d) *Tradición y canon.* Así pues, en relación con la tradición de los orígenes y con el momento actual, la oposición Biblia-tradición, que constituyó un capítulo mayor de la controversia entre catolicismo y protestantismo, aparece radicalmente insostenible. Si es insostenible una oposición (perspectiva tendencial clásica del protestantismo), por razones del todo análogas es insostenible una yuxtaposición (perspectiva tendencial clásica del catolicismo postridentino). El problema real (porque hay un problema real; difícilmente surgen y se perpetúan controversias de estas dimensiones sin un problema real) es el de establecer los términos de una relación en todo caso necesaria. La Biblia existe en la tradición, y no tendría sentido sino dentro de ella y con vistas a ella. También las tradiciones religiosas diversas de la hebreo-cristiana tienen sus libros sagrados. También las tradiciones de orden profano tienen con frecuencia textos fundamentales, que definen no solamente sus desarrollos accidentales, sino su identidad profunda (cf las constituciones de los Estados modernos). La tradición viva, no como alternativa a la Biblia, sino como historia del pueblo de los creyentes (cf DV 8), es el único lugar en el que la Biblia se puede conservar y es posible reproponer su palabra.

Pero la Biblia es afirmada como canónica no sólo por la tradición y en la tradición, sino también para la tradición de la / fe. Esto significa que la tradición da testimonio de la Biblia como norma que la trasciende. El juicio con el que se enuncia la canonicidad de la Biblia y se identifica el canon expresa la índole no inmanentista de la fe y de la tradición de la fe. El juicio sobre la canonicidad y sobre el canon es momento intrínseco de la autoconciencia del pueblo de Dios precisamente como pueblo que pertenece a Dios y no a sí mismo. Por eso el desarrollo de la conciencia de la fe respecto al canon, en el AT y en el NT, forma parte de modo decisivo del desarrollo de la conciencia de la alianza en el pueblo de la antigua y de la nueva alianza, desarrollo estimulado por la / revelación de Dios antes que por la meditación de los creyentes, la cual en todo caso no es autónoma. En cuanto a la Iglesia posapostólica, se debe compartir la afirmación de Cullmann, según la cual la posición del canon por parte de la Iglesia es un acto de humildad. Sin embargo, desde un punto de vista católico no se puede aceptar que esta humildad ofrezca el rostro dialéctico de la negación del valor de la tradición en oposición a la sola Escritura. Por el contrario, la tradición, al reconocer el canon bíblico (la Biblia como canon), al paso que afirma la autenticidad de su fe, confiesa la necesidad de la Biblia para el mantenimiento de esta fidelidad. En qué términos se ha de pensar esta necesidad de la Biblia y qué consecuencias se derivan de ahí para la / hermenéutica bíblica, es precisamente la pregunta que es justo y fructuoso que se haga la reflexión teológica.

Para responder a esta pregunta no ayudan sólo los términos abstractos en los cuales enuncian la teología y el dogma eclesiástico la índole *sagrada y canónica* (concilio Tridentino: *DS* 1504; Vaticano I: *DS* 3006; 3029) de la Biblia. Testimonio significativo e importante de la fe respecto a la Biblia es la praxis de la Iglesia y de la misma teología. Se comprueba el retorno, constante en el curso de los siglos, a las Escrituras como punto de referencia autorizada y auten-

tificadora para la predicación y la oración, litúrgica e individual; para la reflexión teológica, para la orientación espiritual, para el discernimiento y las reformas eclesiales. En la misma Biblia encontramos enunciado este panorama de funciones: "Pues toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, dispuesto a hacer siempre el bien" (2Tim 3,16-17; cf 2Pe 1,19; Qo 12,11). Y el Vaticano II dicta: "(La Iglesia), juntamente con la sagrada tradición, las ha tenido siempre (las Escrituras), y las sigue teniendo, como regla suprema de su fe... Así pues, es menester que toda la predicación eclesiástica, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la Sagrada Escritura" (DV 21). "La sagrada teología estriba, como en fundamento perenne, en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada tradición, y en ella se robustece firmísimamente y constantemente se rejuvenece... Con la misma palabra de la Escritura se nutre saludablemente, y santamente se vigoriza también el ministerio de la palabra, es decir, la predicación pastoral, la catequesis y toda la instrucción cristiana, en que la homilía es menester que tenga lugar preeminente" (DV 24).

2. HISTORIA DEL CANON BÍBLICO. El canon bíblico nació en una tradición de fe, o en todo caso en el plexo histórico de una pluralidad de tradiciones. Al final (y ciertamente ya durante su desarrollo, a pesar de las dispersiones y las tensiones) se las comprendió como historia única; y a esta comprensión unitaria se debe la posibilidad de entender la Biblia como canon. Para la comprensión teológica del canon de la Biblia no podemos referirnos simplemente a un concepto abstracto de historicidad, sino que debemos considerar la historia concreta de aquella irrepetible gesta que originó la Biblia. Por eso la historia del canon tiene un interés teológico no accidental.

a) *Periodización.* Una periodización mayor de esta historia, ligada a las estructuras teológicas más características del canon mismo, debe prever tres tiempos, que en alguna medida se entrelazan. Ante todo el tiempo del AT y del surgir del canon veterotestamentario dentro de la(s) tradición(es) de Israel. Luego el tiempo de Jesús y de la Iglesia de los orígenes, ya sea en cuanto interpreta el AT releyendo su sentido, su estructura, su canon, ya en cuanto genera el NT. Es un tiempo bajo el signo de lo definitivo, conforme al carácter escatológico de la figura de Jesús, y por ello, en relación con el canon, tiene carácter esencialmente conclusivo. El tercer tiempo, que le sigue, es por tanto tiempo de reflexión teológica sobre el canon como dato autorizado ya cerrado, sobre el sentido y sobre la responsabilidad del cual queda, sin embargo, mucho que meditar y comprender.

b) *El cuerpo de las Escrituras de Israel.* La historia del canon de las Escrituras de Israel se presenta a la vez como la historia de su colección en un cuerpo de escritos y como la historia de la conciencia de su autoridad. Esta conciencia es de fe, según se ha dicho, y por tanto implica revelación. La historia de la conciencia de la fe nos ayuda, aquí en particular, a comprender los caminos del proceso revelador que supone, y que no se nos notifica independientemente si no es con pequeñas referencias. La historia de la conciencia de la autoridad de las Escrituras no supone completada su colección, en el sentido en el que luego nos preguntaremos. Es más, los dos procesos se

entrelazan y mutuamente se condicionan hasta formar una única historia. En efecto, la fe en la autoridad de estos textos precede y causa no sólo su colección, sino con frecuencia también su misma redacción; y ello es tanto más cierto cuanto más ésta supone formas textuales, escritas u orales, ya precedentemente compaginadas (fuentes), ya autorizadas por la tradición de la fe, de las cuales deriva luego el documento literario definitivo y canónico.

Así la autoridad de los escritos está ligada a la autoridad de su contenido y de su forma de proponerse a la fe de Israel: los textos legales como ley de Dios, los textos históricos como memorial para la fe del pueblo de las intervenciones de Dios en los orígenes y a lo largo de la historia de la alianza, los textos proféticos como interpretación divina de la historia, los litúrgicos como lenguaje tipo de la oración de la fe, y así sucesivamente para los sapienciales, apocalípticos, edificantes, etc. La historia del reconocimiento de los escritos sagrados y fundantes, es decir, canónicos, viene a coincidir así con la historia de la conciencia teológica del pueblo de Dios, con sus desarrollos y sus involuciones, con sus maduraciones y sus crisis, con su continuidad y sus periodizaciones, con la referencia memorial a los acontecimientos instituyentes y la proyección escatológica hacia el futuro de Dios diversamente prefigurado.

En esta historia van tomando forma un primer grupo de Escrituras *(tôrah),* libro de la alianza y de la ley como fundamento del pueblo; un segundo grupo (profetas, anteriores y posteriores), libro de la interpretación de la historia de Israel a la luz de la alianza gracias a la conservación del don en él de la palabra de Dios; un tercer grupo más heterogéneo ("escritos"), libro de los desarrollos que extienden el mensaje de la ley y de los profetas en direcciones varias, podríamos decir, como son varios los caminos de la vida en los cuales tiende a expresarse la fe.

El primer cuerpo de escritos se cierra y hace canónico después del destierro; el segundo es conocido en su forma definitiva en tiempo del Sirácida (principios del siglo II a.C.). El nieto del Sirácida, que traduce al griego la obra (finales del siglo II a.C.), conoce ya una tercera serie de escritos; pero en el judaísmo no se pronunció una palabra definitiva sobre este tercer cuerpo más que hacia finales del siglo I d.C. En tiempo de Jesús, que la fe cristiana confiesa tiempo final, escatológico, el canon de las Escrituras de Israel está, pues, definido en gran parte, pero no sancionado en sus últimos particulares. Se ha hablado de formas diversas de canon (más amplio, alejandrino; más reducido, palestinense) en el judaísmo del tiempo alrededor de Jesús. Probablemente es más correcto no hablar de cánones diversos, sino más bien de usos parcialmente no idénticos, no elevados aún a la definitiva rigidez canónica en ninguna de las áreas del judaísmo.

c) *Las Escrituras antiguas en la Iglesia de los orígenes.* El tiempo de los orígenes cristianos (Jesús, Iglesia apostólica) comprende para la historia de la Biblia la adopción cristiana del cuerpo de los libros sagrados de Israel y la formación del NT. Las Escrituras de Israel son releídas por Jesús y a la luz del misterio de Jesús como Escrituras que encuentran en él su cumplimiento. En este sentido se las puede aceptar como Escrituras cristianas, y no sólo recordadas como palabra de Dios para el pueblo de Israel. Así se convierten en "AT" (la fórmula, referida a las Escrituras, en 2Cor 3,14). Su estructura normativa es compaginada, y casi invertida; polarizada ahora definitivamente en

Cristo, y no en la *tôrah,* lo cual no deja de plantear problemas interpretativos de amplio relieve, ya que su estructura histórico-literaria no puede menos de seguir siendo la veterotestamentaria. En los orígenes de este fenómeno está el modo mismo de aceptar Jesús sinceramente las Escrituras de Israel y su autoridad, aunque afirmando la autoridad de su propia persona como más originaria que ellas y como clave para la inteligencia de su verdad última.

También la determinación del canon del AT debe haberse producido en este horizonte. Una aceptación material del canon judío no hubiera sido posible para aquella franja todavía indeterminada que éste presentaba en tiempos de Jesús. El criterio decisivo —más aún que el de la aceptación y el uso personal de Jesús— parece haber sido el del cumplimiento de las Escrituras en él, es decir, el hecho de haber sido aceptadas y reclamadas por la Iglesia de los orígenes con vistas al anuncio del misterio de Cristo. Esta recepción y este uso no parecen haber sido determinados, para las partes aún no estabilizadas en el canon de las Escrituras judías, a partir de una verificación analítica de cada uno de los escritos y de su cumplimiento en Jesús. Es presumible, en cambio, que en un primer tiempo se usaran las Escrituras para el anuncio evangélico como un todo, sin afán particular de determinar los criterios de canonicidad y reconocimiento; y que a todo esto, medido por el uso más general de las Iglesias de los orígenes y no por el de las escuelas y las sinagogas judías, se refiriera la Iglesia conforme se le fue planteando más explícitamente el problema del canon.

d) *Las nuevas Escrituras cristianas.* Dentro del anuncio apostólico del misterio de Cristo y como momento suyo, nace además el NT. Los escritos que lo componen, surgidos en y de las tradiciones de las Iglesias a través de itinerarios más rápidos, pero no menos complejos que los que habían dado origen al AT, van compaginándose en una colección de cartas paulinas (conocida ya de 2Pe, aunque no sabemos si en la forma actual) y en un grupo de cuatro escritos pertenecientes al nuevo género "evangelio" (a finales del siglo II la cuaterna es ya tan compacta que se puede alegorizar sobre el número), y en otros escritos, entre ellos He, ligado al cuerpo de los evangelios por razones literarias e histórico-teológicas, y otros que se pueden situar diversamente.

El proceso de canonización de los escritos neotestamentarios, análogamente a lo que había ocurrido para el AT, supuso discernimiento entre escritos genuinos y menos genuinos o incluso extraviados. El criterio de este discernimiento fue la memoria de Jesús transmitida auténticamente en las Iglesias, mientras que a su vez los escritos canónicos fueron reconocidos en las Iglesias como la garantía objetiva de la autenticidad de la tradición y de la fe. Las Iglesias no conocieron nunca un canon sólo neotestamentario, sino que colocaron los nuevos escritos junto a las Escrituras de Israel, que se habían cumplido en Cristo, como coesenciales, unos y otras a su modo, para el anuncio del evangelio de Jesús, para la apología, para la liturgia, para la catequesis y para la edificación. Precisamente en torno a la cuestión de la relación entre AT y NT, así como entre las respectivas Escrituras, se abre el tercer momento de la historia de la fe respecto al canon y a la canonicidad de la Biblia.

e) *El discernimiento patrístico del canon.* El debate eclesiástico y teológico sobre el canon y la canonicidad de la Biblia ya conclusa y con-

fiada a la tradición posapostólica se puede dividir en tres grandes momentos: el patrístico, de la controversia marcionita a principios del siglo V; el momento de Lutero y de la definición tridentina del canon; el debate hermenéutico moderno y contemporáneo.

El hereje Marción (mitad del siglo II) no reconocía el AT (alianza y libros), que atribuía a un Dios malvado, opuesto al del NT. También en el NT mantenía un canon especial (el "evangelio": Lc, más el "apóstol": 10 cartas paulinas, todo ello depurado de las citas veterotestamentarias). Ante esta postura, las Iglesias formalizaron su propia recepción de las Escrituras de los dos testamentos, y al menos desde entonces tuvieron un canon oficial. Para el AT no era una novedad la configuración en un canon; para el NT es difícil ir más allá de la conjetura a propósito del grado de explicitación del canon y de sus extremos en los tiempos que precedieron a la controversia suscitada por Marción.

Acerca de los confines del canon, tanto del AT como del NT, todavía hay incertidumbres entre los padres sustancialmente hasta el siglo V (esporádicas las referencias sucesivas). Se refieren éstas a aquellos escritos del AT que el judaísmo no admite, y también, por razones diversas, a siete escritos del NT (Heb, Sant, 2Pe, 2Jn, 3Jn, Jud, Ap). Entre tanto, se aclaró definitivamente el rechazo de los apócrifos. La concordia sobre el canon se fue formando finalmente alrededor de un complejo criterio de apostolicidad de las Escrituras. Al sentido de este criterio en relación con el AT se ha hecho ya referencia; la reflexión teológica sobre él es muy compleja, y el testimonio patrístico no formal. Para el NT apostolicidad implicaba, en un nexo difícil de analizar, origen apostólico de los documentos, autoridad apostólica de su entrega a las Iglesias, fidelidad de su contenido a la doctrina de los apóstoles.

Basándose en el primer aspecto se suscitaron ya en la época patrística problemas de autenticidad literaria, en particular sobre la paternidad paulina de Heb (que, por lo demás, Heb no exige en rigor) y juanista de Ap. Por lo demás, la literatura apócrifa se apoyaba en general precisamente en la atribución de los escritos a figuras apostólicas o en todo caso de la primera generación cristiana. Para comprender el problema hemos de estar atentos a no abordarlo partiendo de una concepción moderna de la figura del autor y de la paternidad literaria. El uso, que para nosotros es en todo caso inadmisible, de la pseudoepigrafía (atribución ficticia), en la mentalidad antigua se juzgaba con criterios más elásticos y polivalentes. No es que se admitiera cualquier pseudoepigrafía; pero se estimaba apropiada la atribución a un jefe de escuela autorizado (incluso lejano) de escritos producidos dentro de la tradición que era heredera legítima suya. De ahí ya en el AT la paternidad mosaica de toda la ley, la davídica en general de los salmos, la salomónica de muchos escritos sapienciales. Si se prescinde de buena parte de las cartas paulinas, puede que no haya escrito en el NT que escape a una hipótesis más o menos fundada de pseudoepigrafía. Por lo demás, la atribución de algunos escritos es tradicional, es decir, que proviene de testimonios externos y no del escrito mismo (todos los evangelios, p.ej.).

Hay que notar que los padres, al valorar los escritos del NT con el metro de la apostolicidad, no consideran extensible ilimitadamente este derecho a servirse del nombre de los apóstoles. No dudan que ellos mismos son herederos legítimos de la tradición apostólica (en general son obispos, entre otras cosas); sin em-

bargo, saben que pertenecen a una época que no está ya en condiciones de producir Escrituras. De este modo llegamos al segundo aspecto de la apostolicidad de los escritos neotestamentarios: son considerados testigos de los orígenes, y como tales son recibidos. Así ya el fragmento de Muratori (finales del siglo II) excluye del canon bíblico al *Pastor* de Hermas, aunque lo reconoce como bueno y edificante, por ser escrito reciente. Se inicia así (al menos por lo que sabemos) la distinción entre documentos bíblicos y documentos buenos de la tradición cristiana sucesiva; para la formación del canon es casi tan necesaria como la distinción entre escritos conformes o disconformes respecto a la tradición de la fe.

También este tercer criterio, o sea la ortodoxia, se usó en la era patrística, sobre todo para rechazar las obras de grupos heréticos que se atribuían origen y autoridad apostólicos (apócrifos). Este género de valoración supone en la tradición de las Iglesias y en los obispos de los siglos II-V una fuerte conciencia y seguridad de su capacidad de permanecer fieles (por un don del Espíritu) a la doctrina de los apóstoles; hasta el punto de que es legítimo preguntarse qué garantía, apoyo y norma encuentra (y sobre todo busca) en los escritos una tradición ya tan segura de sí que se considera capaz de discernir los mismos escritos basándose en el contenido. En realidad, esta descripción del reconocimiento del canon por parte de los padres y de las Iglesias parece simplificadora. Un primado sin más de las Iglesias y de su magisterio respecto a los escritos neotestamentarios no existió jamás; y la tan repetida fórmula agustiniana "ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" expresa sólo en su carácter paradójico la mitad (y no la más importante) de la actitud de la tradición. El discernimiento de la canonicidad de los escritos neotestamentarios por parte de la comunión de las Iglesias en los primeros siglos fue un hecho progresivo; y el reconocimiento o rechazo, también con el metro de la ortodoxia, de los escritos más controvertidos se verificó por la acción de las Iglesias firmemente referidas a los escritos de más serena apostolicidad y formados y regulados continuamente por ellos. Aunque no es fácil indicar la medida del fenómeno, ciertamente la coherencia interna fue un factor importante de la creciente clarificación del canon.

f) *El debate moderno sobre el canon y la canonicidad.* La problematización del canon tradicional a principios de la época moderna por parte de Lutero ha estado presidida por la cuestión de la pureza del evangelio, es decir, por la capacidad de las Escrituras de comunicar ("urgere") a Cristo como única palabra de salvación de Dios para nosotros. Al asumir como criterio de canonicidad —evidentemente según su propia comprensión— la doctrina de la justificación por la sola fe, en la cual veía expresada la confesión de Cristo como único salvador y la negación de cualquier presunción de autosalvación, Lutero marginaba como de menor valor a Sant, Jud, Heb, Ap. En cambio, para el AT siguió el canon judío.

Frente a esta problematización, lo mismo que frente a críticas suscitadas por Erasmo atendiendo a razones de orden literario sobre la canonicidad de Mc 16,9-20; Lc 22,43-44; Jn 7,53-8,11, el concilio de Trento (sesión IV, 8-4-1546, *DS* 1501ss) definió el canon de los escritos bíblicos, dando su lista y ordenando admitirlos "íntegramente, con todas sus partes, como es costumbre leerlos en la Iglesia católica y se encuentran en la vieja edición latina Vulgata". Por su parte, la llama-

da "ortodoxia protestante" (filón doctrinal y dogmático de la teología protestante más antigua, cuyo máximo representante fue J. Gerhard; fórmulas confesionales; uso de las Iglesias), abandonando el evangelismo de Lutero, se afirmó más bien en una posición biblista, volviendo al canon neotestamentario de los 27 escritos y permaneciendo para el AT en las posiciones más estrictas del canon judío.

La teología católica, empeñada en defender el dogma tridentino y la integridad del canon, ha insistido durante mucho tiempo en la idéntica autoridad de todos los escritos bíblicos, y en particular de los protocanónicos y deuterocanónicos. La distinción de escuela entre escritos protocanónicos y deuterocanónicos se debe a las elaboraciones escolásticas del siglo XVI. Se llama protocanónicos a aquellos escritos cuya canonicidad es históricamente indiscutible (prescindiendo del asunto marcionita); deuterocanónicos son aquellos escritos y fragmentos del AT y del NT cuya pertenencia al canon, como se ha ido recordando, fue objeto de disputa. La afirmación de la identidad canónica de todas las Escrituras es válida y necesaria en la medida en que, como hacía la teología católica postridentina, se adopta un concepto formal de canonicidad y nos colocamos en el punto de vista de la índole divina de la autoridad de la Biblia. En cambio, en la medida en que se atiende específicamente a la mediación humana (lingüística) de esa autoridad, reconociendo el alcance del contenido y no sólo el formal de la canonicidad de la Biblia, el problema del valor idéntico de todos los escritos debe abrirse de nuevo. No se trata de desenterrar la cuestión marcionita ni de reiniciar el debate antiguo sobre los deuterocanónicos. Se trata más bien de renovar en conjunto los términos de la cuestión, poniendo de manifiesto su significado propio, que es hermenéutico (la canonicidad como premisa que caracteriza la relación entre la Biblia y la fe del que la lee) y subordinando, como es jerárquicamente justo, la afirmación del canon a la de la canonicidad de la que recibe sentido. También esto es tradicional.

El Vaticano II se ha hecho eco de ambas direcciones de la tradición, en particular reconociendo los escritos del AT como verdadera palabra de Dios, que tiene para nosotros valor perenne (DV 14), aunque "contengan también cosas imperfectas y temporales" (DV 15) y encuentren "su completo significado en el NT" (DV 16). En cuanto al NT, en él "la palabra de Dios... se presenta de modo eminente" (DV 17). Y, en especial, "a nadie se le oculta que, entre todas las Escrituras, aun del Nuevo Testamento, descuellan con razón los evangelios" (DV 18).

La reflexión teológica más reciente tiene una prehistoria justamente en la exhortación luterana a ir más allá del texto de la Escritura para captar aquello a lo que se refiere; pues la Escritura es canónica no por afirmarse a sí misma como libro, sino con vistas a la palabra de la que es mediadora. En este sentido, como se ha dicho, esa reflexión (directamente sobre la canonicidad, y sólo en oblicuo sobre el canon) tiene un carácter precisamente hermenéutico. Ha asumido diversas formas según el modo en que se ha concebido nuestra relación con el contenido de la Escritura. Así la concepción pietista de la fe ha llevado a interpretar la canonicidad de la Escritura según el criterio de lo edificante. En cambio, la teología iluminista ha dado la preferencia a la universalidad de la religión natural o, por otro camino, a la genuinidad histórico-crítica de la documentación. La teología dialéctica ha interpretado el problema de Lutero en

sentido existencialista hasta la separación bultmaniana entre el NT como fuente de acceso crítico al Jesús de la historia y como palabra que me interpela a la decisión por Dios en el Cristo de la fe. Más complejas y articuladas son las posiciones bultmanianas (Kümmel, Käsemann, Aland, Marxsen, Ebeling...).

Con referencia precisa a la cuestión del canon, esta teología se ha presentado a menudo como problema del "canon dentro del canon" (en sentido evidenciativo-verificativo o en sentido selectivo), o como cuestión de articulación y de articulación interna del canon con vistas a la elaboración eventual de una / teología bíblica. En cambio, no ha conducido (después de Lutero) a ninguna tentativa de modificación real del canon recibida en las Iglesias. Por su parte, la teología católica, mantenida por el dogma tridentino al abrigo de cuestiones sobre la extensión del canon, ha dejado también las cuestiones relativas a la canonicidad más bien en la sombra. Ha preferido seguir proponiendo también la tradición, junto a la reflexión sobre la Biblia misma (y a veces en contraposición polémica con ella) como criterio de reconocimiento del canon y la comprensión correcta y profunda de su contenido y de su autoridad. En este sentido cf DV 8: "Por la misma tradición conoce la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados, y las mismas letras sagradas son en ella entendidas más a fondo y se tornan constantemente eficaces".

3. EL PROBLEMA TEOLÓGICO ACTUAL. El problema teológico actual respecto al canon bíblico se podría plantear así: ¿Qué sentido tienen hoy los criterios de canonicidad usados por las Iglesias de los primeros siglos? ¿Qué itinerarios teológicos y hermenéuticos nos sugieren? La distancia de la época de los orígenes (en el sentido de contigüidad menos inmediata), el hecho de la prescripción tradicional sancionada por el dogma tridentino (pero también, en la práctica, por el uso de las Iglesias acatólicas), la teología de la revelación, madurada después de la época iluminista, la dimensión ecuménica en lugar de controversista asumida por el debate son otros tantos factores que inducen a esperar que las preguntas indicadas no sean ociosas.

a) *Valor de los criterios de canonicidad.* El criterio de la originalidad literaria puede proporcionar una importante dinámica de la transmisión de la revelación y garantizarle justamente a través del documento bíblico una eficacia perenne. El anuncio del evangelio, ahora y ya en los comienzos, en la predicación oral y en la palabra escrita, por un lado es absolutamente adecuado para despertar la fe (cf Jn 20,29); por otro, es irreductiblemente diverso de la experiencia originaria del encuentro de Jesús por parte de los primeros testimonios, a partir de la cual en la Iglesia se hace memoria del Señor (cf Lc 1,1-4; 1Jn 1,1-3). La Escritura, y en particular el NT, al permitir a través de la forma del documento escrito acceder a una formulación de primera mano de esta experiencia, ofrecería no tanto la más profunda o completa o útil o interesante formulación de la fe cuanto aquélla con la que es necesario que se enfrente toda formulación que no quiera sustituir por arbitrio e invención la objetividad y el carácter definitivo de la palabra que Dios nos ha dicho en Jesucristo.

La elaboración teológica de esta indicación requiere ante todo una apología apropiada de lo que a este propósito nos supone más problema a nosotros, a saber: del método pseudoepigráfico. Esta reflexión debería unir una investigación histórico-teológica sobre los hechos y sobre los

textos que tenga en cuenta puntualmente los recientes resultados de los métodos histórico-formal, histórico-tradicional, histórico-redaccional, con una profundización filosófico-antropológica sobre la experiencia de fe, su traducción lingüística y los temas conexos. Ya en este punto se debería tener en cuenta la diferenciada concepción de la autoridad apostólica y de la apostolicidad que presentan las tradiciones neotestamentarias, lo cual es tanto más necesario cuando se las confronta con estas indicaciones que se derivan del empleo de los otros parámetros de apostolicidad usados por los antiguos.

El parámetro jurídico-cronológico, según el cual son apostólicos los escritos de la época de los apóstoles y están garantizados por su autoridad, evidencia y desarrolla, justamente *en virtud de su índole positivista*, el carácter no manipulable de la revelación mediata de las Escrituras. Para que el resultado de esta perspectiva no sea solamente negativo, es decir, que no se reduzca a un distanciamiento de lo que no es la revelación (valor en todo caso también precioso) sin ayudar a delinear lo que es, quizá la teología fundamental debería afanarse sobre todo en el examen y en la aplicación a este tema de las relaciones entre historia y misterio, entre memoria y tradición.

Difícilmente se podrán recorrer estos caminos sin evocar precisamente el parámetro recordado en primer lugar y el que apela al contenido apostólico de los escritos del NT. A través de esta consideración del contenido, el criterio de la apostolicidad tiende a transformarse en el de la evangelicidad en sus diversos matices (doctrina evangélica, energía evangelizadora...). De ese modo se evidencia la relatividad del documento en relación con lo que está destinado a comunicar; y así la teología se ve forzada a considerar como un hecho unitario, y a comprender justamente como tal, el discernimiento de la identidad de la Escritura y el discernimiento de la identidad de Jesús.

b) *Índole del juicio de canonicidad.* No parece posible un juicio definitivo,que se adueñe en una síntesis teológica de los términos objetivos de lo que estos y, eventualmente, otros parámetros expresan. La síntesis surge dentro del acto hermenéutico, en el cual hay que habérselas realmente con la Biblia; y, por tanto, sólo puede ser objetivada limitadamente y a condición de adoptar justamente la praxis hermenéutica concreta como punto de partida correcto. Esta índole limitada y esta corrección de enfoque hay que reconocerlas especialmente a la definición tridentina del canon. Pues ella toma como punto de referencia la praxis más que milenaria de la Iglesia y la fotografía en el perfil limitado y preciso de la enumeración de los escritos canónicos. Como en todo problema teológico, el hecho de que los resultados de la reflexión tengan siempre carácter no exhaustivo no significa, en definitiva, que estén privados de verdad y que no puedan manifestar un progreso en la inteligencia del misterio; justamente es lo contrario.

c) *Acerca del sentido del AT como Escritura cristiana.* En particular, un análisis que aspirara a ser más completo no podría descuidar lo que aquí simplemente se ha apuntado, a saber: la más que difícil problemática de la elaboración teológica de la apostolicidad del AT. Sus libros, "integralmente asumidos en la predicación evangélica", justamente así para la fe cristiana "adquieren y manifiestan su completo significado" (DV 16). También a este propósito es punto de partida prácticamente obligado la tradición hermenéutica de

las Iglesias. Reinterpretando la tradición alegórica que se afirmó a partir de Orígenes y purificándola no sólo de las ingenuidades técnicas de la exégesis patrística y medieval, sino sobre todo de la concepción a pesar de todo insuficientemente histórica de la verdad de las Escrituras común en la teología del pasado, debería ser posible integrar de modo teológicamente correcto y fecundo la concepción formalista, y por tanto gris y sin relieve, del canon y de la canonicidad heredada, en lo que se refiere a la relación AT-NT, de la teología de la controversia antimarcionita.

d) *Canon y ecumenismo.* Finalmente, no habrá que desestimar la valencia ecuménica de este interrogarse, integrando y problematizando cada uno de los parámetros a partir de los otros (evidentemente, sobre el fondo de los datos de la historia). No es difícil reducir emblemáticamente, al menos en principio y con el justo sentido de los obligados matices historiográficos, las posiciones sobre el sentido de la Biblia mantenidas por las grandes confesiones de Occidente y por las grandes escuelas teológicas contemporáneas (iluminista-liberal, existencialista-dialéctica...) a los principales parámetros de la apostolicidad, o al menos al modo de relacionarlas entre sí. La forma (pacífica, dialéctica, relativista, sincretista, escatológica...) y los términos concretos de toda síntesis teológica respecto a la canonicidad y al canon de las Escrituras son contemporáneamente ya por sí mismos una propuesta metodológica y de contenido para el ecumenismo. Corresponden a otras tantas maneras de concebir la comunión eclesial, y los caminos para desarrollarla y, donde sea necesario, corregirla.

Por este camino, en particular, se ha movido E. Käsemann, sosteniendo que las rupturas eclesiales no podrían sanarse a partir del canon, y que por tanto el NT no es plataforma suficiente para el camino ecuménico, como muchos sostienen, puesto que él mismo es intrínseca y necesariamente conflictivo. Una propuesta ecuménica católica inspirada deberá afirmar, en cambio, posibilidades reales de comunión eclesial ya en el cauce de la historia, y correspondientemente posibilidades de síntesis en el plano de la teología bíblica. Por eso mismo, aunque consciente de los límites inevitables de cualquier proyecto, se empeñará en formular hipótesis de itinerario en esta dirección.

II. INSPIRACIÓN. 1. EL PROBLEMA. Por "inspiración" de la Biblia, y con las expresiones sustancialmente equivalentes, de las cuales la más tradicional es aquella por la cual se confiesa que la Biblia es "palabra de Dios", la fe y la teología indican el fundamento de la canonicidad de la Escritura en la trascendencia del misterio de Dios. Esta relación de la Biblia con el misterio se puede contemplar de diversas maneras. La más usual es la que señala a Dios como origen trascendente de las Escrituras. Por lo demás, no hay que excluir que el mismo concepto de inspiración valga para indicar útilmente también la presencia actual del misterio en la palabra de la Escritura y la transparencia de la Escritura en relación al misterio. Es además trascendente la finalidad de las Escrituras; ellas ofrecen "la sabiduría que conduce a la salvación por medio de la fe en Jesucristo" (2Tim 3,15) y sostienen en el itinerario de la esperanza (cf Rom 15,4); son, pues, instrumento para la adhesión a Dios que se nos ofrece como salvación.

En virtud de la inspiración, referidas inmediatamente a Dios, son *sagradas* las Escrituras. Sacralidad y canonicidad de las Escrituras son in-

separables, porque la autoridad que les viene de Dios las hace normativas y necesarias, es decir, justamente lo que se entiende al señalarlas como canónicas. Pero no podrían reivindicar semejante autoridad sobre la Iglesia y sobre la fe (virtud teológica que tiene como objeto precisamente a Dios) sino en virtud de una inmediatez al misterio, que es justamente lo que se expresa con la doctrina de la inspiración.

También se puede decir que la doctrina de la inspiración se refiere a la Biblia en sí, y la de la canonicidad a la Biblia en relación a nosotros. Pero *menos oportunamente*; sobre todo si la consideración de la Biblia en sí da a entender que se puede pensar sensatamente la Biblia por sí misma. En cambio, carecería del todo de sentido prescindir de su ser *propter nos,* pues Dios ciertamente no da origen a un libro *suyo* para satisfacer exigencias expresivas propias. La observación, sobre cuya aparente evidencia se podrían hacer observaciones sutiles, en conjunto no debe parecer superflua. La reflexión teológica sobre la inspiración de la Biblia ha sido a veces realmente víctima de abstracciones, precisamente por haber considerado el misterio divino de la Escritura desenganchado de su referencia intrínseca a aquel diálogo de la salvación en el que está inserta y para el cual ha sido pensada.

2. EL DATO. a) *El testimonio bíblico.* Una reflexión sobre la palabra de Dios escrita se encuentra sólo anunciada en el AT. La formación de un canon, o al menos de sus partes bien definidas, precede a la explicitación del sentido teológico de los escritos de Israel. Mas no sería correcto esperar que ya desde el principio, mientras que los documentos bíblicos y su cuerpo estaban aún tomando formas, la doctrina de la inspiración surgiese en los términos y según los interrogantes explícitos de la teología posbíblica. El tema de la palabra de Dios, relacionado con la experiencia del Dios que habla, ha iluminado ciertamente la recepción de las Escrituras de Israel bastante antes de que se pensase en interrogarse sobre el sentido preciso de la forma escrita de esta palabra. Así la palabra de la *tôrah,* por ejemplo, fue venerada y amada ante todo en su realidad complexiva de ley-sabiduría-palabra y escrito. Algo análogo puede decirse del tema del Espíritu de Dios, cuya acción por medio de los profetas y de los sabios de Israel (y luego de los apóstoles y de los discípulos de la era apostólica) fue reconocida en los documentos provenientes de ellos y de sus escuelas antes de que se sintiese la necesidad de formular explícitamente la pregunta acerca de los escritos en cuanto tales.

El paso, en términos generales de historia de la cultura, de una tradición preferentemente oral y consuetudinaria a otra en la que el escrito habría desempeñado un papel decisivo, debe haber constituido el fondo apropiado para la aparición de la cuestión teológica acerca de la índole sagrada de las Escrituras. Éstas se convirtieron en instrumento normal de memoria de los acontecimientos originarios por los cuales fueron generadas la antigua y luego la nueva alianza, y en los que encontraron (y la segunda sigue encontrando) su propio sostén y su orientación. Para la doctrina católica, que rechaza la exclusividad del principio "sola Scriptura", esta función no se entiende como alternativa a la tradición viva, que es una forma más vasta y que, en conjunto, comprende también la Biblia, la sola forma adecuada de la *memoria* de la alianza.

Si no debemos esperar del AT una doctrina formal sobre el tema de la inspiración, hay que observar, sin embargo, que los temas de la expe-

riencia de la antigua alianza ayudan a leer los textos más recientes y más explícitos sobre la Escritura y su índole sagrada, principalmente el de 2Pe 1,20-21 y el de 2Tim 3,15-16. 2Pe se refiere a la *graphé* como lugar de palabra profética auténtica. En el origen de esta palabra profética (de ella se habla formalmente, no de la *graphé* en cuanto documento) está la iniciativa no del hombre, sino del Espíritu Santo; de tal modo que ella es palabra de parte de Dios. Los mismos temas (Dios, el Espíritu) se encuentran en 2Tim en el adjetivo *theópneustos,* "inspirado por Dios", atribuido a (o predicado de) "toda Escritura". El sentido del adjetivo, que se hizo luego técnico, ha de establecerse, pues, a partir del tema del Espíritu que viene de Dios, o por medio del cual obra Dios. Ha de entenderse también a partir del contenido, cuyas grandes directrices teológicas son el esfuerzo por ser fieles a la doctrina (esto también en 2Pe), la "salvación por medio de la fe en Jesucristo" (v. 15), la "preparación" del "hombre de Dios" para el ministerio eclesiástico, que no carecerá de pruebas. Otro tema fundamental emerge del contexto del pasaje de 2Pe, y es el de la espera de la "estrella matutina" (manifiestamente Cristo), hasta cuya aparición nos es preciosa la palabra profética de la Escritura "como lámpara que luce en lugar tenebroso" (v. 19).

Se trata en ambos textos directamente de las Escrituras veterotestamentarias, pero a las cuales se compara esencial, y aun primariamente, la doctrina y el testimonio apostólico (también esto en ambos contextos). Se nos encamina, pues, a poder hablar de inspiración para el cuerpo entero de las Escrituras cristianas, AT y NT, pues estas anotaciones sobre la índole sagrada de las Escrituras se formulan, en efecto, en un momento en que su canon comienza a aparecer articulado en sus dos grandes secciones. 1Tim 5,18 cita, en efecto, a Lc 10,7 como "Escritura" (y la unidad interna del cuerpo de las pastorales es sólida), mientras que la misma 2Pe no vacila en comparar las cartas paulinas con las "otras Escrituras" (3,16).

Así pues, en conjunto el cuadro teológico ofrecido por los dos textos presenta indicios significativos para la comprensión de la Biblia precisamente como palabra de Dios escrita. La ausencia de Cristo, a la cual hay que ser fieles y que es esperado, hace preciosa la referencia precisamente al documento. Por su parte, el tema pneumatológico, mientras que es realmente apto para dar relieve a la eficacia de la palabra de la Escritura y a su finalidad de salvación, en una teología neotestamentaria no puede separarse precisamente de la memoria, de la confesión en la fe y de la espera de Jesucristo. El Espíritu Santo (2Pe 1,21) captado en el origen de las Escrituras proféticas no es distinto de aquel cuya efusión está en el origen de la Iglesia y de su testimonio de fe; es el Espíritu del cual declarará el símbolo de Constantinopla que "ha hablado por medio de los profetas", confesando así la continuidad de AT y de NT.

b) *La identificación moderna del tema y el dogma católico.* El problema de la relación entre carácter sagrado de la palabra y carácter sagrado de la Escritura (en términos más técnicos: entre revelación e inspiración) es en realidad un problema moderno. Estudiando el pensamiento de santo Tomás al respecto, la teología neoescolástica no ha descubierto más que las cuestiones sobre la profecía *(S.Th.,* II-II, qq. 171-174). Para que se planteara el problema era necesario pasar por la crisis de desconfianza en el lenguaje propia de la teología nominalista, y la correspondiente po-

sición dramática del problema hermenéutico con Lutero, y por el biblicismo de la teología de la ortodoxia protestante. En la teología católica la distinción entre revelación e inspiración, y consiguientemente la interrogación sobre ésta como tema separado, surgió con L. Lessio y el debate sobre sus tesis (1587-1588). El contexto era el de la problemática conocimiento natural-conocimiento sobrenatural. Y en su tiempo, precisamente en nombre del conocimiento racional, en la teología iluminista no se podrá dejar de preguntar qué sentido tiene, y si tiene sentido, considerar la Biblia algo más y diverso de un libro como todos los otros.

Este contexto permite comprender por qué, a diferencia del concilio de Trento, que tenía sólo el problema del canon bíblico, el concilio Vaticano I, celebrado después de la crisis de la confianza en la Biblia surgida con el iluminismo, tuvo el más radical de la inspiración. Al reprobar dos teorías quizá no entre las más importantes, y al aceptar positivamente las formulaciones más tradicionales de la fe, el concilio enseña que los libros del AT y del NT "la Iglesia los considera sagrados y canónicos no porque, compuestos por sola obra humana, hayan sido luego aprobados por su propia autoridad; y tampoco solamente porque contienen la revelación sin error; sino porque, compuestos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales (es decir, como sagrados y canónicos, *n.d.r.)* han sido consignados a la Iglesia" *(DS* 3006).

Además de reiterar la enseñanza dogmática del Vaticano I, el Vaticano II se servirá también de la otra fórmula más clásica, puntualizando de este modo la unidad diferenciada de Escritura y tradición: "La Sagrada Escritura es palabra de Dios...; la sagrada tradición transmite íntegramente la palabra de Dios" (DV 9). La afirmación de que la Escritura es realmente "palabra de Dios" no impide que el concilio no confunda revelación e inspiración: la doctrina sobre la Sagrada Escritura y su inspiración está ubicada, en efecto, dentro del discurso sobre la transmisión de la divina revelación. En cuanto al misterio del origen divino y humano de la Escritura, el Vaticano II, haciéndose eco también de la enseñanza de los papas del último siglo, insiste en el respeto que ha tenido Dios hacia los autores humanos, que son "verdaderos autores" (DV 11). Así manifiesta la Biblia la divina "condescendencia": "Y es así que las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres" (DV 13).

c) *La humanidad del libro sagrado y el carisma hagiográfico.* Justamente a propósito de la cuestión de la verdadera y plena humanidad de la Escritura han versado los capítulos más significativos de la historia de la doctrina de la inspiración; y no es extraño, ya que precisamente la correcta relación con lo humano nos señala lo correcto de la imagen teológica del Dios que está en el origen de la Biblia y del origen de la Biblia de Dios. Es una dinámica necesaria de todo conocimiento de Dios. En particular, es teológicamente necesario que no se imagine a Dios como concurrente del hombre, sino como al que lo acoge y lo salva; la afirmación de la verdadera y plena humanidad de la Biblia y la precisión de sus términos pretenden expresar en definitiva esto.

Los principales capítulos en los que esta clarificación se ha desarrollado hasta hoy son tres: el de la plena intencionalidad humana, el de la cul-

turalidad y de la historicidad de la obra de los autores sagrados. La primera precisión se opone a una concepción estática o de alguna forma pasiva de los autores inspirados; la segunda a una suerte de "naturalidad universal" de su palabra; la tercera impone que se comprenda todo escrito bíblico como situado en la cronología, en la sociología y en cualquier otra coordinada histórica, de modo que se siga lo puntualmente que la escucha de la palabra de la Biblia entraña el esfuerzo hermenéutico por salvar la distancia entre el texto y el lector.

Esta serie de precisiones que ha ido poco a poco exigiendo el esfuerzo de inteligencia de la Biblia y de su misterio le permite a la doctrina de la inspiración hacer justicia al origen y fisonomía reales del libro sagrado. En particular, el concepto de hagiógrafo (autor sagrado, inspirado), fundamental para la reflexión teológica sobre la inspiración, se ha de entender hoy a la luz de las más recientes adquisiciones de la ciencia bíblica. Sabemos, en efecto, que sólo raramente las páginas de la Escritura tuvieron en su origen un autor que las escribiese del modo como suelen escribir los autores modernos. En grandísima parte, los escritos bíblicos tienen tras de sí una compleja elaboración de tradiciones orales y escritas, de relecturas, recomprensiones, retoques y otras actividades redaccionales; y no en último término, la actividad de quien, al introducir los escritos en un cuerpo más vasto (canon), hizo realmente evolucionar, si no el significado verbal, el sentido del conjunto y su mensaje para nosotros [/ Pentateuco; / Palabra; / Revelación].

La Escritura nace, pues, en el pueblo de Dios y en su tradición; y la inspiración es don que se ha de entender en el marco de la acción del Espíritu que plasmó la tradición de Israel y de la Iglesia de los orígenes en lo concreto de la alianza, antigua primero y luego nueva. En esta tradición del pueblo de Dios y de su fe, la inspiración es carisma que invade en diversa medida y según modalidades diversas a todos los que de algún modo contribuyeron intrínsecamente a dar origen a la Biblia. Desde este punto de vista, el carisma de la inspiración presenta una fenomenología que está lejos de ser uniforme. La reflexión neoescolástica ha realizado complejos análisis a propósito de la psicología de los autores inspirados; estos esfuerzos, aunque presentan la debida diligencia para que en nada el origen de la Biblia parezca sustraído al influjo del Espíritu que mueve e ilumina, resultan en conjunto abstractos. El primado en la reflexión debe atribuirse no a este o a aquel personaje (autor, redactor, etc.), sino al documento; él es el que está inspirado, y los que lo engendraron estuvieron inspirados en la medida en que contribuyeron a su constitución. El primado, si queremos ser precisos, se le ha de reconocer a la Biblia en su fisonomía definitiva, es decir, a todo el conjunto del canon, compuesto de AT y NT; por lo que hay que dar la razón a N. Lohfink cuando afirma que el último autor inspirado del AT fue la Iglesia apostólica, que lo adoptó en su predicación del misterio de Jesucristo.

Por lo demás, es también evidente la abstracción subyacente a este modo de entender la inspiración y al endurecer este primado del documento (por otra parte, no sabremos realmente pensar esta o cualquiera otra realidad sino abstrayendo, porque tal es la condición de nuestro humano pensar). Si la actividad de las varias personas que están en el origen de la Biblia, en su formalidad de actividad que origina la Biblia bajo el influjo de la inspiración, es actividad pasajera, no hay motivo

para creer que no esté insertada en general de modo coherente en el devenir personal y eclesial de estas mismas personas. Definido en referencia a la Escritura inspirada que llega a nosotros y a la cual se refiere nuestra fe, el carisma de la inspiración aparece desgajado de manera presumiblemente más bien artificial de la que en conjunto debe haber sido la obra del Espíritu en y a través de estos creyentes, en su comunidad, en el cauce de las tradiciones del pueblo de Dios. La artificiosidad, inevitable, expresa nuestro punto de perspectiva, histórico y teológico, desde el cual consideramos *a posteriori* aquel documento realmente inconfundible en su misterio y en su función, que es la Sagrada Escritura. Pero nada obliga a considerar que en principio el Espíritu haya dado el carisma que llamamos inspiración de manera arbitraria. Por eso no podemos estimarnos libres de buscar la lógica de este don en la historia de la salvación, por las mismas razones por las que no podemos contentarnos con aceptar el canon bíblico como un dato meramente positivo, sino que debemos afrontar el problema teológico de su sentido articulado y de su criteriología. No se trata, en el fondo, de dos problemas diversos, sino de dos modos de enunciar el mismo problema.

3. LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA. Diversas son las vías tradicionales a lo largo de las cuales se ha intentado la interpretación teológica de la relación de inspiración entre Dios y el hagiógrafo con vistas al libro sagrado. Cada una es digna de atención y de reflexión, ya sea en conexión con la actual identificación de la figura del hagiógrafo, según se ha dicho, ya sea en sí misma. Podemos catalogar estas vías en dos grandes grupos: las vías de la interpretación por esquemas conceptuales según diversas analogías y las vías de la interpretación económica, y en concreto trinitaria, histórica y salvífica.

a) *La interpretación por esquemas conceptuales.* Las principales imágenes ofrecidas por la patrística para la inteligencia del misterio de la inspiración son las de la *dictatio,* del autor y de la autoridad, y del instrumento *(órganon). Cada una a su* modo experimenta un proceso de rigidez en la elaboración escolástica. Pierden en este proceso un poco de la fluidez y del carácter aproximativo del antropomorfismo, pero también un poco de su rica capacidad evocadora. Adquieren rigor, y con ello la capacidad de prestarse a una profundización agudamente crítica en el dato; pero también una rigidez que las hace menos disponibles para servir, según la analogía, a las vías del misterio.

Dictare es un decir intenso: el hombre dice la palabra de la Escritura; Dios la *dictat.* La Escritura es palabra autorizada, nítida, profunda, sugestiva; todo esto se expresa en la imagen de la *dictatio.* Destinatario de esta *dictatio* es en primera instancia el hagiógrafo; pero a través de él lo es también todo creyente. El entumecimiento de la *dictatio* en "dictado verbal" (Báñez, 1584) expresa incisivamente la sacralidad puntual del documento en su realidad textual, lo cual es de suyo pertinente. Pero pierde muchos matices respecto a la palabra como misterio de comunicación en favor de este único aspecto. Hace que retroceda la atención del lector, resolviéndolo casi todo en una relación entre Dios, el hagiógrafo y el texto. Y necesita precisiones no indiferentes, por un lado para que no se conciba al hagiógrafo como una especie de copista pasivo, y por otro para que no se desenfoque en una sacralidad indiscriminada aquella relación intrínseca que vige en todo escrito entre el tenor verbal del texto,

su contenido, su dinámica comunicativa, etc. Pues el carácter sagrado del texto bíblico no lo hace fin en sí mismo (sería un absurdo), sino que es característica que le compete dentro de su existir como forma de la comunicación divina.

La confesión de Dios como autor de las Escrituras, que, como se ha visto, hace suya también el texto dogmático del Vaticano I, en un sentido más general indica sólo su origen divino, que las cubre con una "autoridad" divina (en los múltiples matices de que es capaz este término polivalente que deriva justamente de "autor"). Además, el uso de la imagen con referencia a la Escritura es derivado; más originario en teología es su uso con referencia a la economía de la salvación, de la cual la Escritura es expresión particularmente significativa y auténtica. Dios es autor de los escritos del AT y del NT en cuanto que, más en la raíz, es el único autor (como decía la antigua fórmula antimarcionita, antidualista) de la antigua y de la nueva alianza. Así pues, los escritos bíblicos son fruto de iniciativa divina, de divina autoridad. Tratándose de libros, era del todo sencillo entender el concepto de autor en términos estrictamente literarios (Franzelin, 1870ss; y más aún la teología neoescolástica dependiente de la encíclica *Providentissimus Deus),* indicando así que Dios es origen próximo, y no sólo remoto, de la Biblia. Autor en sentido literario no sería, por ejemplo, el que simplemente sugiriese la idea o alentase su composición, financiase la edición o acogiese un libro con aplauso. Y Dios, respecto a la Biblia, ciertamente no es sólo eso. Pero cuando se presta atención a la complejidad del fenómeno literario Biblia y al hecho de que su comunicación no es simplemente aseverativa, no se puede dejar de notar que no se puede pensar a Dios en primera persona como sujeto del dudar, del implorar, del interrogar, del imprecar de los hagiógrafos y de sus textos, como puede serlo de afirmar doctrinal o narrativamente. Y ello sugiere que no se han de descuidar los matices de los que la imagen es desde siempre realmente capaz.

La imagen del instrumento indica directamente no la relación de Dios con el libro o con el lector, sino la del hagiógrafo con Dios. De él evidencia diversos matices según el modo de entender la imagen (órgano respecto al cuerpo, pluma para el escritor, instrumento musical, son las principales declinaciones patrísticas del tema). Su endurecimiento neoescolástico en los términos de causalidad eficiente instrumental ha servido para puntualizar aspectos significativos de la actividad inspiradora de Dios: doble causalidad genuina respecto al libro, dependencia total del hagiógrafo, y también del libro, de Dios, respecto del obrar propio de cada una de las causas, divina y humana, y consiguiente posibilidad de identificar en la Biblia signos respectivamente de su origen de Dios y de su plena verdad humana, etc. Los límites de la elaboración conceptual de la imagen del instrumento en términos de causalidad eficiente instrumental son debidos a la inadecuación del concepto de causalidad eficiente para definir en general la comunicación interpersonal a través de la palabra. La Biblia corre el riesgo de ser considerada como un producto de Dios y del hombre, y no como una palabra; pero un producto es extrínseco respecto a su causalidad eficiente, mientras que en la palabra se expresa, y se comunica, la persona misma que habla. En cambio, más o menos nítidamente, esto no escapaba al uso patrístico de la imagen. Y no se trata de un matiz de poca monta: la Biblia es palabra de salvación precisamente porque a través de ella se hace memoria de la alianza, y Dios personal-

mente nos interpela. Además, apelar a la causalidad eficiente es rígidamente solidario de una concepción de la salvación (y, por tanto, de la misma Biblia), en la cual se entiende a Dios como si obrara propiamente según la unidad de la naturaleza y no según la trinidad de las personas. Pero esto, sobre el fondo de los caminos abiertos por la más reciente teología de la gracia (y, por otra parte, más en consonancia con el dato bíblico y patrístico), crea dificultades, sobre todo con vistas a la interpretación de la imagen *princeps* de la *inspiración* (que evoca el misterio del Espíritu) y de la de la *palabra de Dios* (que evoca el misterio del Verbo y de su encarnación).

b) *La interpretación económica.* Fundamentación trinitaria y comprensión dentro de las coordinadas de la historia de la salvación son los caminos más prometedores para una lectura actual, "económica", de la índole sagrada de la Escritura. El dato bíblico, arriba rápidamente recogido, no deja de sugerir indicaciones en esta dirección. En primer lugar es necesario dar evidencia a la índole alusiva, imaginativa, no cartesiana, del concepto mismo de inspiración; por el hecho de haberse convertido en la sigla técnica para indicar lo sagrado de la Biblia no se le priva de su lógica nativa, que es la de remitir a una acción misteriosa particular del Espíritu Santo y un *soplo* por parte de Dios. También la indicación de la Escritura como palabra de Dios remite al misterio del *Lógos.* Todo esto se ha de comprender dentro de las líneas básicas de la historia de la salvación.

El Espíritu que presidió la encarnación del *Lógos* y que ungió a Jesús para su misión, hace ahora memoria de Jesús en la Iglesia y mantiene despierta su espera; y ha suscitado y anima de continuo este especialísimo instrumento de la memoria y de la espera de Jesús que es la palabra de la Escritura. Así la Escritura es palabra de Dios en referencia a Jesús y como eco suyo; por lo demás, no podría ser de otra manera. Es palabra de Dios "como en un espejo, en imagen" (1Cor 13,12), porque tal es hoy la condición de toda palabra que se nos ha dado para que la aceptemos en la fe. Pero es realmente eficaz para la salvación, como nos lo recuerda 2Tim 3,15-17. El Espíritu también en ella, e incluso en ella de modo particular, se revela como don y bendición suprema de Dios.

Por lo demás, no se puede eludir, en esta perspectiva tan iluminadora, el interrogante teológico acerca de la singularidad y originalidad de la Escritura. Puesto que sin el Espíritu Santo ni siquiera se podría decir "Jesús es Señor" (1Cor 12,3), toda palabra que evangeliza el misterio de Jesús suscitando la fe y llamando a la esperanza está dicha en el Espíritu. ¿En qué consiste, pues, el carácter inconfundiblemente específico de la Biblia, por el cual es palabra de Dios y está inspirada por él?; ¿qué es la índole específica que la doctrina de la inspiración justamente se esfuerza por diversos caminos en enunciar? La renovación profunda del planteamiento de la problemática nos deja ante este interrogante desguarnecidos de soluciones teológicas ya acreditadas. Repetir simplemente la teología de la *dictatio,* del autor, del instrumento no sería decir cosas falsas, pero significaría dar respuestas que no atinan con la pregunta.

Parece más bien necesario permanecer fieles a los caminos de la historia de salvación y al carácter central que en ella tiene el misterio de Jesús. Puesto que el Espíritu, al suscitar la Biblia como animando toda predicación del evangelio, no nos da una palabra de Dios ulterior o alternativa respecto a Jesús (¡sería monstruoso!),

sino totalmente relativa a él y al servicio de su misterio, no deberemos buscar un significado teológico independiente del misterio de la inspiración, distinto de esta relación de la Escritura a Jesucristo. La singularidad de su índole inspirada no será otra cosa, como se decía desde el principio, que el fundamento de la necesidad y normatividad (canonicidad) de la Escritura para la memoria de Jesús y para la fe en él. Toda buena explicación teológica de la inspiración debería dar cuenta ante todo de esta relación, es decir, de esta función memorial, en la cual está esencialmente incluida la relectura del AT como profecía de Jesucristo.

c) *Inspiración y revelación.* La DV deja abierto precisamente en este punto el problema teológico de la inspiración de la Escritura. A la ubicación de la doctrina acerca de la Escritura en el contexto de la transmisión de la divina revelación no corresponde, en efecto, una elaboración particular del tema; más bien (cosa muy comprensible en un documento conciliar) se reiteran, no sin oportunos retoques, los desarrollos doctrinales de los documentos papales del último siglo, recibidos ya sustancialmente por la teología de los manuales. Pero a partir de la ubicación de la Biblia en el contexto de la transmisión de la revelación, el problema de definir la Biblia en relación con Jesús se plantea como problema de definir la Biblia en relación con la revelación. Pues la DV enseña precisamente que Jesús es la plenitud de la revelación. A partir de Lessio, según se ha dicho, la relación inspiración-revelación no se puede pensar en términos de identidad sustancial.

El problema propiamente es éste: ¿qué sentido tiene que la Biblia sea palabra de Dios como transmisión de una palabra más originaria, si bien siendo ella tan originaria que se la debe llamar precisamente palabra de Dios? Parece necesario responder pensando la inspiración de la Escritura como componente del momento mismo originario de la revelación, aunque teniendo en cuenta el hecho de que la Biblia es documento, es decir, forma escrita para que se transmita la revelación. Si la tradición eclesiástica pertenece *a la transmisión* de la revelación y no a la misma revelación, la Escritura, en cambio, pertenece indisolublemente a ambos momentos. Justamente este su modo de ser dentro de un proceso (la historia de la salvación) que está sostenido y animado por el Espíritu desde el principio al fin caracteriza su inspiración. De suyo, si bien se mira, el problema es el de cómo está Dios en el origen del libro, pero con estas precisiones: que el libro no es pensado como entidad literaria de suyo consistente, sino como expresión y documentación de aquel acontecimiento personal e histórico que es la revelación; y que Dios no es identificado como causalidad eficiente absoluta, sino como el Dios que se ha revelado: en concreto, como el Padre que envía el Espíritu para hacer memoria de su Verbo Jesucristo.

Como documento, pues, la Biblia pertenece a la transmisión de la revelación y trasciende los tiempos; pero es momento intrínseco del expresarse originario sin el cual la revelación no sería real. Pues el lenguaje humano no es envoltorio casual de la revelación; en ella Dios se dirige a nosotros precisamente asumiendo las formas de nuestro modo de expresarnos. Entre esas formas, la verbal, reproducible en el documento escrito, aunque no la única, tiene una función explicitadora decisiva e insustituible. Así pues, la palabra, hablada y escrita, es momento esencial del ser, y no sólo de la sucesiva reformulación de la revelación; pero ésta no puede reducirse a palabra verbal.

Frecuentemente, la palabra que ha confluido en la Escritura es la primera enunciación del momento de la historia de la revelación que se expresa en aquella determinada página; otras veces es reenunciado de una revelación ya aclarada en sí misma, ya formulada. También en este segundo caso el paso de una formulación a otra, por hipótesis más apta para la transmisión canónica, o la misma reiteración redaccional de una formulación ya estabilizada, no pueden dejar de suponer una clarificación, una precisión, una selección de sentido, guiadas por el carisma inspirativo. En el primer caso más claramente aún, el carisma inspirador interviene activamente en el progreso de la revelación originaria.

Una comprensión teológicamente satisfactoria de la inspiración no puede, pues, prescindir de una comprensión correspondientemente atenta de la revelación. La concepción de la revelación divina como comunicación *en forma conceptual* y aseverativa de verdades perennes llevaba casi inevitablemente a la teología de la inspiración a fluctuar entre pensarla como notificación de nuevas verdades o como simple impulso a transmitir por escrito verdades precedentemente reveladas. Pero si la revelación, como enseña la DV, ocurre en *una historia* por medio de "palabras y acontecimientos intrínsecamente conexos" (DV 2), ya que la palabra es esencialmente repetible, mientras que el acontecimiento es por su naturaleza único (a menos que se reproduzca en el /símbolo, y puede que en el sacramento), no será imposible pensar la inspiración como carisma que, generando una palabra en conexión con el acontecimiento de los orígenes, ofrece a través del documento que la representa la posibilidad de ser interpelados directamente por aquellos mismos orígenes, y en concreto por Cristo, plenitud de la revelación.

Quedará por determinar ulteriormente esa conexión necesaria, es decir, propiamente la índole profética y apostólica de la palabra bíblica. En especial el AT es palabra que, al acompañar la preparación de Cristo, ya lo ha ido formulando en la esperanza, proporcionando así el *humus* teológico y lingüístico necesario para su revelación (por continuidad o por contraste). Está, pues, inspirado con vistas y en referencia a él. El NT recoge el testimonio originario sobre él, memoria y anuncio; sin esa palabra, Cristo no sería para nosotros plenamente revelación, porque la plenitud del acontecimiento revelador que es él permanecería prisionera de su singularidad histórica. Sin esta palabra tampoco la plenitud de presencia ofrecida por el sacramento conseguiría permanecer en la continuidad visible de la memoria y estaría privada de una de sus dimensiones esenciales. Por eso "la Iglesia ha venerado siempre las divinas Escrituras como lo ha hecho con el cuerpo mismo del Señor" (DV 21); ellas de algún modo son cuerpo del Señor, su voz: "Él es el que habla cuando en la Iglesia se lee la Sagrada Escritura" (SC 7). A través de ellas, hechas eficaces en la Iglesia, "Dios, el cual ha hablado en el pasado, no cesa de hablar con la esposa de su Hijo querido" *(DV 8)*; a través de su palabra y la celebración de la memoria eucarística nos congregamos en la iglesia, para ser nosotros mismos cuerpo de Cristo.

III. TEXTO. La consideración del texto bíblico y de sus problemas completa aquella atención a la materialidad de la Biblia, para la cual ha sido ya necesario examinar la cuestión del canon. De los significados y de los límites por los cuales está marcada la cuestión del canon es casi vehículo extremo el problema del texto. Evidentemente, no se suscitarían

problemas si la materialidad del texto no presentase dificultades y estuviera con indiscutible seguridad conforme con el original. Sin embargo, el acceso a toda obra antigua plantea problemas textuales en medida notable; ciertamente bastante más notables de lo que cualquier *errata corrige* está en condiciones de señalar, ofreciendo una solución sustancialmente adecuada para las obras contemporáneas, y más para las posteriores a la invención de la imprenta. La Biblia no escapa a la condición de cualquier obra antigua; ciertamente, no escapa en nombre de su índole sacra.

De suyo la mayor parte de los problemas relativos al texto bíblico es de orden crítico, y no inmediatamente teológico. Sin embargo, en el origen de toda gran orientación de la misma crítica textual de la Biblia hay opciones teológicas ineludibles. Si no determinan inmediatamente los métodos, sí deciden los objetivos de la crítica, por lo que no pueden menos de orientar sus caminos. En efecto, no es indiferente el modo en que se precisa el valor canónico que hay que reconocer a los diversos momentos y a las diversas formas de la transmisión del texto mismo; siempre que, desde un punto de vista crítico, se consiga establecer efectivamente una estratificación de tal suerte. Por otra parte, no podría menos de ser abstracta una consideración teológica de la problemática del texto bíblico que no prestase suma atención a la condición concreta de los mismos textos; si la reflexión teológica no puede resolverse en empirismo, tampoco le es lícito ignorarlo o descuidarlo. Por tanto, es aquí oportuno recordar, al menos a grandes rasgos, la condición efectiva de la transmisión del texto bíblico; y luego, en un segundo momento, indicar las líneas fundamentales de las sugerencias teológicas que plantea y de los problemas teológicos que suscita.

1. LOS HECHOS. Desde el punto de vista de la investigación del sentido teológico del problema del texto bíblico, los hechos de mayor relieve, y que por tanto más estimulan la investigación, son, por un lado, la cantidad de los manuscritos y de las formas textuales, y por otro el panorama que ofrece el fenómeno de las traducciones. La cantidad se ha de medir sobre el fondo de la condición general de la transmisión de los textos antiguos. Lo imponente de la tradición manuscrita del AT y del NT no admite comparación con ninguna otra obra de la antigüedad, entre otras cosas por el más que comprensible motivo de que la cultura medieval de Occidente fue cristiana, y en particular monástica. Pero no sólo hemos de tener en cuenta la solicitud de la Iglesia, sino también la de las comunidades judías; fuera de ellas hubiera sido, si no imposible, del todo improbable la transmisión del texto hebreo del AT. Luego si el canon del AT, en su última determinación, no nos viene del judaísmo posterior a Jesús, sino del mismo Jesús y de la Iglesia apostólica, ciertamente somos deudores al judaísmo posterior del texto. Es verdad que, en principio, las mismas Iglesias hubieran podido conservarlo, pero de hecho ha llegado a nosotros a través de manuscritos sinagogales.

Respecto a la cristiana, la tradición judía es más específicamente "religión del libro", incluso por la fenomenología de los manuscritos bíblicos: antiquísima, y en alguna medida ya precristiana, es la fijación de un texto estándar (texto masorético, TM), y múltiples los artífices que aseguraron su copia minuciosamente fiel. Los manuscritos cristianos, y en particular los del NT, presentan una mayor variedad de formas y de familias textuales, signo de una genealogía más compleja de errores, pero también de un afán de recensión más

reiterado, es decir, de revisión programada, más o menos crítica. Una y otra condición del texto tienen sus ventajas: la mayor fijación hace más fiel la transmisión del texto exacto, pero hace también más difícil enmendar eventuales errores que en él se pueden introducir. Uno y otro método manifiestan también una teología diversa. La adhesión judía más minuciosa a la letra no se ha de interpretar ciertamente a través de las categorías paulinas de la letra y el espíritu (cf 2Cor 3,6), cuyo significado no es pertinente para el problema textual. Más bien se ha de tener presente la gran importancia de los libros sagrados para la identidad misma del pueblo judío después de haberse visto éste privado de la tierra, del templo y de todas las instituciones conexas.

Junto a esta minuciosa fidelidad textual, el judaísmo (y el judeo-cristianismo mientras existió) conoció el fenómeno targúmico, es decir, de traducciones parafrásticas, destinadas sobre todo al uso litúrgico. Pertenece al área de las traducciones, pero revela una libertad que nuestra mentalidad moderna encuentra desconcertante en mayor grado que la misma multiplicidad de las variantes que hacen incierto el texto sagrado. Sin embargo, esta libertad probablemente corresponde a la minuciosidad de que se ha hablado: precisamente el carácter sagrado de la lengua clásica del pueblo de Dios engendra aquella adhesión al carácter físico del texto que la fe judía no estima deber cultivar igualmente en las traducciones. Y viceversa, la fe cristiana parece establecer una mayor soltura, sin llegar a una desenvoltura incompatible con la veneración del documento sagrado; pero también transfiere esta veneración con mayor espontaneidad a cualquier traducción a las lenguas de las gentes, a las cuales reconoce llamadas todas ellas a expresar la fe según se lo da el Espíritu (cf He 2,11).

El valor de las traducciones del texto bíblico es en principio relativo a su fidelidad al original, y esto se ha sobrentendido siempre, aunque en la Iglesia se estableciera una condición jurídica privilegiada para cualquier versión oficial (en particular para la Vulgata latina: *DS* 1506; 3825). Desde este punto de vista, a la crítica textual no le interesa servirse de las traducciones sino en la medida en que permiten ir más allá de sí mismas, y puede que más allá de la actual condición textual ofrecida por los manuscritos más antiguos en lengua más primitiva. (Evidentemente, en dirección diametralmente opuesta se mueve toda la problemática pastoral de las traducciones en cuanto servicio al actual frescor de la palabra.) Sin embargo, el principio de la relatividad al texto original se ha tomado en consideración generalmente en referencia inmediata a las traducciones más recientes, y en todo caso posteriores a la redacción conclusiva de la literatura canónica, entre las cuales, en todo caso se encuentra la Vulgata. No necesariamente idéntica es la condición de las traducciones más antiguas, y por tanto en cierta medida del mismo fenómeno targúmico. El problema más destacado a este propósito se refiere a la Biblia griega llamada "Setenta" (LXX), como principal transmisor de la lectura neotestamentaria del AT. Evidentemente, una crítica textual que persiga propósitos preferentemente historiográficos, es decir, encaminada a determinar formas más antiguas y más recientes del texto, y eventualmente una red motivada de dependencias, valorará las traducciones sólo a partir de su diversa fenomenología. Pero una crítica que sea momento de la investigación teológica sobre la Biblia, y por tanto a la cual le interese primariamente el texto canónico jus-

to en cuanto tal, no podrá simplemente identificar original con antiguo. Al dato historiográficamente comprobable o comprobado deberá hacerle ulteriores preguntas, que no serán independientes del modo en que se conciban la inspiración y la canonicidad de la Biblia.

2. TEXTO E INSPIRACIÓN. En particular, no será indiferente definir la inspiración a partir del proceso que genera el libro sagrado o del resultado de tal proceso, es decir, del libro sagrado o canónico, consignado como tal a la Iglesia y reconocido por su fe. En el primer caso se tenderá a privilegiar lo que es más antiguo; en el segundo, a lo que es definitivo. Si inspiración es proceso que continúa hasta la plena definición canónica del libro sagrado, texto bíblico ("original", pues, en sentido teológico, y no redactivamente historiográfico) será el que expresa esta última determinación. Habrá que pensar que el proceso de esta estabilización no ha sido idéntico para todas las partes de la Escritura. En la medida en que la Iglesia apostólica, también por medio de su testimonio en los escritos neotestamentarios, da el último sello a la canonicidad del AT, no se puede excluir que procesos de traducción se vean envueltos intrínsecamente en esta cuestión. La paradoja teológica del canon cristiano de las Escrituras no puede menos de reflejarse en la cuestión del texto; pues la Escritura, para la fe cristiana, es documento del origen escatológico de la nueva alianza, es decir, tiene función memorial de un principio que tiene índole última.

Si la teología de la inspiración y de la canonicidad plantea problemas y avanza exigencias a la investigación del texto, la reflexión crítica sobre las condiciones del texto no deja por su parte de formular interrogantes a la teología de la inspiración y de la canonicidad. En primer lugar, entre los aspectos de la genuina humanidad de la Biblia se impone considerar su fragilidad textual, elemento que, *a priori,* no tenderíamos ciertamente a tener en cuenta, y que incluso nos da un cierto fastidio porque choca contra los cánones más comunes de lo sagrado. Desde luego, no hay inconveniente en creer en una providencia divina eficaz, en una singular solicitud del Espíritu para que el documento bíblico se transmita genuinamente; pero es obligado pensar esta providencia de tal manera que explique la situación concreta del texto bíblico. Es oportuno y correcto (y útil para no razonar en términos demasiado mitológicos) pensar que la solicitud del Espíritu es mediata a través de la solicitud de la tradición de la comunidad creyente, judía y cristiana; sin embargo, es necesario darse cuenta también de los frutos negativos de la solicitud torpe o, viceversa, de la negligencia de los creyentes.

Pero además podemos percatarnos una vez más de los equívocos con que se enfrenta la reflexión teológica sobre la Escritura si se deja guiar por una concepción apriorista de lo que es documento y qué es sacralidad más que por la concepción concreta de este documento que la fe confiesa como sagrado. Con frecuencia nos vemos forzados en realidad a preguntarnos (sin tener, al menos por ahora, una respuesta clara y unívoca) qué texto se ha de considerar teológicamente *original.* Tenemos también escritos cuyas tradiciones textuales son discretamente diferentes entre sí (Rahlfs, en la edición crítica de los LXX, no encuentra muchas veces mejor solución que juntarlas por extenso). De algunos escritos sólo poseemos la traducción, no un texto en lengua original. De una manera más general, las variantes más o menos significativas son miles.

Además debemos rechazar también la tentación del docetismo bíblico, que ciertamente eliminaría en su conjunto el sentido de la Escritura. En otras palabras: un espiritualismo que simplemente eludiera las cuestiones suscitadas por las dificultades textuales en nombre del primado indiscutible del contenido, del mensaje, del significado global, tendría por un lado razón: las dificultades de interpretación teológica de la Biblia sólo rara vez hunden sus raíces en problemas de orden textual. Pero por otro lado destruiría el sentido mismo del documento, que está ligado intrínsecamente, aunque no exclusivamente, a su materialidad. Desvirtuaría, entre otras cosas, un dato estimulante de la experiencia exegética, a saber: lo interesantes que son con frecuencia positivamente los caminos que se abren precisamente por los resultados de la investigación crítica del texto.

Entre un materialismo bíblico sofocante, que puede también no suponer ciertamente una teoría del dictado verbal, y un docetismo que atento sólo a los contenidos redujera al límite la Biblia a un documento cualquiera de la tradición de la fe, la teología de la inspiración debe buscar aún (debe encontrar aún) los caminos que hagan justicia a la condición real, también textual, del documento. Probablemente deberá también tomar en cuenta, de manera más consciente, la diferente importancia que la materialidad del texto reviste según los géneros literarios, aunque ciertamente los problemas de crítica textual no se distribuyen adecuadamente según un criterio de este género. Pues habitualmente nacen de factores extrínsecos según la degeneración de lo físico, contra lo cual, o en relación a la cual, el pensamiento occidental desde hace dos milenios y medio se esfuerza en captar y afirmar la verdad del hombre. En particular, parece justo que se siga (por los caminos que L. Alonso Schökel ha allanado), tomando directamente en consideración la complejidad de las Escrituras como fenómeno literario.

IV. VERDAD (INERRANCIA) DE LA ESCRITURA. El problema de la verdad de la Biblia es de por sí un problema, mejor es *el* problema de la / hermenéutica; por tanto, su consideración global no se debería buscar significativamente más que en esa voz. Pero en realidad puede existir alguna razón para no omitir alguna indicación al respecto a manera de apéndice de estas consideraciones. En los manuales más recientes, de la verdad de la Biblia se hablaba en los términos negativos de la *inerrancia* en un capítulo dedicado a los "efectos de la inspiración". Como motivo para tratar aquí el tema, esto de suyo es bastante extrínseco, y por lo tanto se podría descartar. Sin embargo, la historia entera de la reflexión católica sobre la inspiración en el último siglo ha estado muy condicionada, y casi presidida, por la problemática de la inerrancia; por lo cual no se podrían hoy separar los dos discursos sin hacer que de este modo perdiera la teología de la inspiración la memoria de sus recientes itinerarios. Además, la hermenéutica no tiene motivos para comprometerse más que positivamente con los caminos para la apropiación de la verdad de la Biblia. Las cuestiones relativas precisamente a la inerrancia como no-verdad podrían verse acantonadas, perdiendo también aquí, si no otra cosa, la memoria útil de los caminos erróneos que no hay que seguir.

1. LA INERRANCIA CONTRA LA SOSPECHA DE ERROR. La muy estrecha conexión entre la reflexión sobre la inspiración y sobre la inerrancia se puede documentar por contraste del

mismo modo en que el Vaticano I rechaza la tesis de la simple identificación: los libros de la Biblia, enseña, son considerados sagrados y canónicos entre otras cosas "no sólo porque contienen la revelación misma sin error" *(DS* 3006); esto ciertamente está lejos de excluirse, pero se considera insuficiente. Para una buena comprensión teológica del sentido de este texto dogmático, es útil considerarlo sobre el fondo de la problemática general del Vaticano I. El concilio se preparaba a hablar de *infalibilidad* a propósito del magisterio del papa en el momento de su máximo compromiso. El concepto de infalibilidad no es muy diverso del de inerrancia, si no es en cuanto que ésta se refiere a la Biblia como hecho ya acabado, mientras que la infalibilidad mira también a eventuales formulaciones de la doctrina ubicadas en el futuro, y por tanto se mueve en el área de lo posible. Afirmar en este contexto que la inerrancia no es suficiente para explicar la inspiración de la Escritura significaba colocar la Biblia inconfundiblemente más allá de cualquier expresión de la tradición cristiana, y en particular más allá del dogma.

Por consiguiente (en cuanto es posible hablar en más o en menos sobre conceptos negativos), la misma inerrancia requería ser afirmada en términos más absolutos que los de la infalibilidad de la tradición y del magisterio dogmático que la rige y la expresa. En particular, esta infalibilidad, según la tesis unánime de la teología católica y la formulación misma que el Vaticano I usa a propósito del papa (cf también el Vaticano II, LG 25), es limitada al ámbito de la fe y de la moral, con vistas al cual tiene sentido la tradición de la Iglesia y para cuya custodia se ha constituido el magisterio. En cambio, la inerrancia de la Biblia, anclada en la verdad de Dios que es su autor, requiere ser afirmada sin limitaciones de ninguna clase; y así, en particular, sin limitaciones de ámbito, de competencia. Precisamente en estos términos se entendía y expresaba la trascendencia de la verdad de la Escritura en el contexto teológico en la transición del siglo.

La afirmación de esta ilimitada inerrancia de la Biblia en cuanto palabra de Dios ha servido de fondo a debates nada fáciles. Los problemas se suscitaban partiendo de la confrontación del texto bíblico con las conclusiones a menudo nuevas y sorprendentes de diversas disciplinas: las ciencias físicas, paleontológicas, la arqueología, la historia, etc., parecían oponer sus resultados a las declaraciones de la Biblia. Los desarrollos eventualmente originados por la discusión del dato científico interesan menos directamente al problema bíblico. A lo sumo, en particular a partir de la arqueología, se ha podido observar repetidamente que "la Biblia tenía razón". En cambio, merece tomarse en cuenta el principio propuesto incansablemente por el magisterio (desde León XIII al Vaticano II) sobre el aspecto de la verdad de la Escritura. El principio es que lo que afirma la Biblia como escrito humano, por estar afirmado por Dios autor principal de la Escritura, no puede menos de ser absolutamente cierto; es necesario, por otra parte, preguntarse cuidadosamente qué es lo que afirma la Biblia, siendo criterio de ello la intención de los hagiógrafos, valorada también en relación con las diversas formas de decir.

Lo que sólo lentamente se ha ido adquiriendo en la hermenéutica católica, y en particular en las declaraciones y directrices del magisterio a su respecto, es el sentido de la variabilidad histórico-cultural de estas formas de decir. Por ejemplo, las directrices de León XIII *(Providentissimus Deus:* DS 3288) acerca de las

relaciones entre verdad de la Biblia y ciencias de la naturaleza conocían diversos modos de hablar de las realidades de orden físico, pero tenían a su disposición sólo criterios objetivistas para valorar la verdad o la falsedad de esos modos de decir. (Nótese que aquí lo verdadero y lo falso no se verifican sólo dentro de los modos de decir; hay modos *verdaderos* y modos *falsos* de hablar de ciertos temas.)

2. La inerrancia como problema de verdad. Lentamente se ha hecho de dominio común, y ha sido sancionada por Pío XII *(Divino afflante Spiritu)* y por el Vaticano II (DV 12), la conciencia de que las formas de decir del Oriente antiguo no se pueden decidir *a priori* o valorarse con los criterios del Occidente moderno. Y sobre todo que el ángulo de perspectiva del sujeto hablante (el de su intención comunicativa, no el de sus opiniones personales, ángulo de perspectiva que no queda inexpresado, sino que constituye, para decirlo en términos escolásticos, el objeto formal de la comunicación) puede ser sumamente vario, y por tanto informar de modo muy diverso la materialidad de las palabras. De ahí la imposibilidad de hablar de la inerrancia de la Biblia prescindiendo de la consideración de los géneros literarios históricamente estudiados; y, todavía más puntualmente, de la intención comunicativa del hagiógrafo, es decir, de la índole cultural e histórica de la acción hagiográfica, de las cuales se ha hablado antes. De ahí también el impulso a hablar no tanto de inerrancia cuanto de verdad de la Escritura, orientando la atención a la rica variedad de lo verdadero y de sus formas, de sus significados y de su alcance existencial y salvífico, concebido en términos intelectualistas, y en todo caso con la doble y rígida univocidad de un concepto formalmente dos veces negativo (inerrante como no-no-verdadero).

También el famoso texto del Vaticano II sobre la verdad de la Biblia se ha de entender en el marco de este desarrollo del estado de la cuestión. Enseña DV 11: "Así pues, como quiera que cuanto los autores inspirados o hagiógrafos afirman ha de tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, síguese deberse profesar que los libros de la Sagrada Escritura enseñan con firmeza, con fidelidad y sin error aquella verdad que, por nuestra salud, quiso Dios quedara consignada en las letras sagradas". Ya durante el debate conciliar se declaró solícita y oficialmente que el inciso "por nuestra salud" no pretendía tener carácter limitativo a la inerrancia, sino sólo declarativo de la finalidad y de la orientación de la Escritura y de su verdad. Se notó también ampliamente que la inerrancia en este texto se entendía oportunamente como una simple caracterización de la verdad de la Biblia.

Si esto está claro, parece también bastante transparente qué es lo que en cambio requiere ulterior indagación para una aclaración que quizá no será fácil. En primer lugar, ¿cómo se ha de concebir la verdad de la Biblia allí donde las formas de decir no tienen carácter aseverativo? Ciertamente, con vistas a este interrogante se ha de leer el principio de la correspondencia entre la intención del hagiógrafo y la intención del Espíritu a través de una mediación no obvia. En segundo lugar, ¿el fin de la comunicación (y en nuestro caso el fin salvífico) es tan extrínseco respecto a la misma comunicación que no nos permite satisfacernos últimamente con la distinción entre carácter limitativo y carácter declarativo del inciso "por nuestra salvación"? Pero de esta segunda etapa nace una tercera: ¿qué relación se puede establecer en general (y especialmente para

los diversos textos) entre el fin perseguido por Dios, del cual formalmente hablaba el concilio, y el fin entendido por el hagiógrafo? Pues difícilmente se podría prescindir de este último fin como criterio caracterizador, y por ello también a su modo delimitador del sentido humano del texto. Pero esta tercera pregunta no se podría afrontar seriamente sin abrir una cuarta: quién es propiamente el hagiógrafo que se ha tomado en consideración más arriba a propósito de la inspiración.

Ciertamente, ya *a priori* la intención salvífica de Dios tiene horizontes más vastos que la de cualquier hombre posible por inspirado que esté: esto no admite discusión para cualquier teología razonable. Parece también claro *a posteriori* que los autores sagrados, tanto del AT como del NT, tuvieron ciertamente alguna conciencia del destino salvífico de sus escritos, pero no dotada de aquella profundidad de perspectiva que se nos ha dado a nosotros gracias al desarrollo del tiempo de la salvación desde los profetas y los apóstoles hasta nuestra época posapostólica. Si ni los hagiógrafos del AT ni los de NT escribieron explícitamente, por hipótesis, para nosotros, hombres del siglo XX (mientras que Dios quiso sin duda también específicamente la Escritura para nosotros, pero justamente como cuerpo de aquellos escritos, de aquellos autores, con aquel significado próximo y con aquellos destinatarios directos), se puede presumir, sin embargo, y conviene que se verifique lo más puntualmente posible en los diversos textos, que ellos han escrito conscientemente dentro de una tradición abierta al futuro de Dios, mientras que la índole documentaria de sus escritos los destina connaturalmente también a lectores no contemporáneos suyos, y eso desde el principio. En estos términos hay que resolver presumiblemente la cuestión muchas veces suscitada de la conciencia que tuvieron los hagiógrafos o que no tuvieron de su inspiración. Cómo interviene este contexto de los escritos en la tradición de la alianza antigua y nueva en la determinación de la intencionalidad hagiográfica, es problema sutil pero ineludible para la hermenéutica, para la cual el problema de la verdad de la Escritura se le plantea explícitamente como problema suyo.

Parece claro también por qué no es indiferente a este propósito preguntar quién es el hagiógrafo. El primado atribuido no a este o a aquel escritor o redactor más significativo, sino al escrito canónico en su forma definitiva, aunque estratificada, permite también ver incorporada en la última redacción y en la última relectura inspirada de los escritos sagrados una conciencia de su función a lo largo de la historia de la salvación que no se puede presumir tan explícita en los autores más antiguos, y que sólo en el NT se puede comprender más plenamente también en referencia al AT. No se ha de excluir que el destino "para nuestra salvación", no en cuanto oculto en el misterio de Dios o simplemente notificado a nosotros en términos generales, sino en cuanto incorporado así a la intención hagiográfica definitiva, y por tanto a la Biblia, sirva de criterio hermenéutico verdadero y propio. De él deberíamos servirnos no ya para admitir errores en la Biblia fuera de tal área, sino para excluir como verdadero sentido bíblico lo que manifiestamente no tiene nada que ver con ello.

La inerrancia de la Biblia quedaría establecida de manera absoluta, y al mismo tiempo se podría evidenciar el alma de la verdad oculta en aquella apelación a la fe y la moral (es decir, a los temas relativos a la salvación) que a su tiempo se refutó como indebidamente limitativo. La problemática quedaría limpia de falsas cues-

tiones justamente por leerla en su aspecto más correcto. Podría resultar claro cómo entender que los confines de la inerrancia bíblica coinciden con los confines de la misma Biblia, pero sin distinguirse materialmente de los de la pertenencia de la tradición y del dogma. Pues no existe separación entre la intención canónica última de la Biblia y la tradición de la fe. La tarea de afirmar aquella trascendencia de la verdad de la Biblia que la teología a caballo del siglo tendía a formular en términos de contenido recaería en la relación hermenéutica, que no se podrá eludir, entre nuestra precomprensión de "nuestra salvación" y la presentación que de ella da la Escritura incluso por el solo hecho de ser esta Escritura. Esa relación irreductiblemente no es paritaria: no puede ser nuestra fe criterio del significado y de la verdad de la Biblia; pero la Biblia, palabra de Dios, es canon de nuestra fe.

BIBL.: ARTOLA A.M.-SÁNCHEZ CARO J.M., *Introducción al estudio de la Biblia,* Verbo Divino, Estella 1989; AA.VV., *I libri di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura,* Marietti, Turín 1975; AA.VV., *La "verità" della Bibbia nel dibattito attuale,* Queriniana, Brescia 1968; ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Cristiandad, Madrid 1986[3]; BARBAGLIO G., *Biblia e Iglesia,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 93-104; BEA A., *La palabra de Dios y la doctrina del concilio sobre la revelación,* Razón y Fe, S. A., 1968; BONATTI P.-MARTINI C.M., *Il messaggio della salvezza. Introduzione generale,* LDC, Turín-Leumann 1976[4]; BRETON S., *Écriture et révélation,* Cerf, París 1979; BURTCHAELL, *Catholic theories of biblical inspiration since 1810. A review and critique,* University Press, Cambridge 1969; CAVEDO R., *Libro sagrado,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 923-947; CITRINI T., *Identità della Bibbia. Canon, interpretazione, ispirazione delle Scritture sacre,* Queriniana, Brescia 1982; ID, *Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale,* en "ScC" 107 (1979) 549-590; COURTADE G., *Inspiration et inerrance,* en *DBS* IV, 482-559; GIAVINI G., *Verso la Bibbia e in ascolto del suo messaggio,* Ancora, Milán 1979[5]; GRANT R.M., *La formazione del NT,* Paideia, Brescia 1973; GRELOT P., *La Biblia, palabra de Dios,* Barcelona 1968; ID, *Biblia y teología,* Herder, Barcelona 1979[2]; HAAG H., *La palabra de Dios se hace libro en la sagrada Escritura,* en *Mysterium Salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, 338-447; IERSEL B. van, *El libro del pueblo de Dios,* en "Concilium" 10 (1965) 33-47; KÄSEMANN E., *Das NT als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1970; LAMBIASI F., *Breve introducción a la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1988; LORETZ O., *La verità della Bibbia. Pensiero semitico e cultura greca,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1970; MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios,* DDB, Bilbao 1985; PERRELLA G.M., *Introducción general a la S. Escritura,* Perpetuo Socorro, Madrid 1954; RAHNER K., *Inspiración de la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1970; SKEHAN P.W.-MAC RAE G.W.-BROWN R.E., *Textos y versiones,* en *Comentario bíblico S. Jerónimo* V, Cristiandad, Madrid 1972, 161-240; TURRO J.C.-BROWN R.E., *Canonicidad,* en *Comentario bíblico S. Jerónimo* V, Cristiandad, Madrid 1972, 49-98.

T. Citrini

ESDRAS/NEHEMÍAS

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas:* 1. ¿Nehemías antes que Esdras?; 2. La historia posexílica. II. *Cuestiones literarias:* 1. El cuadro de la narración; 2. Una redacción compleja. III. *La fundación del judaísmo:* 1. Los sucesos fundadores; 2. El espacio sagrado; 3. La raza santa; 4. La "tôrah", texto sagrado y carta constitucional; 5. La espiritualidad de la penitencia.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS. Esd y Neh constituyen un cuerpo histórico, narrativo y teológico tan profundamente homogéneo que resulta imposible una exposición por separado. La misma versión de los LXX recogió en un solo volumen los dos textos (Esd 1-10 = Esd hebreo; Esd 11-23 = Neh hebreo). Además, hay que hacer una referencia obligada a ↗ 1-2 Crón, que pertenecen al mismo proyecto histo-

riográfico a pesar de tener su contenido específico.

1. ¿NEHEMÍAS ANTES QUE ESDRAS? A pesar de alguna vuelta reciente a la disposición histórica tal como nos la ofrece el texto de Esd-Neh que ha llegado a nosotros, la mayor parte de los exegetas contemporáneos (a partir de A. van Hoonacker en 1890) piensa que hay que invertir el orden y que Nehemías cronológicamente ha de preceder a Esdras. Esta nueva distribución, que entre otras cosas está atestiguada por el apócrifo *3 Esdras* (por el 100 a.C.) y está confirmada indirectamente por la documentación de los papiros de Elefantina (498-399 a.C.), se basa fundamentalmente en la convicción de que el redactor final de Esd-Neh confundió a los dos Artajerjes I y II. Artajerjes I (465-423 a.C.) sería el soberano persa bajo el cual actuó Nehemías, y Atajerjes II (404-358) bajo el que actuó Esdras.

En esta perspectiva podríamos imaginar esta secuencia histórico-literaria. Bajo Darío I (522-486 a.C.), Zorobabel reconstruye el templo (520-515 a.C.): Esd 1,1-4,5; 5,1-6,22. Bajo Artajerjes I, Nehemías, copero del rey persa, lleva a cabo sus misiones en Jerusalén: Neh 1,1-7,5; 11-12 (algunos versículos); 9-10; 13; Esd 4,7-24 (obstruccionismo samaritano). Bajo Artajerjes II entra en escena el sacerdote Esdras, que emprende su reforma radical del Estado teocrático, con la ruptura de los matrimonios mixtos, la pureza sacral de la nación y la promulgación de la ley: Esd 7-10; Neh 8. Esta reconstrucción, por razones que desbordan nuestra exposición, correspondería también mejor a la historia de la formación de la llamada tradición sacerdotal.

Por el contrario, si se quisiera seguir el orden cronológico literal de los dos libros, tal como nos han llegado, se tendría esta secuencia: Esdras llega primero a Jerusalén, el año 458 a.C., séptimo año de Artajerjes I (Esd 7,8); Nehemías se junta con él en el 445, año vigésimo del rey (Neh 2,1), permaneciendo en Jerusalén doce años (Neh 13,6), o sea, hasta el 433. Vuelto a Persia, tras una permanencia indeterminada regresó a Jerusalén todavía en tiempos de Artajerjes I. No faltan, sin embargo, al lado de estas dos reconstrucciones fundamentales, otras propuestas menores y todavía más complejas.

2. LA HISTORIA POSEXÍLICA. Sobre la base de los datos de Esd-Neh y de los ofrecidos por los libros bíblicos posexílicos podemos intentar un esbozo general de la historia del ↗ judaísmo en sus etapas esenciales. Esto nos permite encuadrar además las obras posteriores a Esd-Neh. Primera etapa: la primera oleada de repatriados, bajo el estímulo de ↗ Ag y de ↗ Zac y guiados por Zorobabel y Josué, reconstruyen el altar y el templo (515 a.C.). El poder va siendo asumido progresivamente por la clase sacerdotal (entre los profetas hay que señalar al menos al Tercer ↗ Isaías y a ↗ Malaquías).

Segunda etapa: primera misión de Nehemías en la segunda mitad del siglo V a.C., con la reconstrucción de las murallas y la repoblación de Jerusalén. La segunda misión (430 a.C. en adelante) anticipa algunos rasgos de la reforma nacional de Esdras. Esdras llega a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes II, es decir, en el 398 a.C.

Tercera etapa: en el siglo IV toma cuerpo la memoria tradicional sobre Esdras, junto al documento autobiográfico de Nehemías. Entretanto, con el dominio de Alejandro Magno, se abre el proceso de helenización. Los diadocos, es decir, los sucesores de Alejandro, se disputan Palestina. Surge entonces la obra de las ↗ Crónicas (I), probablemente entre el siglo IV y

el III a.C., mientras Palestina está gobernada por los Tolomeos de Egipto.

Cuarta etapa: Palestina pasa bajo el poder de los seléucidas y su rígida operación de "normalización" helenista (sobre todo con Antíoco IV). Estalla la revuelta de los / Macabeos; se hace una probable reedición de la obra de las Crónicas.

II. CUESTIONES LITERARIAS. Si la articulación de Esd-Neh plantea, como hemos visto, algunos interrogantes de no fácil solución, su calidad literaria está no menos erizada de dificultades. Queda fuera de nuestro objetivo descifrarlas en todos sus detalles. Por tanto, nos contentaremos con algunos datos orientativos esenciales.

1. EL CUADRO DE LA NARRACIÓN. Prescindiendo de la reconstrucción expuesta anteriormente, que anticiparía la acción de Nehemías respecto a la de Esdras, los dos libros bíblicos nos ofrecen una estructura de la narración en cinco grandes secciones. La *primera* (Esd 1-6) está dedicada a la primera fase de la reconstrucción después de la repatriación (cc. 1-2): el altar, los fundamentos del nuevo templo (c. 3), los primeros atisbos de hostilidad (c. 4) con una larga suspensión de los trabajos del templo, nuevas hostilidades por parte del gobernador Tatenay, desbloqueo de las rémoras burocráticas, construcción y consagración del templo con una solemne celebración pascual (cc. 5-6).

La *segunda sección* (cc. 7-10) está dedicada a Esdras, que llegó a Jerusalén con una aportación sustanciosa del tesoro real persa y con un nuevo grupo de repatriados. La operación principal de Esdras es la de hacer racial y religiosamente compacta la nación; se consigue este objetivo mediante la abolición de los matrimonios mixtos, cuya disolución se realiza después de una liturgia penitencial y un solemne compromiso comunitario.

La *tercera sección* (Neh 1-7) introduce a Nehemías, que es autorizado por Artajerjes para volver a Palestina y colaborar en la reconstrucción del Estado judío. Al llegar a Jerusalén, comienza la obra de restauración de las murallas (cc. 1-2) con la colaboración de voluntarios y con hostilidades externas de varios tipos (c. 3). Prosigue con entusiasmo la construcción del baluarte de las murallas (c. 4), mientras que Nehemías promueve una reforma social, sellándola con un compromiso oficial comunitario (c. 5). Entre los adversarios entra en escena el amonita Tobías (c. 6), que no consigue, sin embargo, detener los trabajos ni impedir que se terminen las murallas; la ciudad es repoblada (cf 7; Esd 2).

En la *cuarta sección* (Neh 8-12) vuelve a aparecer Esdras, que promulga en una grandiosa asamblea litúrgica la ley del Estado teocrático (c. 8). Una liturgia penitencial compromete al pueblo a la observancia de sus estatutos, sobre todo los relativos a los matrimonios mixtos, el sábado, las ofrendas al templo (cc. 9-10). La repoblación (llamada también "sinecismo" o "sinoicismo") de la ciudad, la consagración de las murallas y otras noticias detalladas (cc. 11-12) cierran esta sección.

La *última sección* (Neh 13-14), después de una cita de Dt 23,3-6 sobre la separación de los amonitas y moabitas, recoge diversos datos relativos a la segunda misión de Nehemías: primeras intervenciones contra los matrimonios mixtos, medidas contra Tobías y sus infiltraciones en el templo, reanudación de los subsidios al personal del culto, el sábado, etc.

2. UNA REDACCIÓN COMPLEJA. El elemento más curioso que pone de manifiesto una lectura incluso super-

ficial de Esd-Neh es la imprevista aparición de la primera persona en Esd 7,27-9,15 y su predominio en el libro de Nehemías. En este segundo caso estamos con toda probabilidad ante un documento autobiográfico que fue encuadrado por el redactor final junto con otros materiales (Neh 9-12, excepto 12,27-43, está en tercera persona). Para Esdras, por el contrario, parece que se trata de una simple imitación introducida en el nivel redaccional. De todas formas, los dos libros revelan también la presencia de otros documentos autónomos, reelaborados e insertos en la trama de la narración. Pensamos en el edicto de Ciro (Esd 1,2ss), en la colección de documentos arameos citados en la lengua original en Esd 4,6-6,18; pensamos igualmente en el rescripto entregado por Artajerjes a Esdras, que también está redactado en Arameo (Esd 7,12-26).

En esta obra de recopilación adquieren un relieve particular las largas citas de listas; es famosa la lista de los repatriados de Esd 2 (cf Neh 7), con la que se vincula idealmente la de los que se dedicaron a la reconstrucción de las murallas de Neh 3, porque está hecha de los descendientes de los primeros. Con la lista de Esd 2 se relacionan también los jefes de familia que acompañan a Esdras (Esd 8) y también en parte la lista de las familias "manchadas" por los matrimonios mixtos (Esd 10). De esta forma se traza una red muy sutil que une a toda la comunidad de la restauración judía en una profunda solidaridad espiritual y social.

III. LA FUNDACIÓN DEL JUDAÍSMO. La unidad compacta de los dos libros aparece sobre todo a nivel ideológico. En ellos, como en 1-2Crón, aunque con diversas tonalidades, se dibuja de forma clara la fundación de la teología y de la praxis del hebraísmo posexílico, el que convencionalmente será definido como "judaísmo". Se trata de una experiencia con caracteres muy claros, destinada a dejar una huella permanente en el mundo hebreo sobre todo extrabíblico. Intentemos identificar los elementos fundamentales de esta estructura teológica, moral, espiritual y social en una especie de cuadro esencial que ordene los materiales de ambas obras.

1. LOS SUCESOS FUNDADORES. Así como en la base de la teología del éxodo, que tuvo tanta importancia en el crecimiento religioso y nacional de Israel, hay un conocimiento histórico relacionado con una expulsión o una huida de Egipto en torno al siglo XIII a.C., así también el nuevo giro del judaísmo tuvo su origen en otro acontecimiento histórico. El edicto de Ciro y el retorno al hogar nacional de Palestina son cuidadosamente registrados en Esd-Neh, no sólo por amor a la crónica o a los anales de la historia, sino también porque de ellos nace la nueva comunidad. Ciertamente, no estamos en presencia de una elaboración semejante a la del "segundo éxodo" que desarrolló el Segundo Isaías a través de una rica tipología y de una hermenéutica original (p.ej., Is 35; 43,14-21). Sin embargo, es posible intuir en el registro de los acontecimientos una alusión a las dos grandes etapas de la experiencia del éxodo.

La primera es la de un verdadero y propio éxodo, el *retorno*. Esd-Neh celebran tres de estos retornos con especial atención: el de Sesbasar, "jefe de Judá", encargado oficialmente por Ciro, que le entregó "cinco mil cuatrocientos objetos de oro y plata" (Esd 1,8-11); el retorno solemne dirigido por Zorobabel y por un comité de otros diez jefes, entre ellos el sacerdote Josué (Esd 2,1-70; 7,6-72); finalmente, el retorno de Esdras, sacerdote aarónida, acompañado de

un fuerte contingente de hebreos babilonios (Esd 7,1-10.28b; 8,1-36), con el que hay que emparejar espiritualmente, aunque es distinto, el regreso solitario de Nehemías (Neh 2,1-9). En la distribución esmerada de las listas y de las anotaciones se respira una atmósfera hierática; es la conciencia de que se está abriendo un horizonte nuevo y decisivo con un futuro muy esperanzador.

La segunda etapa del antiguo éxodo era la de la conquista de Canaán, precedida por las conocidas asperezas de la experiencia del desierto. También aquí la narración conoce todas las resistencias clásicas que se levantan contra una acción santa, considerada como una de las grandes intervenciones salvíficas de Dios. Están ante todo las hostilidades naturales, ligadas a las ruinas, al abandono *de la ciudad santa y de su territorio.* Como sabemos por el testimonio del contemporáneo Ageo, casi puede hablarse de resistencias cósmicas, parecidas al hambre y a la sed del desierto; las cosechas destruidas por la sequía parecen apagar todos los entusiasmos (Ag 1,6.9-11). Está además la hostilidad militar y política, repetidas veces experimentada, por parte del "pueblo del país", es decir, de los residentes actuales de Palestina (Esd 3,3; 9,1-2.11; 10,2.11; Neh 10,29-31); está la de los habitantes de Asdod, de Amón, de Moab, la de los árabes (Neh 4,1-2.5-6; 6,1-2) y, sobre todo, la resistencia más sutil y más peligrosa de los samaritanos (Esd 4), frente a los cuales los repatriados reaccionan con enorme dureza e intransigencia, rompiendo definitivamente con ellos los lazos que tenían, sin embargo, en común. Por consiguiente, es ésta una experiencia dura, la del regreso, iluminada incluso por los relámpagos de la guerra santa: "Con una mano trabajaban y con la otra empuñaban el arma" (Neh 4,11).

2. El espacio sagrado. La sacralidad que se cierra con fronteras para impedir que el profano la contamine es también ciertamente una opción política de autodefensa y de proteccionismo. Sin embargo, como se ve muy bien en estas páginas, la comunidad posexílica va teorizando progresivamente la "segregación" del pueblo del resto del mundo a nivel incluso teológico. Nace de este modo un sacralismo espacial, casi con la finalidad de objetivar la pureza, la santidad, la unidad de la comunidad. He aquí entonces la importancia decisiva que tiene en esta auto-segregación la reconstrucción del *templo.* Nada más llegar a Sión, Zorobabel y Josué levantan un altar para los holocaustos (Esd 3,3). En torno a ese altar empezará a delimitarse el área del templo, cuyas vicisitudes son *como el espejo de los apuros de aque*llos años. Los trabajos, ya de suyo fatigosos y llenos de obstáculos, se ven interrumpidos por las poblaciones indígenas (Esd 4,4-5) hasta "el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia" (520 a.C.; Esd 4,24). Por impulso de los profetas Ageo y Zacarías se asiste entonces a una reanudación de los trabajos (Esd 5,1-2), que proseguirán en medio de dificultades, esta vez también de índole burocrática (Esd 6,1-12), para concluirse en el 515 a.C. (Esd 6,13-15).

La solemne consagración del templo con la celebración de la primera liturgia oficial de la pascua (Esd 6,16-22) constituye un giro fundamental en la espiritualidad judía. En torno a aquel espacio sagrado Israel se va estructurando, se va haciendo compacto, se santifica y quizá se deja deslumbrar por algún destello mesiánico; puede ser que Zorobabel aparezca ante los ojos de los repatriados como una figura mesiánica, al menos si nos atenemos a ciertas alusiones de Zac 6,12-13 y Ag 2,23 y la interpretación de los que leen los can-

tos del siervo de Yhwh del Segundo Isaías como destinados a él (P. Grelot, E. Sellin, H. Winkler). En su "elogio de los padres", el Sirácida no vacilará en concentrar en el hecho de la construcción del templo toda la gloria de Zorobabel y de Josué: "En sus días reedificaron la casa y levantaron un santuario consagrado al Señor, destinado a una gloria eterna" (49,12). Las refinadas distinciones entre sagrado y santo, entre espacio y tiempo, propias de la teología deuteronomista (2Sam 7; 1Re 8), quedan ahora simplificadas. El judaísmo exalta la sacralidad "objetiva", espacial, y, con un personaje bíblico de Racine, célebre poeta francés, podría declarar: "Ce temple est mon pays, je n'en connais point d'autre" ("Este templo es mi país; no conozco ningún otro").

La sacralidad espacial alcanza su cumbre, sin embargo, cuando se decide circunscribirla a toda la ciudad de Jerusalén reconstruida, como para delimitar así un gueto sacral. La operación está marcada por el símbolo de las *murallas* que se asentaron ya a comienzos del reinado de Jerjes (486-465 a.C.) y con Artajerjes (465-423 a.C.), suscitando ya las protestas formales de los samaritanos (Esd 4,6.12). Después de una interrupción ordenada por Artajerjes (Esd 4,21-23), la reconstrucción continuó con Nehemías, en un entorno épico y sacral propio de un acto supremo. Este trabajo ocupa toda la actividad de este ex copero del rey de Persia (Neh 2,12-4,17) y se transforma en un gesto sagrado (los obreros son también guerreros en contra de las fuerzas de los enemigos de fuera, así como sacerdotes de un nuevo templo: Neh 6,1-13). En cincuenta y dos días (Neh 6,15) las murallas encierran por fin a los elegidos, defendiéndolos del mundo. Y la solemne consagración de las mismas, y por tanto de la ciudad, completa la sacralidad del espacio de Israel (Neh 12,27-43). El Sirácida cantará entonces la obra de Nehemías; pero en sus palabras, que aparecen más "laicas", no se alude a este aspecto de total sacralidad y de aislamiento: "También es grande el recuerdo de Nehemías, que nos levantó muros derruidos, puso puertas y cerrojos y restauró nuestras moradas" (49,13).

3. LA RAZA SANTA. Desde fuera la sacralidad se transfiere a las personas mismas, tal como ocurría con los sacerdotes. Pero la consagración de las personas se lleva a cabo, también aquí, a través de un acto "objetivo". La finalidad fundamental es definir de modo verificable e inequívoco la autenticidad de los hijos de Israel, es catalogar objetivamente a los "puros", bloqueando cualquier infiltración, diversidad y pluralidad. Así pues, estamos ante el sueño típico de los movimientos integristas de todos los tiempos: el de la ciudadela de los santos, que rechazan, desprecian y luchan contra todo lo que está fuera de su baluarte. Nace así la exigencia de constituir la "raza santa" (Esd 9,2; cf Lev 19,2): "Los de la raza de Israel se separaron de todos los extranjeros" (Neh 9,2). Por consiguiente, el lema es: "Reconoced vuestra culpa ante el Señor, Dios de nuestros padres, y cumplid su voluntad. Separaos de las gentes paganas y de las mujeres extranjeras" (Esd 10,11; cf Esd 9,1; Neh 9,2; 10,29; 13,3). "Así que cuando oyeron la ley, excluyeron de Israel a todos los extranjeros" (Neh 13,3).

El problema resulta acuciante en la cuestión de los matrimonios mixtos. Lo cierto es que contaminaban la ciudad santa y el mismo suelo santo, tal como había ocurrido en los tiempos de la conquista del éxodo (Núm 25; 31; Jue 3,6). Se hace, pues, necesario intervenir sin miramientos. La primera intervención se refiere a las genealogías, que no debían man-

cillarse por hijos de generaciones extrajudías. Se redactan registros genealógicos (Neh 7,5; Esd 8,3) y son expulsadas 652 personas según Esd 2,59-60 (642 según Neh 7,63-65). Pero la intervención más llamativa fue contra los matrimonios mixtos y contra los hijos nacidos de ellos: implacablemente esas mujeres y sus hijos son "excomulgados" de la comunidad pura (Esd 9,1-2.12.14; 10,2.10-11.13.18.44; Neh 13,3). He aquí cómo describe Nehemías en sus memorias la operación "raza pura": "Vi también en aquellos días a judíos que se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdode o la lengua de otros pueblos y no sabían hablar judío. Yo los reprendí, los maldije, hice azotar a algunos de ellos, les arranqué los cabellos y les hice jurar en el nombre de Dios: 'No caséis a vuestras hijas con extranjeros, y vosotros y vuestros hijos no os caséis con extranjeras'" (Neh 13,23-25).

Pues bien, la intervención de Nehemías no fue la más dura. En efecto, él intentó comprometer a todo Israel en una adhesión comunitaria y personal (Neh 10,31). Esdras, por el contrario, actuó como un jurista frío (Esd 10): constituyó una comisión de 27 sacerdotes y 83 laicos, cuyos resultados eran inapelables y ejecutivos, formalizados en listas de proscripciones, canonizadas en una asamblea oficial (Esd 10) y selladas por un acto de culto (Esd 9). Las últimas líneas de su libro son terribles en su tenor burocrático: "Todos éstos (los de las listas de proscritos) se habían casado con mujeres extranjeras: las despidieron a ellas y a sus hijos" (Esd 10,44).

Ciertamente, la situación de emergencia en que se encuentra Israel puede hacer comprender esta opción teocrática; la perspectiva unitaria de la antropología bíblica puede llevar también, como veremos, a la fusión entre pureza fisiológica y pureza moral (Esd 9,1-2; Neh 13,27). Pero este "no" integrista a todo lo que es distinto y extranjero tendrá también consecuencias peligrosas, conduciendo a la comunidad posexílica a una especie de autosecuestro y a una experiencia espiritual asfixiante que producirá externamente rechazos violentos del judaísmo, como la sucesiva fama de "odium generis humani". Sin embargo, como se vislumbra en algunas tímidas señales de objeción y como aparecerá más claramente en el siglo II con la época de los Macabeos, en la que fue aún más fuerte la contestación, no todo Israel parece compartir esta cerrazón radical. Es ejemplar en este sentido la voz profética; pensemos solamente en la famosa página universalista del Segundo Isaías, presente en Is 19,16-25, o en los pasajes del Tercer Isaías sobre el culto y los extranjeros (Is 56,3-7; 60; 66,21; cf Ag 2,7-8). Aun cuando el alcance de estas declaraciones es objeto de discusión, está fuera de duda que el clima espiritual es muy distinto. A esta luz se comprenden también ciertas reacciones de Pablo. En particular, la célebre declaración de Gál 3,23-28, donde Cristo se presenta como el que abre la puerta de la prisión judía (v. 23), para afirmar que en adelante ya "no hay judío ni griego" (v. 28). O aquella de Ef 2,14-18, en la que Cristo "de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba", es decir, el muro que separaba el patio de los judíos del de los gentiles.

4. LA "TÔRAH", TEXTO SAGRADO Y CARTA CONSTITUCIONAL. Piedra angular de la religión y del Estado teocrático judío, la "ley" impone su "yugo" a la comunidad religiosa y civil. Es lo mismo que establece también Artajerjes al legitimar el valor jurídico civil de la *tôrah* (Esd 7,25).

Entonces Esdras, sacerdote (Esd 7, 25; Neh 8,2) y escriba (Neh 8,9), se convierte en jefe del Estado sobre la base de una carta constitucional, que es igualmente texto religioso codificado. Por eso es constante el retrato que de él nos ofrece el libro: "Era un escriba experto en la ley de Moisés, dada por el Señor, Dios de Israel... Se había dedicado a estudiar la ley del Señor, a ponerla en práctica y a enseñar la ley y las costumbres en Israel... Sacerdote y escriba experto en la ley del Dios del cielo..." (Esd 7,6.10-11.21).

Pero el texto fundamental para definir la incidencia y la cualidad de esta ley-*tôrah* es el capítulo 8 de Nehemías, que a menudo se titula como "el día de nacimiento del judaísmo". En el centro de este día natal domina "el libro de la ley de Moisés" (v. 1), que según la mayor parte de los exegetas debe considerarse como una "primera edición" de la sustancia del actual ↗ Pentateuco (otros, en el pasado, pensaban que se trataba tan sólo del Levítico o del "código sacerdotal"). Estamos quizá en el año 444 a.C., en el mes séptimo del año *(tišrî)*, en la Puerta de las Aguas: Esdras se pone en pie, rodeado de 13 asesores laicos y de 13 levitas (vv. 4.7) y "todo el pueblo (*qahal* = asamblea) estaba atento a la lectura del libro de la ley" (v. 3). Se procede, pues, a la lectura del texto sagrado: el verbo utilizado *paraš* puede aludir a una "división en trozos", según un modelo de leccionario como el que más tarde se pondrá en uso en la lectura sinagogal, o bien este término se refiere a una versión en arameo, la lengua que se hablaba entonces, según un primer *targum*. Después de la lectura "se explicó el sentido" (v. 8): se trata de una auténtica catequesis, que se dirige a la "comprensión" del pueblo. Y la comprensión da origen a la conversión (v. 9) y al compromiso en la caridad (vv. 10.12). La proclamación de la *tôrah* desemboca entonces en la fiesta de las chozas (vv. 14ss), dado que la ley es también la norma del culto. Más aún, si consideramos con una mirada panorámica Neh 8-10, podríamos imaginarnos una unidad ritual más amplia en tres fases: la catequesis sobre la *tôrah* durante la fiesta de las chozas (c. 8), la confesión de los pecados durante un rito penitencial (c. 9), la renovación de la alianza con la fórmula oficial (c. 10).

De esta manera, "agrupada en torno al templo, al cobijo de las murallas de la ciudad santa, purificada de todo elemento extranjero, la comunidad judía vive bajo la autoridad de su clero y de sus doctores en la observancia de la ley de Dios" (Osty). La segregación y la teocracia serán durante siglos la norma de esta comunidad, incluso a veces en las mismas formas presentes en la diáspora, mientras que progresivamente se irá ensanchando el cosmopolitismo, especialmente con Alejandro Magno, y empezará a poner sitio a esta ciudadela piadosa y enamorada de la ortodoxia.

5. LA ESPIRITUALIDAD DE LA PENITENCIA. Ya hemos señalado que la pureza biológica, en la visión unitaria simbólica de la Biblia, implica también una referencia a la pureza ética. El judaísmo posterior al destierro siente de forma muy clara el pecado y la culpa: en la óptica de la retribución, la destrucción de Jerusalén se vio como castigo por el delito de los padres. Nacen de este modo algunos textos litúrgicos penitenciales y auténticos rituales del perdón (pensamos particularmente en el *Kippur*, que después del destierro tuvo su codificación última y su mayor éxito: véase Lev 16). Nos gustaría detenernos ahora especialmente en las tres súplicas penitenciales presentes en Esd 9, Neh 1,5-11 y Neh 9, que dan la impresión de ser los arquetipos de un

género que se difundirá a continuación (véase Is 59,9-5; 63,7-64,11; Dan 3,26-45; 9,1-19; Bar 1,15-3,8; Est 4 LXX).

La primera, la del capítulo 9 de Esdras, está inserta en el contexto de la cuestión de los matrimonios mixtos; pero este tema entra tan sólo secundariamente en la súplica, que es estereotipada y que va acompañada de la mención de "una asamblea muy numerosa de israelitas que lloraban". En Esd 10,1 la súplica se define como *hitwaddah* (= "confesión"), término característico de la teología "sacerdotal" (cf Lev 5,5; 16,21; 26,40; Núm 5,7), empleado igualmente para otras "confesiones" (Neh 1,6; 9,2-3; Dan 9,4.20). La "confesión" de los pecados es también "confesión" de fe en Dios; es un acto de glorificación al Señor, al que se reconoce como justo respecto al hombre injusto e infiel. La súplica de Esdras se abre con una confesión comunitaria del pecado y del mal que ese pecado ha causado a Israel: "Dios mío, estoy confundido y me avergüenzo de levantar mi rostro hacia ti, porque nuestras iniquidades sobrepasan nuestra cabeza, y nuestros delitos llegan hasta el cielo..." (Esd 9,6-7). Viene luego la celebración positiva de la misericordia de Dios. Dios ha usado como instrumento de su manifestación la política religiosa liberal de los soberanos persas, que han permitido a Israel reconstruir el hogar nacional (9,8-9). Se vuelve de nuevo a la confesión de los pecados según el léxico idolátrico ("inmundicia", "abominación", "impureza") con que los profetas habían atacado las infidelidades de Israel a la alianza con su Señor (Ez 36,17). A esta culpa se añade ahora el pecado específico de la impureza contraída con los matrimonios mixtos, prohibidos por el Deuteronomio (7,3). Y después de la confesión de los versículos 10-12, viene el propósito. Una exhortación a la restauración de la pureza nacional recoge el compromiso que todos los ciudadanos del futuro Estado judío tendrán que cumplir con fidelidad total (9,13-15).

Nehemías entra en escena precisamente con una súplica que se conserva al principio de su "memorial" (Neh 1,5-11). Se trata de una confesión de los pecados comunitarios de Israel, fuertemente entreverada de locuciones deuteronomistas: "Señor..., Dios del cielo..., que tus oídos estén atentos para escuchar la plegaria de tu siervo..., confesando los pecados que (los israelitas) han cometido contra ti. Yo mismo y la casa de mi padre hemos pecado..." (1,6). Pero la súplica más conocida del libro es la del capítulo 9, que, según el TM, es pronunciada por un grupo de levitas (9,5), mientras que para los LXX es Esdras el sacerdote que la dirige a Dios. Esta "confesión" se inscribe en el ámbito de una ceremonia pública posterior a la lectura de la ley y a la fiesta de las chozas, ceremonia que había interpelado a la conciencia colectiva de la nación. Por eso mismo la atribución sólo a Esdras, presidente de la asamblea litúrgica, puede parecer más convincente. Como señala la *Bible de la Pléiade*, "esta súplica es una de las plegarias litúrgicas más bellas y completas que se conservan en el AT fuera de los salmos". Va igualmente acompañada de un completo aparato ritual (vv. 1-5).

La piedad judía ve el arrepentimiento como una fuerza dinámica que penetra horizontalmente el espacio de la colectividad entera, existente y presente delante de Dios, y que recorre verticalmente el tiempo de toda la genealogía hebrea con sus pecados presentes y pasados. Por tanto, es lógica, la referencia al "credo" histórico de los beneficios divinos, al que correspondió el "anticredo" de las continuas infidelidades humanas (Ez 20; Sal 78; 106). Tenemos entonces, en la primera parte de la

plegaria, los artículos de fe de la creación (v. 6), de los patriarcas (vv. 7-8), del éxodo y del Sinaí (vv. 9-15a), de la tierra (15b). Por el contrario, la respuesta del hombre está hecha de rebelión. Pero este "no" de los hombres no detiene la misericordia de Dios. Con un procedimiento literario de cuño oratorio y retórico y con expresiones deuteronomistas se pasa nuevamente lista a los artículos de fe, mostrando una vez más la carga de amor contenida en ellos (9,16-25). En el ardor del discurso, según el esquema tradicional "a oleadas" que se repiten, se vuelve a la secuencia "gracia-pecado-castigo-conversión-perdón", para indicar que la misericordia de Dios no se apaga, a pesar de los rechazos del hombre y a pesar de la justicia divina que ha de actuar castigando (9,26-31). Una peroración final (9,32-36) contiene la invocación penitencial por la situación trágica de Israel: "Has sido justo en todo lo que nos ha sobrevenido, porque tú has demostrado tu lealtad, y nosotros, en cambio, nuestra maldad" (9,33).

BIBL.: BRAUN R.L., *Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and literary history*, en "VTS" 39 (1979) 52-64; CAZELLES H., *La mission d'Esdras*, en "VT" 4 (1954) 113-140; CORTESE E., *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; ID, *I problemi di Esdra-Neemia (e Cronache) oggi*, en "BibOr" 15 (1983) 11-19; DANIELI G., *Esdra-Neemia*, Ed. Paoline, Roma 1984[3]; KELLERMANN U., *Erwägungen zum Problem des Ezradatierung*, en "ZAW" 80 (1968) 55-68; ID, *Erwägungen zum Ezragesetz*, en "ZAW" 80 (1968) 373-385; ID, *Nehemia: Quellen Aberlieferung Ezragerung und Geschichte*, De Gruyter, Berlín 1967; MCCONVILLE J.G., *Ezra-Nehemiah and the fulfilment of prophecy*, en "VT" 36 (1986) 205-224; MICHAELI F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1967; MYERS J.M., *I-II Esdras*, Doubleday, Garden City, Nueva York 1974; PAVLOVSKY V., *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras, Versuch einer neuen Lösung*, en "Bib" 38 (1957) 275-305; 428-446; PELAIA B.M., *Esdra e Neemia*, Marietti, Turín 1957; ROWLEY H.H., *The chronological order of Ezra and Nehemiah in The Servant of the Lord and other essays*, Oxford 1965[2], 135-168; RUDOLPH W., *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, Mohr, Tubinga 1949; SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Turín 1981, 97-178 (3 Esdras); ID, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Turín 1976; SCHULZ L., *The political tension reflected in Ezra-Nehemia*, en *Scripture in context*, Pittsburgo 1980, 221-224; VALLAURI E., *Esdra-Neemia*, en AA.VV., *Ultimi Storici, Salmi, Sapienziali*, Dehoniane, Bolonia 1978, 21-62.

G. Ravasi

ESPERANZA

/ Apocalíptica IV, 5; / Cosmos III, 1b; / Dios III, 3d; / Mesianismo V

ESPÍRITU SANTO

SUMARIO: Introducción lexicográfica. I. *Antiguo Testamento:* 1. Dimensión cosmológica y antropológica de "rûaḥ"; 2. Los hombres del Espíritu; 3. El Espíritu de la primera creación y de la renovación moral; 4. La promesa del Espíritu escatológico: *a)* El Espíritu y el mesías, *b)* El Espíritu sobre el pueblo de Dios. II. *Nuevo Testamento:* 1. El Espíritu en el nacimiento de Jesús; 2. El Espíritu en la vida terrena de Jesús; 3. El Espíritu del resucitado; 4. El Espíritu en el cristiano; 5. El Espíritu y la Iglesia; 6. Espíritu y esperanza.

A partir de los grandes tratados *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio de Cesarea (Capadocia) y Ambrosio de Milán en el siglo IV, hasta los movimentos pentecostales contemporáneos, la reflexión cristiana y la vida de la Iglesia han colocado siempre el tema del Espíritu en el centro de su interés y de su identidad. En efecto, ya en la Biblia aparece como encrucijada de todos los contenidos fundamentales de la revelación. Desde la primera creación a la última, pasando por los momentos fuertes de la historia de la salvación y robusteciendo los aspectos constitutivos del

misterio cristiano, el Espíritu tiene siempre una presencia insuprimible y determinante. De este gran aspecto temático es ya indicio la notable variación léxica en el uso del nombre, tanto en hebreo como en griego. Por tanto, comenzamos por aquí nuestra exposición.

INTRODUCCIÓN LEXICOGRÁFICA. La locución "espíritu santo", que se ha hecho comunísima en el lenguaje cristiano y se ha usado siempre para designar la tercera persona de la Trinidad divina, es en cambio relativamente rara en las Sagradas Escrituras y no está claramente asociada a una dimensión personal de la realidad significada. En el AT (de 389 veces que aparece el nombre "espíritu" en el TM y 277 en los LXX) aparece sólo tres veces en el hebreo del TM (Sal 51,1: "No retires de mí tu santo espíritu"; Is 63,10.11: "Pero ellos se rebelaron contra él y afligieron su santo espíritu... ¿Dónde está el que puso dentro de él su santo espíritu?", en la forma, respectivamente, de *rûah qodšeka* y *rûah qodšo*), dos veces en el griego de los LXX (Sab 1,5: "Porque el santo espíritu que nos forma huye de la doblez"; 9,17: "¿Quién conoció tu designio, si tú no le diste la sabiduría y enviaste desde los cielos tu santo espíritu?") y una vez en el griego de Teodoción (en la historia canónica de Susana, Dan 13,45: "Dios suscitó el santo espíritu de un joven, llamado Daniel"; en cambio, los LXX tienen "espíritu de inteligencia"). En el NT es mucho más frecuente, pero no corresponde a un tercio de las veces que aparece *pneûma* (379), estando presente 101 veces (sólo el libro de los Hechos la emplea 41 veces), al que se añade la expresión "Espíritu de santificación" en Rom 1,4. Evidentemente, este uso más abundante no se puede explicar tomando por base sólo el AT, sino que hay que verlo sobre el fondo del judaísmo intertestamentario, ya sea de Qumrán, ya del rabinismo (menos del judaísmo helenista); este fondo es el que explica también el significado más fuerte y teológico asumido ahora por la locución que aún no conocían los escasos empleos del AT (excepto Sab 9,17), por estar allí más bien en perspectiva antropológica.

Estas observaciones únicamente deben inducirnos a retener que el tema bíblico del Espíritu no se puede etiquetar con la locución "Espíritu Santo", ya sea porque ésta no designa siempre el Espíritu divino, ya porque la divinidad del Espíritu está presente en otras locuciones que exponemos aquí ahora. La primera presenta "el Espíritu" en posición absoluta, sin atribuciones ni cualidades ni propiedades; pero en el AT remite generalmente al fenómeno cósmico del viento [/ *infra*, I, 1], mientras que en el NT (unas 120 veces) tiene claro valor teológico (cf Mc 1,10: "Vio los cielos abiertos y al Espíritu que descendía sobre él"). La segunda es "(el) Espíritu de Dios" (18 veces en el AT con *'Elohîm* y similares, a más de algunas expresiones antropomórficas como "narices, boca"; unas 30 veces en el NT, de las cuales una vez el "Espíritu del Padre" en Mt 10,20). La tercera es "(el) Espíritu del Señor" (27 veces en el AT con *Yhwh;* y sólo cuatro veces en el NT: Lc 4,18; He 5,9; 8,39; 2Cor 3,17s, siempre con valor no cristológico, sino teológico en sentido estricto). En cuarto lugar notamos que, mientras el AT no habla nunca de un "Espíritu del mesías" (pero cf Is 11,4; Lam 4,20), el NT, y más concretamente san Pablo, hablan de "Espíritu del Hijo" (Gál 4,6), "Espíritu de Cristo" (Flp 1,19), expresiones que volverán luego en He 16,7; 1Pe 1,11. Por último, son problemáticas algunas expresiones genitivales abstractas, que aparecen tanto en el AT (cf Núm 5,14: "espíritu de celo"; Dt 34,9: "espíritu de sabiduría"; Is 11,2: "espí-

ritu de sabiduría y de discernimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor del Señor"; Zac 12,10: "un espíritu de piedad y de imploración"), ya sea sobre todo en el NT (sólo en las cartas y en Juan; cf Jn 14,17: "el espíritu de verdad"; Rom 8,2: "el espíritu de la vida"; ib, 8,15: "un espíritu de esclavitud..., el Espíritu de adopción"; 2Cor 4,13: "espíritu de fe"; Ef 1,17: "un espíritu de sabiduría y de revelación"; Ap 19,10: "el espíritu de profecía"), donde hay que precisar cada vez si se trata de un simple genitivo epexegético (donde el sustantivo "espíritu" no tiene un particular relieve semántico) o si, en cambio, se trata de un verdadero y propio genitivo de especificación.

Otro aspecto lexicográfico se refiere a los verbos que describen la acción de *rûaḥ-pneûma*, y que son muy variados. Damos algunas citas a modo de ejemplo. En el AT: el Espíritu está encima (Núm 24,2), irrumpe sobre (Jue 14,6.19), se adueña (1Sam 16,14s), se apodera (Jue 6,34), cae sobre (Ez 11,5), entra en (Ez 2,2), se derrama (Is 32,15), empuja (Jue 13,25), lleva lejos (1Re 18,12), toma (Ez 3,14), arroja (2Re 2,16), conduce (Ez 8,3), llena (Dt 34,9). En el NT: desciende (Mt 3,16 par), viene (Jn 15,26; He 1,8), llena (Lc 1,15; He 2,4; 4,8.31), reposa sobre (1Pe 4,14), entra (Ap 11,11), habla (Mt 10,20; Ap 2,7), grita (Gál 4,6), está pronto (Mt 26,41), vivifica (Jn 6,62; 1Cor 15,45; 1Pe 3,18), testimonia (He 5,32; Rom 8,6), impide (He 16,6s), habita en (Rom 8,9.11; 1Cor 3,16), socorre e intercede (Rom 8,26), justifica (1Cor 6,11), calienta (1Tes 5,19), fructifica (Gál 5,22), es signo de novedad (Rom 7,6; 2Cor 3,6). Resulta evidente ya por este lenguaje que el Espíritu no está absolutamente a disposición de los hombres, sino que expresa la trascendencia y la imprevisibilidad de Dios.

Del conjunto de la situación lexicológica se desprende lo compleja que es la realidad del Espíritu según la Biblia. Este hecho ya por sí solo indica la riqueza, la polivalencia del Espíritu, que es muy difícil encerrar en una definición, a menos que ésta se contente con afirmar generalidades: "*Rûaḥ* define la libre voluntad de relación de Dios con la creación, especialmente con los hombres, y ante todo con su pueblo; el Espíritu tiene sentido sólo a nivel de relación" (D. Lys, 347).

I. ANTIGUO TESTAMENTO.

1. DIMENSIÓN COSMOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA DE "RÛAḤ". No se puede comprender plenamente la naturaleza del espíritu, ni tampoco la del Espíritu Santo en su más alto nivel de teologización, si no se parte de lo que con toda probabilidad es su primer estadio semántico. Todavía en el evangelio de Juan se leerá, a propósito del misterioso renacimiento bautismal según el Espíritu *(pneûma)*, que "el viento *(pneûma)* sopla donde quiere; oyes su voz, pero no sabes de dónde viene y a dónde va" (3,8). Pero, normalmente, el NT usa para designar el viento los términos *ánemos* o *pnoé* (cf Mc 4,37; He 2,2). En cambio, en el AT no hay diferencia alguna terminológica para indicar la intervención de Dios tanto en el hombre como en los fenómenos cósmicos. En ambos casos se habla de *rûaḥ* (de Dios). Así, leemos a propósito del viento que empujó las aguas del mar Rojo para que arrastrara a los egipcios: "Al soplo de tus narices se agolparon las aguas... Soplaste con tu aliento, y los cubrió el mar" (Éx 5,8.10). Mas lo que vale en el momento decisivo del éxodo de Egipto caracteriza la actividad general de Yhwh: "Haces tu carro de las nubes y caminas en las alas del viento; tomas por mensajeros a los vientos" (Sal 104,3s). Se nota en estos textos

la preocupación implícita por distinguir claramente el Dios bíblico de los agentes cósmicos, e incluso de hacerlo señor de ellos; en realidad, el AT no llegará nunca a decir (como hará Jn 4,24) que "Dios es espíritu", debido a un posible falso entendimiento inmanentista de semejante locución; a lo más se exclama: "¿A dónde podría ir lejos de tu espíritu, a dónde podría huir lejos de tu presencia?" (Sal 139,7), donde el paralelismo sinonímico entre "espíritu" y "presencia" está, sin embargo, sólo para indicar la ubicuidad de Dios comparado con la del aire (del que en todo caso se dice "tu espíritu"), además de su distinción frente al hombre. Pero generalmente en este sentido *rûaḥ* está presente sin especificaciones divinas; y entonces se habla de brisa ligera (Job 4,15), de viento fuerte (Éx 10,19), de viento impetuoso (Job 8,2), de viento arrollador (Sal 55,9), o también de viento de oriente, del desierto, del mar, etc. Pero es Dios el que lo desencadena (Gén 1,4), lo hace salir (Jer 10,13), lo conduce (Éx 10,13), hace que suba (Núm 11,31), invierte su curso (Éx 10,19), lo para (Sal 107,25).

En segundo lugar, el *rûaḥ* caracteriza también al hombre, ya sea con el significado fisiológico de "aliento, respiración, hálito" (cf Zac 12,1: "El Señor formó el espíritu en lo íntimo del hombre"; Is 42,5: "da el aliento-*nešamah* al pueblo que habita en la tierra, y el soplo-*rûaḥ* a los que se mueven en ella"; 1Re 10,5: "la reina de Sabá... se quedó sin respiración"; Qo 12,7: con la muerte, "el soplo vital vuelve a Dios que lo ha dado"; cf Gén 7,22; Sab 15,11), ya en sentido psicológico-intelectual como "ánimo" en sus varios estados (cf Gén 41,8: "por la mañana su espíritu estaba conturbado"; 1Sam 1,15: "Yo soy una mujer con el espíritu oprimido"; Prov 16,32: "El que domina su espíritu vale más que el que conquista una ciudad"; Ez 13,14: "Me iba triste, afectado en mi espíritu"; Is 61,3: "Para darles... alabanza en lugar de espíritu abatido"), "capacidad racional y volitiva" (cf Éx 35,21: "Luego vinieron, cada uno movido por su corazón, cada uno impulsado por su espíritu..., para la obra de la tienda de la reunión"; Esd 1,1: "El Señor suscitó el espíritu de Ciro, rey de Persia"; Sal 32,2: "No hay engaño en su espíritu"; Sal 51,14: "Me sostenga un espíritu generoso"; Dt 2,30: "El Señor había hecho inflexible su espíritu y endurecido su corazón"). Pero, en todo caso, también aquí está Dios en el origen, puesto que él es el "Dios de los espíritus que están en todo viviente" (Núm 16,22; 27,16); "él tiene en su poder el alma-*nefeš* de todo ser vivo y el soplo-*rûaḥ* de toda persona humana" (Job 12,10); y el salmista reconoce a propósito de las relaciones entre Dios y los seres vivientes: "Si retiras tu espíritu, expiran y retornan al polvo; si envías tu espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal 104,29-30). Hay, pues, un evidente tearquismo, que hace del espíritu una propiedad de Dios, el cual lo otorga como quiere; o, mejor, en el dinamismo de la *rûaḥ*, tanto en sentido antropológico como cosmológico, se revela la presencia activa del mismo Dios. Él es fundamentalmente un principio de relación Dios-mundo y Dios-hombre, como se manifiesta aún más claramente a nivel de historia de la salvación y de actividad creadora.

2. LOS HOMBRES DEL ESPÍRITU. Las tradiciones más antiguas sobre la intervención histórico-salvífica de la *rûaḥ* se refieren a dos categorías de hombres (aparte la conexión con intérpretes de sueños en Gén 41,38; Dan 4,5.6.15), que en la historia de Israel tuvieron un papel decisivo: por una parte, los hombres de la palabra y de la revelación, es decir, los pro-

fetas; y, por otra, los hombres de la acción y de la responsabilidad política, a saber: los jueces y los reyes. Cada una de estas categorías se caracteriza por una evolución particular en sus relaciones con el Espíritu.

a) El movimiento profético en Israel no se diferencia en sus comienzos de fenómenos similares del ambiente cananeo [/ Profecía], y se caracteriza por manifestaciones de entusiasmo irracional, colectivo y descompuesto. El caso más elocuente se refiere al momento de la vida del joven David perseguido por Saúl; éste "envió mensajeros para que lo apresasen. Ellos vieron la comunidad de profetas profetizando. Samuel estaba al frente de ellos. Entonces el Espíritu del Señor se apoderó de los mensajeros y se pusieron también ellos a profetizar" (1Sam 19,20); después de una segunda y una tercera misión, acabada del mismo modo, fue Saúl en persona "a Nayot de Ramá. Pero el espíritu del Señor se apoderó también de él y fue profetizando... Se despojó también él de sus vestidos y profetizó en presencia de Samuel; después cayó desnudo en tierra y estuvo así todo el día y toda la noche" (ib, 19,23-24; cf también 10,6.10). Un hecho por el estilo es ciertamente también el narrado en Núm 11,26-29 a propósito de Eldad y Medad, los cuales profetizaban en el campamento provocando las protestas de Josué, mientras que Moisés declaró: "¿Quién puede dar a todo el pueblo del Señor profetas? El Señor es el que da su espíritu" (ib, 11,29; la versión de *La Santa Biblia* de Ed. Paulinas traduce, en cambio: "Ojalá que todo el pueblo del Señor profetizara y el Señor les diera su espíritu"). En estos casos el Espíritu divino aparece como un don no sólo esencialmente libre e imprevisible, sino también revocable y en todo caso pasajero (cf Núm 11,25: "se pusieron a profetizar, pero no continuaron"): una especie de exaltación, que en todo caso no está ordenada a pronunciar un mensaje, a una revelación de la voluntad de Dios. Se trata de puros fenómenos extáticos, de los cuales está ausente la palabra. Es un *pneûma* sin *lógos.*

De esta forma de nabismo popular se diferencia, y en cierto modo se distancia, el profetismo clásico de los siglos VIII-VII a.C. anterior al destierro. En orden histórico, Oseas, Amós, (el Proto-)Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahún, Habacuc, Jeremías, evitan intencionalmente toda conexión personal con la *rûaḥ* Las excepciones de Os 9,7 y Miq 3,9 son sólo aparentes; en el primer caso ("Israel grita: ¡El profeta es un necio! El hombre inspirado delira") se refiere sólo a una opinión de condena por parte del pueblo (en 2Re 9,11 un discípulo de Eliseo es llamado "aquel loco"); en el segundo caso ("Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza gracias al espíritu del Señor, de justicia y de fortaleza"), simples motivos literarios hacen estimar la locución *'et rûaḥ Yhwh* como una glosa posterior (así en su mayoría los comentaristas, tanto protestantes como católicos). Sólo en el pasaje narrativo posterior (¿historiográfico o legendario?) de 2Re 2,9.15 se alude al "espíritu de Elías", que Eliseo pide y obtiene con ocasión de la partida del maestro, en la medida de dos tercios; mas con esto se quiere evidenciar sólo la autoridad de Eliseo, que se presenta como el heredero espiritual de Elías. Sin embargo, ya desde el siglo IX se va abriendo camino una conexión de la *rûaḥ* con la palabra profética; pues, cuando en presencia del rey Ajab el profeta Miqueas, hijo de Yimlá, contradice los auspicios favorables de un grupo de falsos profetas, uno de ellos le da una bofetada, diciendo: "¿Es que el espíritu del Señor me ha dejado a mí para hablarte a ti?" (1Re 22,24; cf también el oráculo de Balaán: Núm 24,2).

En la literatura profética, la conexión explícita entre *rûaḥ* y actividad del profeta reaparece en el siglo VI con el período del destierro. Pero ahora se ha producido ya una decantación del tema; el viejo nabismo ha llegado a su ocaso, y lo mismo los grupos de los "hijos de los profetas" de la época de Elías y de Eliseo. Después de los grandes personajes que van de Oseas a Jeremías, la figura del profeta ha purificado su propia imagen. Ya no está a merced de una *rûaḥ* irracional y risible. Los grandes profetas de los siglos VIII-VII han llevado al primer plano el valor de la palabra de Dios, ya sea de amenaza o de promesa (cf Am 3,7: "El Señor Dios no hace nada sin que manifieste su plan a sus siervos los profetas"). Pues bien, no era posible descuidar el empalme entre semejante autoridad profética y aquella *rûaḥ* divina, que en todo caso indica su origen superior además de la soberana libertad; pues el profetismo es un hecho irreductible a la institución (cf los conflictos con el sacerdocio), y más que nunca el Espíritu puede desplegar su dignidad y garantizar su aceptabilidad.

Ezequiel sobre todo declara más de una vez: "Descendió sobre mí el Espíritu del Señor", que me dijo: 'Di': Así dice el Señor..." (11,5; cf 2,2; 3,12.14.24), y al momento se hace evidente la conciencia de que debe toda su identidad profética, es decir, de hombre de palabra, a aquella fuerza divina y soberana, que en otra parte es calificada simplemente, por metonimia, como "la mano del Señor" (Ez 1,3; cf 1Re 18,46; 2Re 3,15). Más aún, ya en la misteriosa visión inaugural de su ministerio, Ezequiel percibe como su centro "una *rûaḥ* impetuosa proveniente del norte" (1,4. 12.20.21), que no es otra cosa que el vívido halo de la gloria del Señor (cf 1,28).

También el Déutero-Isaías, en pleno destierro babilónico, no teme decir con toda claridad: "Y ahora el Señor Dios me ha enviado su Espíritu" (Is 48,16); y sabemos lo confortante y estimulador, original y espléndido que es su mensaje, portador de "fuerza al cansado y vigor al fatigado" (Is 40,29); ahora el profeta es una "voz" que grita (cf 40,3) y anuncia (cf 40,6), con la robusta certeza de que "la palabra de nuestro Dios permanecerá para siempre" (40,8). Y lo mismo el Trito-Isaías, profeta anónimo de los repatriados, proclamará: "El espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres..." (Is 61,1), donde finalmente se establece incluso una relación implícita de causa y efecto entre la presencia del Espíritu de Dios y la *misión evangelizadora* de quien es su depositario, hasta el punto de que este texto tendrá una función determinante en la visión lucana de la identidad y del ministerio de Jesús (cf Lc 4,16-21). Sobre estas bases es posible después del destierro interpretar toda la historia de Israel como una incesante relación dialéctica entre las intervenciones pneumáticas de los profetas y el endurecimiento del corazón del pueblo elegido, como expresamente se afirma en Zac 7,12 y Neh 9,30. Y, finalmente, la tradición rabínica posterior podrá afirmar: "Cuando murieron los últimos profetas: Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo cesó en Israel" (*Toseftah, Sota* 13,2; *Talmud* babilónico, *Sanhedrín* 11a), aunque ninguno de estos tres profetas habla de una experiencia propia pneumática.

Mas no hay que olvidar que en los umbrales del NT, en Qumrán, el misterioso maestro de justicia se proclama beneficiario de un "Espíritu Santo" que le permite bien "el conocimiento del misterio" de la sabiduría de Dios (1QH 12,12), bien la purificación del corazón de toda iniqui-

dad (1QH 17,26), y lo canta en sus himnos.

b) Quizá má claramente aún, el Espíritu es prerrogativa de los que, a nivel de acción, ejercen una misión pública en el ámbito del pueblo de Dios. Nos referimos aquí a aquellos textos en los cuales es el Espíritu de Dios el que entra en acción (y no el espíritu humano, como en Ag 1,14: "El Señor levantó el espíritu de Zorobabel", o en Esd 1,1: "El Señor suscitó el espíritu de Ciro, rey de Persia"; cf también Jer 51,11; 1Crón 5,26; 2Crón 21,16; 36,22). Es extraño que el AT no establezca nunca una conexión explícita entre la *rûaḥ* y Moisés, el cual es, sin embargo, en toda la tradición hebrea no sólo el profeta, sino también el guía y el legislador por excelencia. No obstante, leemos en Núm 11,16.17: "Reúneme a setenta de los ancianos de Israel... Tomaré una parte del espíritu que tú tienes y se lo daré a ellos para que compartan contigo el peso de este pueblo" (cf ib, 11,25). Comentando este pasaje, Filón de Alejandría en el siglo I d.C. explicará: "No se piense que el hecho de tomarlo ocurriera mediante separación o división, sino que es como en el caso del fuego: aunque se encendieran mil antorchas, queda siempre igual y no disminuiría en nada" (*De gigantibus* 25). El fin de aquella participación se expresa gráficamente con la imagen de "llevar el peso del pueblo", o sea tener la responsabilidad de su conducción, por encima de las dificultades y del cansancio del pueblo (cf Núm 11,14-15). Será más bien del que continúe la misión de Moisés, es decir, Josué, del que se dirá con toda claridad: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos (Dt 34,9; cf Núm 27,18), aunque éste es un juicio global, que no se considera ulteriormente en los detalles narrativos que se refieren al personaje.

Diverso es, en cambio, el caso de los jueces, los cuales reiteradamente son colocados bajo la acción de la *rûaḥ* divina: así Otoniel (Jue 3,10), Gedeón (ib, 6,34), Jefté (ib, 11,29), Sansón (ib 13,25; 14,6.19; 15,14); a esta serie pertenece de hecho también la figura de Saúl (cf 1Sam 11,6). En todos estos casos la *rûaḥ* está ordenada esencialmente a una intervención operativa (cf Jue 3,10: "El Espíritu del Señor vino sobre él, de modo que pudo salvar a Israel", es decir, del dominio del extranjero Cusán Risatayín); confiere fuerza, determinación y coraje, al que nadie puede resistir, ni sus beneficiarios ni menos aún sus antagonistas, como se ve con evidencia en la historia de Sansón. Pero hay que notar que tanto en los jueces como en Saúl el Espíritu tiene el carácter de algo provisional. La suya es una acción de tono carismático, suscitada justamente por una *rûaḥ* potente pero pasajera, que permanece sólo temporalmente en contacto con el hombre, aunque en todo caso es típica su calificación de principio dinámico nuevo, imprevisto e impetuoso.

El rey David (1Sam 16,13) es un caso aparte por dos motivos. Ante todo leemos que el Espíritu del Señor *ṣalaḥ* = "irrumpió" en él, verbo no usado para los jueces y que sugiere la idea de una "invasión", de una penetración irrevocable, de una toma de posesión estable, hasta el punto de que el texto precisa explícitamente: "desde aquel día en adelante". Además se establece aquí la explícita conexión del don del Espíritu con la unción real (cf ib, 16,13a): y en el AT es éste un caso único, aunque la unción se atestiguará también a propósito de otros personajes (así los reyes Saúl, Absalón, Salomón, Jehú, Joás, Joacaz; y lo mismo para el sumo sacerdote, y, después del destierro, para los otros sacerdotes), pero sin mencionar jamás al Espíritu, excepto

Is 61,1 [↗ *infra,* 4a]. He aquí por qué de David se dice que "el Señor se ha creado un hombre según su corazón" (1Sam 13,14). Y he ahí también por qué permanece como el arquetipo del rey ideal, e incluso como variante del ungido escatológico, el mesías [↗ *infra,* 4a].

Un caso aparte es el texto de Lam 4,20, que, refiriéndose a la captura del rey Sedecías con ocasión de la destrucción de Jerusalén por manos de los babilonios en el 586 a.C., se expresa así: "El soplo de nuestras narices *(rûaḥ 'appênû),* el ungido del Señor, ha sido capturado en sus fosas, él del cual decíamos: 'A su sombra viviremos en medio de las gentes'". Esta definición del rey como "soplo de nuestras narices", es decir, como "nuestra razón de vida", es inaudita en el AT y se ha de leer sobre un fondo de comparación religiosa (sobre todo al estilo áulico egipcio; p.ej., una inscripción de Abydos celebra a Ramsés II justamente como "soplo de nuestras narices"; cf también las cartas de El-Amarna; todavía Séneca, *De clem.* 1,4, definirá al emperador *spiritus vitalis*), según el esquema difundido de un poder divino del soberano que asegura la existencia ideal de sus súbditos. La declaración, en sí misma muy fuerte, es templada, sin embargo, por calificar al rey como "Ungido del Señor": la vida que de él dimana en definitiva depende estrechamente de la *rûaḥ* del mismo Señor; es decir, el rey no puede ser "espíritu vital" sino en la medida en que él es consagrado de Yhwh y participa de su espíritu. En esta óptica, el ungido cumple esencialmente una función de mediación vivificante entre Dios y el pueblo. Sin embargo, la conjunción entre unción y Espíritu divino es aquí sólo implícita, pues, propiamente, el término "soplo" tiene valor antropológico.

Justamente la suma rareza de una conexión entre el Espíritu y el ungido no permite hablar de una institucionalización verdadera y propia de la *rûaḥ* divina; ésta permanece sumamente libre, no sujeta por definición, ni vinculable a los canales comunes de las estructuras jurídico-políticas de Israel. Esto lo confirma, además del hecho de que entre los reyes sólo David es llamado su beneficiario, sobre todo la comprobación de que el tema del espíritu no se vincula jamás con el sacerdocio (que es la espina dorsal de las instituciones veterotestamentarias) y que además está del todo ausente de los textos legislativos (p.ej., en el Lev no aparece nunca el término; y lo mismo vale de hecho también para el Dt, y para las páginas legislativas de Éx y Núm). No que estos textos no sean "palabra de Dios"; al contrario, Israel los tuvo siempre por tales (puede que más que otros). Pero es como si Dios, junto a los textos normativos, lo mismo apodícticos que casuísticos, con los cuales se intenta controlar el comportamiento moral, cultural o social en esquemas predeterminados o en preceptos vinculantes, hubiera querido reservar una especie de libertad y de imprevisibilidad, un espacio de intervención no calculado, que deja una puerta siempre abierta a la afirmación de su soberanía y a la vez a la evolución de las instituciones mismas, en base también a las cambiantes exigencias de la vida humana. Justamente sobre esta brecha entre ley y Espíritu fundará el NT (sobre todo Pablo) la originalidad de sus posiciones.

3. El Espíritu de la primera creación y de la renovación moral. La conexión de la *rûaḥ* de Dios con la formación del mundo no es frecuente en el AT. El célebre texto de Gén 1,2 ("La tierra estaba desierta y caótica, y las tinieblas cubrían el abismo y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas") no es de signifi-

cado unívoco. Mientras que la interpretación tradicional ve en la *rûaḥ Elohîm* al Espíritu divino en cuanto presencia dinámica de Dios mismo que interviene para llevar a cabo el paso del caos primordial al cosmos (hasta el comentario rabínico *Genesis Rabbâ* II, 4, veía en él "al Espíritu del rey mesías"), algunos autores contemporáneos descubren ahí simplemente un elemento cosmológico informe, equivalente a "viento tempestuoso" (cf Sab 5,23), que pertenece también a la descripción del caos (cf G. von Rad); en efecto, después del versículo 2 esta *rûaḥ* no aparece más, entrando, en cambio, en primer plano la "palabra" de Dios creadora. Y en algunos salmos de alabanza, Dios es celebrado por su potencia que se ha desplegado ya en la cosmogonía: "Con su palabra el Señor hizo los cielos, y con el soplo de su boca todo lo que hay en ellos" (Sal 33,6), y que además obra continuamente en una constante recreación: a los seres vivientes "les retiras su espíritu y mueren..., les envías tu espíritu y son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal 104,29.30; cf Job 34,14-15: "Si él retirara hacia sí su soplo, si retrajera su aliento, al instante perecería toda criatura y el hombre al polvo volvería"). En estos textos hímnicos, cuando se trata de la creación, la *rûaḥ* está en paralelismo con el *dabar* (palabra), a la cual le corresponde el primer puesto; sólo en la intervención ulterior y continua de Dios en su creación la *rûaḥ* ocupa sola el campo, pero la referencia es únicamente a los seres vivientes, y el "espíritu" en cuestión no es tanto un principio agente, incluso instrumental, cuanto más bien un don benignamente concedido a los mismos. En todo caso, esto quiere decir que todos los seres creados, pero sobre todo los que llevan en sí el soplo de la vida, son deudores a Dios de su existencia; y justamente la *rûaḥ* constituye el signo de esta dependencia, ya sea que el "espíritu" haya intervenido para ponerlos en el ser (permaneciendo "de Dios"), sea que los cualifique actualmente (como cosa "suya"). La *rûaḥ* representa el lazo de unión entre Dios y lo creado, puesto que partiendo del polo divino llega al polo creatural, donde se establece (mientras que, en cambio, el *dabar* permanece como una propiedad de Dios): "Pues que tu espíritu incorruptible está en todas las cosas" (Sab 12,1; la frase es de impronta estoica: cf Crisipo en J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* II, 154,7ss).

A lo escaso del discurso sobre el Espíritu creador corresponde el escaso relieve temático del Espíritu como principio de vida moral interior (a nivel histórico; para el nivel escatológico, / *infra,* 4a). Normalmente, según hemos visto, el impacto antropológico del Espíritu de Dios se cualifica por un nuevo dinamismo puesto en acto, pues el Espíritu diputa siempre a su beneficiario a una misión o en todo caso al ejercicio de una función, ya sea en el orden de la palabra o en el de la acción. Un solo texto parece constituir claramente una excepción; es la oración del Sal 51,12-13: "Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renueva en mí un espíritu nuevo. No me rechaces lejos de tu rostro, no retires de mí tu santo espíritu". Ya la referencia al "corazón" pone la demanda del Espíritu en relación con lo que de más íntimo y personal hay en el hombre (cf Gén 8,21: "El corazón del hombre está inclinado al mal desde la adolescencia"); por lo demás, poco antes había suplicado el salmista: "Lávame de todas mis culpas, límpiame de mi pecado" (ib, 51,4). Así pues, tener en sí el "santo espíritu" de Dios significa ser rehecho desde la raíz, vivir en su presencia, tener "la alegría de la salvación" (ib, 51,14); y todo esto representa una neta superación del estado

de pecado, *con el cual incluso el* Espíritu está en alternativa. Esta temática se prosigue parcialmente en el libro de la Sabiduría, donde *sophía* y *pneûma* se convierten en sinónimos: "La sabiduría no entra en alma malévola... Porque el santo espíritu que nos forma huye de la doblez, se aleja de los *pensamientos insensatos* y se siente ultrajado si ocurre una injusticia" (Sab 1,4.5; cf 7,7). La incompatibilidad de la *rûaḥ-pneûma* con el mal es un dato harto elocuente, tanto sobre el origen como sobre la naturaleza del Espíritu, es decir, sobre su divinidad. Los aspectos éticos del Espíritu de Dios se desarrollarán en los apócrifos, en particular en los *Testamentos de los doce Patriarcas;* así *Test. Sim.* 4,4: "José era un hombre bueno, porque en él estaba el Espíritu de Dios" (cf *Test. Ben.* 8,2-3). En cambio, en el rabinismo es frecuente la idea del Espíritu Santo como premio al que es ya moralmente justo (cf P. Schäfer, 127-130).

4. LA PROMESA DEL ESPÍRITU ESCATOLÓGICO. La típica concepción israelita acerca de la orientación teleológica de la historia no podía prescindir de los componentes pneumáticos de la futura y definitiva manifestación de Dios a su pueblo y a todos los hombres. De modo que a los acontecimientos escatológicos les corresponde también una particular manifestación de la *rûaḥ;* y ello en dos niveles: individual (sobre el mesías) y comunitario (sobre el pueblo).

a) *El Espíritu y el mesías.* La asociación entre estas dos entidades es algo típico (y prácticamente exclusivo) del libro de la escuela de / Isaías. Texto clave es Is 11, el cual, a propósito del retoño brotado de las raíces del tronco de Jesé, profetiza: "Sobre él reposará el Espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Dios... Al tirano herirá con la vara de su boca, matará al criminal con el soplo de sus labios" (vv. 2.4b). Se trata de un segundo David y de su dotación pneumática (el verbo "reposar" = *nûaḥ*, indica una morada permanente). Ésta se refiere menos a la persona que al ejercicio de una función. Pues el Espíritu del Señor se refracta en una serie de tres pares de cualidades subjetivas, que describen otras tantas virtudes de gobierno propias del rey, el cual, según Israel y el Oriente antiguo, debía personificar al máximo los ideales de la sabiduría y de la justicia (cf 2Sam 14,17.20; 1Re 3,28). El futuro David intervendrá para hacer triunfar la justicia, dando "sentencias en favor de los pobres del país" (Is 11,4a) y aniquilando a los impíos "con el soplo de sus labios" (ib, 4b; es decir, con su palabra soberana; cf el apócrifo *Salmos de Salomón* 17,41-42; y también 1QSab 5,24-26; 4Q *pešer de Isaías* a); y es una intervención de carácter divino, como aparece por el paralelismo con el "espíritu del juicio" de Dios mismo en Is 4,4. Su aparición y consolidación coincidirá con el restablecimiento de la paz universal (cf Is 11,6-9). Por eso la *rûaḥ* lo dinamiza no sólo en sentido condenatorio, sino también para restaurar condiciones de vida semejantes al Edén.

El libro del Déutero-Isaías perfila la misteriosa figura de un siervo de Yhwh, al que el Señor califica como "mi elegido, en quien mi alma se complace. He puesto sobre él mi espíritu, para que traiga la justicia a las naciones" (Is 42,1). Aquí y en el contexto siguiente aparecen connotaciones reales y proféticas a la vez, que hacen de este personaje "un siervo sentado en un trono y adornado con el manto del profeta" (H. Gressmann); en todo caso, es habilitado para sus cometidos justamente por el Espíritu de

Dios puesto "sobre" él (esta preposición, como en Is 11,2 y 61,1, indica la proveniencia *ab extra* del Espíritu).

El Trito-Isaías después del exilio vuelve sobre el tema: "El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres..." (Is 61,1a). Reaparece aquí la relación de la *rûaḥ* con la unción (pero que se ha de entender metafóricamente, dada la fisonomía profética del personaje en cuestión y la desaparición de la monarquía); sobre todo se subraya su conexión con la palabra, a la cual justamente se reduce la misión del profeta ungido, es decir, enviado: y es una palabra que el Espíritu hace eficaz, porque no sólo proclama, sino que cura los corazones oprimidos (ib, 61,1b), consuela a los afligidos (ib, 61,2b), procura alegría en vez de tristeza (ib, 61,3) e inaugura "un año de gracia por parte del Señor" (ib, 61,2a).

b) *El Espíritu sobre el pueblo de Dios.* No sólo el mesías, sino la comunidad entera de los últimos tiempos es destinataria de una rica efusión pneumática; en realidad, los dos niveles no están coordinados, sino que el uno es independiente del otro. Pero el segundo tiene un mayor desarrollo temático. Parte del profeta Isaías con la afirmación aislada acerca de "un espíritu de justicia para el que se sienta en el tribunal" (Is 28,6). Pero el tema es característico de los profetas del destierro y del posexilio. Así Ezequiel, como comentando la profecía de Jeremías sobre la "nueva alianza" y sobre la ley que se escribirá en los corazones (cf Jer 31,31-34), se expresa en estos términos inauditos: "Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo..., infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis preceptos y guardando mis leyes" (Ez 36,26.27); aquí el profeta enuncia dos conceptos fundamentales: la *rûaḥ* que se hace íntima para el hombre, lo purifica y lo renueva hasta en el corazón (cf Sal 51,12), permitiéndole una adhesión espontánea y total a la voluntad de Dios; pero se trata esencialmente de un don proveniente de la iniciativa libre y misericordiosa del mismo Dios, que cuida solícitamente de la renovación del hombre. El mismo profeta vincula luego la *rûaḥ* con la resurrección de los muertos (Ez 37: visión de los huesos áridos: vv. 5-6.9-10.14), si bien el sentido originario de la visión es de carácter metafórico (cf los comentarios). De ese modo se contempla el horizonte de una nueva creación, que será a la vez moral y física, espiritual y material, capaz de penetrar y abarcar a todo el hombre en su plena identidad interior y exterior.

El Déutero-Isaías se hace eco de Ezequiel: "Infundiré mi espíritu sobre tu raza y mi bendición sobre tu posteridad; brotarán... como los álamos junto a las corrientes" (Is 44,3s). En el período posterior al destierro, aparte del misterioso pasaje de Zac 12,10 (donde "un espíritu de piedad y de imploración" tiene con toda probabilidad el valor de un genitivo epexegético; cf los comentarios), es sobre todo Joel el que formula abiertamente la participación de todo el pueblo en el don escatológico de la *rûaḥ*: "Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes visiones. Hasta en los esclavos y las esclavas derramaré mi espíritu aquellos días" (Jl 3,1-2). Tendrá entonces lugar la realización plena de lo que ya se anunciaba en Núm 11,26-29, y que Pedro verá cumplido el día de pentecostés en He 2,16ss; la extensión del don pneumático a los esclavos y las esclavas significa que ningún miembro del

pueblo escatológico será privado de él. A este período tardío pertenece también el pasaje de Is 32,15 (además de la versión griega de Is 26,18 LXX).

Así pues, objeto de la esperanza del antiguo Israel era también una efusión particular de la *rûaḥ* divina: sobre el mesías, para dotarle de una adecuada posibilidad de intervención *tanto salvífica como condenatoria*, que él habría de ejercer no como propia, sino esencialmente como instrumento del Señor; y sobre su pueblo, *como señal de bendición particular*, que habría de tener el doble efecto de purificar al hombre hasta en su interioridad más profunda, uniéndolo irrevocablemente a la ley de Dios (más aún, haciéndose él mismo una nueva ley), y de transformar a todos los fieles en pueblo profético, promoviéndolos a la dignidad de un acceso directo y universal a la palabra de Dios.

II. NUEVO TESTAMENTO. Ante todo notemos el empleo sin importancia de la voz *pneûma* en el sentido cosmológico de "viento" (únicas excepciones son Jn 3,8 y Heb 1,7, pero este segundo texto no es más que una cita de Sal 103,4 LXX) y también en el sentido vitalista de "respiración" (presente sólo a propósito de la muerte de Jesús en Mt 27,50; Lc 23,46 [el texto paralelo de Jn 19,30 se discute: / *infra;* Mc 15,37 tiene el verbo *exépneusen*] y luego también en Lc 8,55; He 7,59; Sant 2,26; Ap 13,15). En cuanto al uso del término en el sentido de principio espiritual natural del hombre o de disposición de ánimo, la situación se discute; mientras que en algunos casos no parece haber duda de que el *pneûma* dicho de hombres indica la simple subjetividad o interioridad personal (cf Mt 5,3; He 17,16; 1Cor 2,11; 5,3.4.5; 7,34; 16,18; 2Cor 2,13; 7,1.13; Heb 12,23; Sant 4,5; Ap 22,6), en otros sería posible descubrir una referencia al Espíritu divino en cuanto participado al hombre (cf Lc 1,4.80; He 18,25; 19,21; Rom 1,9; 8,10.16; 1Cor 6,17; 14,14; 2Cor 12,18; Gál 6,18; Ef 2,18; 4,3.4.23; Flp 1,27; 2,1; 4,23; Col 2,5; 1Tes 5,23; 2Tim 4,22; Flm 25; Heb 4,12; 1Pe 3,4). Para estos textos remitimos a los comentarios, contentándonos aquí con observar que su ambigüedad hermenéutica es ya por sí sola señal de la típica fluidez semántica del término y de la realidad en cuestión, que "no se sabe *de dónde viene ni a dónde va*" (Jn 3,8). Sobre el fondo del judaísmo contemporáneo se puede explicar el uso de la voz en sentido demoníaco (y angélico), que aparece unas 40 veces (pero nunca en Pablo, prescindiendo del pospaulino Ef 2,2).

En todo caso, en comparación con el AT (y más aún con la literatura griega: cf H. Kleinknecht en *GLNT* X, 776-848), el NT realiza una fuerte teologización del concepto. Mejor deberemos decir una típica cristianización, ya que toda la novedad pneumatológica se funda ahora en la relación original entre el Espíritu y / Jesucristo; pues está unido a su nacimiento (1), vinculado con su vida terrena, sobre todo como objeto de enseñanza (2), constituye su dotación original de resucitado (3), es principio en el cristiano de configuración cotidiana con él (4), es constitutivo de la identidad y de la misión de su comunidad eclesial (5) y, finalmente, orienta al bautizado a la comunión escatológica con él (6).

1 EL ESPÍRITU EN EL NACIMIENTO DE JESÚS. Los textos en cuestión son sólo Lc 1,35 (el ángel a / María: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios") y Mt 1,18 ("María estaba desposada con José; pero antes que comenzasen

a vivir juntos se encontró que ella había concebido por obra del Espíritu Santo") y 1,20 (el ángel a José: "No temas tomar contigo a María, tu mujer, pues el hijo que ha concebido viene del Espíritu Santo"). Aunque de redacción tardía (último cuarto del siglo I), demuestran la preocupación de la comunidad cristiana primitiva, antes de ambiente palestinense, de relacionar la figura humana de Jesús con el *pneûma* divino no sólo a partir de su resurrección o de su bautismo [↗ *infra,* 2a], sino ya desde el primer momento de su origen terreno. En realidad, el personaje que entra directamente en contacto con el Espíritu es su madre, María, la cual, incluso dentro del contexto jurídico normal de un matrimonio israelita (ya sancionado aproximadamente un año antes de la convivencia: cf *Mišnah, Ket.* 5,2; *Talmud* bab., *Ket.* 57b), es destinada a engendrar a Jesús sin necesidad del concurso del esposo.

Sin embargo, hay que notar que la investidura pneumática de María está orientada *primo et per se* a su maternidad más que a la modalidad virginal del hecho; lo cual significa que esa investidura está destinada a subrayar lo excepcional del que ha de nacer (cf Lc 1,43, donde Isabel designa a María como "la madre de mi Señor"), según precisa explícitamente el ángel en el texto lucano: "Por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios". Y aunque sólo de Juan Bautista Lc 1,15 dice que "desde el seno de su madre será lleno de Espíritu Santo" (cf Lc 1,80: "Crecía y se fortalecía en el espíritu"), sin embargo el contexto revela una cristología que coloca a Jesús en un nivel muy superior al de su precursor (cf Lc 1,32.78; 2,11.26.34.38.49). Y en función de él se hace reiteradamente mención del Espíritu Santo, el cual mueve a los presentes a testimoniar de él (Lc 1,11: Isabel; 1,67: Zacarías; 2,25.26.27: Simeón; cf 2,36: Ana la "profetisa").

En cuanto a la concepción virginal por parte de María, el hecho no admite comparación alguna en la literatura bíblico-judía. Sólo Plutarco, a finales del siglo I d.C. refiere que, según los egipcios, "no es imposible que el espíritu de un dios *pneûma theoû* se acerque a una mujer y coloque en ella los gérmenes de una generación" (*Vida de Numa* 4, donde prosigue: "mientras que es imposible la unión y la relación carnal de un hombre con una diosa"); pero ello se afirma en un nivel puramente teórico, y, aparte del componente carnal de tal unión, se podría descubrir en ello incluso un elemento de *praeparatio evangelica* (cf Justino, *Apol.* I, 22,2.5).

Ciertamente, si ya la concepción de Jesús está marcada por una intervención inaudita del Espíritu, ello redunda de reflejo en la unicidad de destino y de dignidad personal de la misma María, a la cual saluda el ángel "llena de gracia" (Lc 1,28), apelativo que en el texto original, *kejaritoméne*, significa también "hecha objeto de la gracia" de Dios. Sobre todo es importante observar la asociación entre "Espíritu Santo" y "poder del Altísimo"; se encuentra también en otra parte de los escritos lucanos (cf Lc 1,17; 24,49; He 1,8; 10,38) y está para indicar el dinamismo del *pneûma*, que no es dado para que sea objeto de gozo infecundo, sino para estimular a una misión y fructificar en resultados concretos de vida. Los verbos paralelos que usa Lucas: "descenderá sobre ti" y "te cubrirá con su sombra", indican simplemente la pasividad del que es elegido como beneficiario del don; en particular, la segunda expresión indica la irrupción misteriosa de Dios, que toma posesión de un lugar como morada propia (cf Éx 40,34-35; 1Re 8,10s; Ez 43,5; Ap 15,8).

2. El Espíritu en la vida terrena de Jesús. Por razón de claridad distinguimos entre las noticias sobre la relación personal de Jesús con el Espíritu y cuanto ha dicho de él, haciéndolo objeto de enseñanza.

a) La relación de Jesús con el Espíritu en su vida pública se funda en el bautismo del Jordán. Los cuatro evangelistas hablan de ello (cf Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34), a pesar de las varias diferencias redaccionales (p.ej., en el léxico: Mt tiene "Espíritu de Dios"; Mc y Jn, "Espíritu"; Lc, "Espíritu Santo"). Los evangelios concuerdan en ver en aquel acontecimiento una dotación pneumática particularísima de Jesús ("descendit fons omnis Spiritus Sancti", según el apócrifo *Evangelio según los Hebreos*, citado por san Jerónimo, *Comm. in Is.* 11,2) tan masiva, que es presentada bajo la imagen corpórea de una "paloma", cuyo simbolismo, por lo demás, se discute (la única comparación posible es un comentario rabínico de Gén 1,2 presente en el *Talmud* bab., *Hag.* 15a: "Y el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie del agua como una paloma que aletea sobre sus pequeños sin tocarlos"; ahí está unida la idea de la generación y de la asistencia). Sobre todo el descendimiento del Espíritu está unido a una verdadera y propia revelación cristológica en forma de *voz* del cielo (así en los sinópticos; en Jn se combina con el testimonio del Bautista): "Tú eres mi Hijo querido, en ti me complazco" (Mc 1,11). Estas palabras expresan ante todo la condición filial de Jesús respecto a Dios con una velada referencia a Gén 22,2 (hebr., *jahid* = "único", que los LXX han traducido por *agapetós* = "querido", del cual dependen los sinópticos); pero sobre todo manifiestan su doble cualidad de mesías real (cf Sal 2,7, citado por entero en algunas variantes del texto de Lc, en el apócrifo *Evangelio de los Ebionitas* = Epifanio, *Panar.* 30,13, 7, y en Justino, *Diál.* 88,8) y profético (cf Is 42,1 = Mt 12,18: figura del siervo elegido y destinado a una misión de anuncio).

En adelante el Espíritu constituye el equipamiento característico de Jesús en el desarrollo de su misión, y Jn 1,32 dice claramente que "ha permanecido sobre él". Él le empuja al desierto para ser tentado por el diablo (cf Mt 4,1 par), y lo devuelve luego a Galilea (cf Lc 4,14). Con su virtud arroja Jesús los demonios (cf Mt 12,28; Lc 11,20; sin comparación con el judaísmo del tiempo: cf Strack-Billerbeck, IV, 527-535); y con su gozosa inspiración confiesa su propia adhesión al Padre (cf Lc 10,21). En particular en Nazaret, según el relato de Lc 4,16-20, Jesús proclama que realiza en sí la profecía de Is 61,1-2, *es decir, ser consagrado y enviado* por el "Espíritu del Señor" a llevar a los pobres la buena nueva y a librar a los oprimidos, inaugurando "el año de gracia del Señor" (cf He 10,36-38). Así, toda la actividad de Jesús está bajo el signo del Espíritu.

b) La enseñanza dada por el Jesús terreno sobre el Espíritu difiere notablemente según que se trate de los sinópticos o del cuarto evangelio. Por eso los distinguimos metodológicamente.

En los sinópticos Jesús se expresa con notable parsimonia sobre el tema. En todo caso, no se encuentra ninguna enseñanza orgánica. Aparte de la afirmación de que su comportamiento está marcado por el *pneûma* divino [/ *supra,* 2a], Jesús habla del Espíritu en cuatro momentos y según cuatro aspectos diversos. En primer lugar, tenemos el difícil pasaje de la blasfemia contra el Espíritu Santo, que no será perdonada (cf Mt 12,31-32; Mc 3,28-29; Lc 12,10; cf los comentarios). Probablemente la redacción de Mc conserva más fielmente el tenor y el sentido originario del

lóghion: si no se quiere ver ahí sólo una fortísima hipérbole para calificar la enormidad del pecado en cuestión, habrá que identificar esa blasfemia con el rechazo de aceptar en la actividad de Jesús la presencia de la intervención salvífica del Espíritu de Dios, o sea, del mismo Dios, tomado incluso por Belcebú; con ello se sustrae uno a la posibilidad misma de encontrar el perdón de Dios ofrecido en la acción de Jesús (cf E. Lövestam, que remite a Éx 8,15; 17,7; Is 63,7-10; He 7,51). En segundo lugar, la fuente Q nos transmite un *lóghion* que en la redacción lucana suena así: "Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a quienes se lo pidan?" (Lc 11,13; Mt 7,11 tiene "cosas buenas"); éste forma parte de una instrucción de Jesús sobre la oración incesante, y justamente el Espíritu Santo se convierte en cifra de lo que de mejor Dios puede conceder al que ora. En tercer lugar, los sinópticos refieren el *lóghion* sobre la asistencia concedida por el Espíritu Santo a los discípulos perseguidos y entregados a la autoridad (cf Mt 10,20: contexto del discurso misionero; Mc 3,11: contexto del discurso escatológico; Lc 12,2: contexto de exhortación a dar testimonio con valor): la perspectiva es ya pospascual, y el Espíritu aparece al mismo tiempo como iluminación interior, fuerza y sostén para confesar la fe cristiana contra todo temor. En cuarto lugar, sólo Mt 28,20 pone en labios de Jesús resucitado la consigna misionera de enseñar a todas las gentes, "bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo": la fórmula, que en contexto bautismal no tiene paralelos tan claros en el NT (cf, sin embargo, *Didajé* 7,1.3), pone al Espíritu en posición trinitaria junto al Padre y al Hijo Jesús; aunque no hay que verlo enseguida en la óptica del concilio de Nicea, dice, sin embargo, que el bautizado es colocado en radical relación *(eis tò ónoma...)* con el divino poder del *pneûma*, igual que el mismo Jesús fue históricamente marcado de manera tan original.

El cuarto evangelio nos presenta un discurso más amplio sobre el Espíritu por parte de Jesús; más aún, todas sus palabras "son espíritu y vida" (Jn 6,63; dicho de la *tôrah* en *Mek. Ex.* 15.26), es decir, connotadas por el *pneûma* vivificante, ya que a él Dios le "da el espíritu sin medida" (3,34; así C.K. Barret y R. Schnackenburg; otros entienden a Jesús como sujeto del don: así R.E. Brown y J. de la Potterie). Jesús hace del espíritu bautismal el principio del nuevo nacimiento del cristiano como regeneración de lo alto (cf 3,3-8); también el "don de Dios = agua viva" (4,10) que se hace entrever a la samaritana podría referirse al Espíritu como garantía de vida eterna (cf 4,14; en alternativa, podría aludir a la palabra reveladora de Jesús). Es cierto que "los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad" (4,23), es decir, que prestan un culto no exterior ni puramente racional, sino interiormente animado por el Espíritu e iluminado por la revelación traída por Jesús; corresponde al hecho de que "Dios es Espíritu" (4,25), no tanto en el sentido de que es inmaterial cuanto en el sentido de que es no carnal, o sea no reducible a la medida del hombre, no localizable ni disponible a sus pretensiones de dominarlo. Pero es sobre todo en los discursos de adiós, durante la última cena, donde se desarrolla el tema del Espíritu; la perspectiva es pospascual, ya que Jesús habla de él en términos de promesa. En realidad es presentado casi como sustituto de Jesús, y en todo caso relacionado con su partida. Sus nombres más característicos son "Espíritu de verdad" (14,17; 15,26; 16,13; en cuanto que

dice referencia estricta a la verdad personal que es Jesús como revelador escatológico) y "Paráclito" (14,16.17. 26; 15,26; 16,7; en cuanto *ad-vocatus*, o sea asistente, sostén: el mismo título se da a Jesús glorificado en 1Jn 2,1); para indicar su personalidad se une en 16,13 al neutro *pneûma* el pronombre masculino *ekeînos*. Sus funciones respecto a Jesús serán de testimonio (15,26s), de dependencia de su palabra (16,13s), de glorificación (16,14); respecto a los discípulos serán de íntima presencia (14,17), de anamnesis de las palabras de Jesús (14,26), de guía a toda la verdad (16,13); respecto al mundo, sus funciones serán de alteridad (14,17), de oposición a las persecuciones (15,18-25) y de convencimiento de sus errores (16,8-11).

3. El Espíritu del resucitado. Durante su vida terrena Jesús es solamente beneficiario del Espíritu (como los profetas del AT), pero no concesionario. Pero de su vientre, como se expresa figurativamente el cuarto evangelista, debían brotar ríos de agua viva (cf Jn 7,38); y estas palabras se refieren "al Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él. Pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado" (ib, 7,39). Con esto se afirma el valor absolutamente determinante de los acontecimientos pascuales (muerte y resurrección de Cristo) como cambio decisivo en la historia de la salvación. Justamente con el tema del Espíritu, la pascua marca más que nunca la línea entre dos vertientes, entre el A y NT. Ahora ha llegado el tiempo en el que realmente Jesús puede bautizar con Espíritu Santo (cf Mc 1,8 par). Pedro lo expresó bien el día de pentecostés: "Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado. Esto es lo que estáis viendo y oyendo" (He 2, 33). Pero antes de convertirse en un don otorgado por medio de Jesús, el Espíritu le interesa a él personalmente y lo califica en su nueva identidad de resucitado. Lo decía ya una antigua confesión de fe judeo-cristiana, referida por Pablo en Rom 1,3-4: "Nacido de la estirpe de David según la carne, constituido hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte". Pascua representa, pues, para él como un segundo nacimiento, cuando no ya la "carne", sino el "Espíritu Santo" se convierte en su nuevo principio constitutivo, que hace de él el "Hijo de Dios poderoso". Ahora el Espíritu de Dios se convierte en la dotación de Jesús a un nuevo nivel, que le coloca en pie de igualdad soteriológica con Dios mismo (cf Justino, *Diál.* 87). He aquí cómo se expresa Pablo en Rom 15,18-19 a propósito de su propia actividad apostólica: "Sólo me atreveré a hablar de lo que por mi medio ha realizado Cristo para la obediencia de los paganos (a la fe)... con el poder del Espíritu Santo". Justamente el *pneûma* divino se ha convertido ahora en toda su posibilidad de obrar, hasta el punto de que en algunos casos parecen identificarse (cf H. Gunkel, J. Hermann, E. Schweizer): p.ej., cf 1Cor 12,12 ("Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu") y Gál 3,27 ("Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo..."). En cambio considero fuera de discusión 2Cor 3,17 ("El Señor es el Espíritu"), puesto que aquí el término *Kýrios* tiene contextualmente significado teológico en sentido estricto y no cristológico, como se deduce de la comparación con el *Targum* J I de Éx 33,16; Núm 7,89 (cf R. Penna, 192-201). En cuanto a 1Cor 15,45 ("Adán, el primer hombre, fue creado un ser viviente; el último Adán, como espíritu vivificante"), la locución *pneûma zoo-*

poioûn (cf Lam 4,20: *rûaḥ 'appenû*) no indica una nueva dimensión impersonal en la cual se hubiera disuelto el resucitado, sino que sólo expresa la nueva función salvífica (divina, porque según la tradición bíblica sólo Dios vivifica: cf 2Re 5,7; Neh 9,6; Sal 70,20; Qo 7,12), adquirida por él en favor de los hijos de Adán, desde los cuales se mide en consecuencia ahora toda su diversidad. En todo caso son determinantes algunos pasajes paulinos (así 2Tes 2,8 y sobre todo Gál 4,6; Rom 8,9; Flp 1,19) o de impronta paulina (así He 16,7; 1Pe 1,1), donde en términos absolutamente originales se habla de "Espíritu del Hijo", o "Espíritu de Cristo" o "Espíritu de Jesús". Estas locuciones se han de considerar fuertemente elípticas y se resuelven en esta otra: "El Espíritu de Dios que está en Cristo-Hijo-Jesús, y que obra mediante él". Pues domina con mucho en el NT el lenguaje tradicional concerniente al "Espíritu de Dios" o "Espíritu Santo"; y es justamente esta *rûaḥ* divina la que ahora es compartida por el resucitado: ya no es solamente "de Dios", sino también del mesías cristiano Jesucristo. Evidentemente esto implica una dimensión cristológica interesante, puesto que si el *pneûma* es y permanece fundamentalmente divino, enseguida nos enfrentamos con la estatura misteriosa del personaje al cual se le otorga (no sólo como beneficiario, sino sobre todo como dispensador). Pero de ahí se deriva también una original dimensión pneumatológica, ya que el hecho de compartir el Espíritu entre Dios (Padre, aunque la conexión con el "Padre" es rara: Mt 10,20; Lc 11,13; Jn 14,16.26; 15,26; He 2,33; Rom 8,15; Gál 4,6; Ef 2,18) y el Hijo de Dios hace que surjan rasgos de una personalidad suya que va mucho más allá de la simple personificación de la *rûaḥ* israelita, donde se quedaba sólo en un modo de intervención del mismo Dios.

De esta manera somos conducidos al umbral del misterio trinitario, cuya percepción en el NT no se presenta ciertamente en los términos de las posteriores formulaciones de la fe cristiana. Esta fe, ya en el testimonio de los escritos canónicos, pasó por un crecimiento gradual, que podemos distinguir en tres fases. Ante todo, comprobamos que las confesiones de fe más antiguas históricamente verificables son sustancialmente binarias (= Dios y Cristo, con la asistencia del Espíritu: cf 1Cor 15,3-5; 8,6; 1Tes 1,9-10; 1Tim 2,5; Flp 2,6-11; Col 1, 12-20; Jn 1,1-18; solamente en Rom 1,3-4 y 1Tim 3,16 aparece el *pneûma*, pero entendido más como una modalidad divina que como persona). En un segundo momento se abren paso algunas formulaciones ternarias (cf Ef 1,3-14; Rom 15,16.30; 1Cor 6,11; 12,4-6; 2Cor 1,21s; Gál 4,6; Ef 4,4-6; 2Tes 2,13s; Tit 3,4-6; Heb 9,14; 1Pe 1,2; 3,18; 1Jn 4,2; Jud 20s; Ap 22,1; He 10,3; 20,28), que dan cada vez más espacio al Espíritu, cuya presencia, sin embargo, no es signo de una conciencia trinitaria refleja. Solamente en un tercer estadio se lo asocia de pleno título personal a Dios-Padre y a Cristo-Hijo (cf 2Cor 13,13; Mt 28,20; He 2,33; Jn 14,26; 15,26; 16,13-15), ofreciendo con ello materia a las precisiones trinitarias de los siglos sucesivos.

4. El Espíritu en el cristiano. Este Espíritu, así connotado en sus relaciones histórico-salvíficas con Dios y con Jesús, constituye también su punto de contacto con el hombre redimido. Es esencialmente algo "mandado" (Gál 4,6; 1Pe 1,12), "derramado" (cf He 2,17s.33; Rom 5,5; 1Cor 12,13; Tit 3,6), "dado" (cf Jn 19,30; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,17; 1Tes 4,8; 1Jn 3,24; 4,13), "otorgado" (cf Gál 3,5; Flp 1,19) y que, correspondientemente, es "recibido" (cf Jn 7,39; Rom 8,15; 1Cor 2,12; 2Cor

11,4; Gál 3,2.14) y de lo que se puede "estar lleno" (Ef 5,18). El resultado es que el *pneûma* divino ahora "habita" (Rom 8,9.11; 1Cor 3,16) o "mora" (Rom 8,11; 2Tim 1,14) en el cristiano como algo que "se tiene" (cf Rom 8,9; 1Cor 7,40; 2Cor 4,13), según un lenguaje que es exclusivamente paulino. En efecto, Pablo es el autor neotestamentario que más ha desarrollado el tema del constitutivo pneumático de la novedad antropológica. El fundamento de esta nueva antropología sobrenatural puede ser simplemente la fe (cf Gál 3,2: "¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por haber aceptado la fe que os anunciaron?", y se sobrentiende que la respuesta debe tomar en consideración sólo la segunda parte de la alternativa). Pero es habitual el enlace del don del *Pneûma* con el momento sacramental del bautismo, donde el Espíritu no sólo forma parte de una fórmula de administración (cf Mt 28,20) ni es sólo el principio causante de una nueva generación (cf Jn 3,5-8), sino que es un don concedido por Dios que entra a definir por dentro al bautizado: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5,5; cf 1Cor 6,11; 12,13; 2Cor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30; Tit 3,5-6: "mediante el bautismo regenerador y la renovación del Espíritu Santo, que derramó en abundancia sobre nosotros").

Quizá el texto más explícito sea Gál 4,6 (que tiene un paralelo en Rom 8,15): "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" De este texto deducimos algunas cosas dignas de notarse.

a) El tema en discusión es el de la filiación adoptiva (= *hyiothesía*), que expresa la nueva relación del hombre con Dios, como condición de una superación de servidumbre o de minoría de edad (cf ib, 4,1-3); ella da derecho a la herencia (cf ib, 4,7), ya sea que se la entienda como participación actual en el cumplimiento cristiano de las promesas antiguas (cf ib 3,14) o como recepción de los futuros bienes escatológicos (cf Ef 1, 13-14).

b) La nueva filiación consiste en una relación original de suma intimidad y familiaridad con Dios, evidenciada con el grito arameo "Abba"; él manifiesta que la nueva condición filial del bautizado es humanamente inalcanzable, ya que consiste en una adecuación con el mismo Jesucristo, al cual esa confianza con Dios le era connatural (cf Mc 14,36).

c) La nueva cualidad del cristiano la realiza justamente el *Pneûma*, el cual forma por eso el verdadero constitutivo de la identidad cristiana a nivel ontológico; el hecho de que se le llame "Espíritu del Hijo" subraya que la situación del bautizado está en analogía con la de Jesús; además es enviado por Dios por una decisión soberanamente libre y gratuita (o sea, no condicionada por ninguna presunción humana), y por lo tanto es expresión de la pura gracia divina (cf Sab 9,17).

d) Al decir "en nuestros corazones", el apóstol alude a la profundidad personal del hombre, que es así tocado, y por tanto transformado hasta en sus raíces más secretas; los cristianos son, pues, "templo del Espíritu" (1Cor 6,19; 3,16), y, contemplando en Cristo como en un espejo la gloria del Señor, son "transformados en su misma imagen, resultando siempre más gloriosos, bajo el influjo del Espíritu del Señor" (2Cor 3,18).

e) Lo más inaudito es que el bautizado es introducido y como inmer-

so en el mismo misterio trinitario; y ello justamente por obra del Espíritu; pues, enviado por Dios, llega a nosotros con una típica connotación cristológica para volver luego al supremo mandante en forma de grito filial (*n.b.:* en el original griego la acción de gritar tiene como sujeto no al Hijo, sino al Espíritu; y es una acción que no tiene comparación ni en el AT ni en el judaísmo intertestamentario; cf también Rom 8,26); el Padre-Espíritu-Hijo asumen así al cristiano en su comunión, como en el torbellino de sus mutuas relaciones.

Por eso la existencia cristiana entera es una vida según el Espíritu. "Pues todos los que se dejan conducir por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rom 8,14); "si vivimos por el Espíritu, dejémonos conducir por el Espíritu (Gál 5,25). Con estas afirmaciones quiere decir Pablo que el *pneûma* no es sólo algo estático, depositado en el fondo de "nuestros corazones" y destinado a permanecer allí en forma pasiva. Al contrario, es por naturaleza dinámico (por algo se le compara con el viento; cf *supra*), y su presencia es estimulante, fermentadora. El lenguaje paulino del "caminar" y "dejarse guiar" expresan justamente el aspecto activo del impacto antropológico del Espíritu, que informa de sí toda la realidad cotidiana del cristiano en sus múltiples aspectos vivenciales. El "servir a Dios en el orden nuevo del Espíritu" (Rom 7,6) se evidencia mediante el destronamiento del principio contrario, llamado "carne", que debe ser controlado constantemente; es, sin embargo, importante precisar el concepto: la "carne" no equivale platónicamente a un simple componente del hombre (el cuerpo o la sexualidad), sino que identifica semíticamente a todo el hombre (¡cuerpo y alma!) en cuanto mortal, y mejor aún en cuanto alejado de Dios y opuesto a él (cf Rom 9,8; 1Cor 1,26; 2Cor 1,12; 10,4; 11,17s; Flp 3,3-7). Las célebres páginas de Gál 5,16-25 y Rom 8,5-17 contraponen los dos principios alternativos en términos sumamente eficaces, poniendo de manifiesto los efectos contrarios del uno y del otro. En resumen, leemos en Rom 8,2: "La ley del Espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte"; de modo que sólo ella realiza concretamente la novedad cristiana. Como comentará santo Tomás de Aquino: "Et hoc modo datum est Novum Testamentum, quia consistit in infusione Spiritus Sancti" (*In Hebraeos* 8,10; cf *In Romanos* 8,2). Entre esta ley del Espíritu y del amor hay luego una relación del todo privilegiada, si no incluso una mutua identificación (cf Rom 5,5): pues la *agápe* es el primer fruto del Espíritu (cf Gál 5,22) y en ella se compendia toda la ley (cf Gál 5,14; Rom 13,8-10), que ahora para el cristiano no es ya un mandamiento externo, son un principio interior (cf Ez 36,26-27; y también santo Tomás, *In 2Cor* 3,6: "Spiritus Sanctus, dum facit in nobis caritatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum novum"). La misma libertad, que también es don del Espíritu (cf 2Cor 3,17), se orienta al servicio del amor (cf Gál 5,1.13). De modo que ahora el cristiano vive "en el Espíritu" (Rom 2,29; 8,9; 14,17; etc.) o "según el Espíritu" (Rom 8,4.5; Gál 4,29). Es para él un "sello" (cf 2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), que le marca en su nueva naturaleza y le recuerda e incluso le permite vivir en conformidad con su nuevo estado. Y es también una "unción" (1Jn 2,20.27), que hace activa y operante la escucha de la palabra de Dios.

5. El Espíritu y la /Iglesia. La efusión neotestamentaria del Espíritu no es solamente un hecho individual. Al contrario, tiene una dimensión comunitaria típica; el que

más la destaca en sus comienzos históricos es el libro de los Hechos de los Apóstoles. El relato del hecho de pentecostés (He 2,1-12) se inspira en algunos elementos veterotestamentarios judíos, como la imagen del viento [/ *supra*], el esquema subyacente en los hechos del Sinaí (cf Éx 19,1.8.16.17.18; 20,18; Dt 2,36; Flavio Josefo, *Ant.* 3,80), el tema de las lenguas (cf Filón de Alejandría, *Decal.* 44-49; *Spec. leg.* 2,188-189; *Ex. R.*, 5,9, sobre Éx 4,27; *Talmud Bab., Šab.* 88b) y en particular la cita explícita de Jl 3,1-5 en el discurso de Pedro (He 2,17-21), para decir con toda evidencia que ha llegado la efusión escatológica del *pneûma* de Dios, el cual da consistencia a una nueva comunidad (constituida con toda probabilidad no sólo por los "doce", sino también por los mencionados en 1,14-15) y que está destinado a horizontes universales (cf la lista de los pueblos en 2,9-11). La pneumatología de He es muy acentuada (unas 60 veces *pneûma* tiene valencia teológica); y es objeto de discusión si el Espíritu se entiende ahí como persona o como simple fuerza sobrenatural, como factor de orden estático o de renovación interior, como un don transitorio o permanente. Una cosa es cierta: como en el bautismo del Jordán dio comienzo a la vida pública de Jesús, así ahora pone en marcha la historia de la comunidad cristiana como comunidad misionera. Él es "la fuerza para ser testigos (de Jesús) hasta los confines de la tierra" (He 1,8); Pedro dirá efectivamente en nombre de los apóstoles: "Nosotros somos testigos de estas cosas, como lo es también el Espíritu Santo de Dios que ha dado a los que le obedecen" (5,32; cf 15,28). El mismo Espíritu llena de sí a los siete colaboradores de los apóstoles, entre ellos en particular a Esteban (cf 6,3.10; 7,55), es dado por Pedro y Juan a los samaritanos convertidos (cf 8,15-17), ilumina a Felipe (cf 8,29-39), confirma el vuelco ocurrido en Saulo (cf 9,17), aconseja a Pedro (10,19), es derramado sobre los primeros paganos (10,44-47; 11,15s) y sobre los discípulos del Bautista (19,1-6), caracteriza a las figuras de Bernabé (11,24) y del profeta Agabo (11,28), designa a los primeros misioneros (cf 13,2.4), conduce la misión de Pablo (cf 13,9; 16,6-7; 20,23; son interesantes también las variantes del cód. D en 19,1 y 20,3) y es responsable de las decisiones innovadoras tomadas en el llamado concilio de Jerusalén (15,28). Por algo el libro de los Hechos ha sido reiteradamente definido como el evangelio del Espíritu, porque en él actúa como protagonista, después de haber hecho irrupción en pentecostés como "viento impetuoso" (2,20 en la escena de la comunidad jerosolimitana. Es también evidente que el Espíritu pentecostal es el don por excelencia de Jesús resucitado (mejor, ascendido a los cielos: cf 1,9-11); y el cuarto evangelio datará la primera efusión ya la tarde misma de pascua al grupo de los discípulos (cf Jn 20,22). En todo caso, constituye la dotación de la Iglesia, la cual, si escucha lo que el Espíritu incesantemente le sugiere (cf Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), no puede permanecer inerte ni tibia, sino que se verá constantemente impulsada al testimonio. La presencia del Espíritu en la Iglesia se revela, en efecto, activa, si en ella hay siempre algo evangélico que hacer ver y escuchar (cf He 2,23).

Si los Hechos nos muestran al Espíritu en acción, las cartas de Pablo nos ofrecen una fecunda enseñanza sobre las relaciones Espíritu-Iglesia, naturalmente también basada en la experiencia concreta del apóstol (sobre todo en el ámbito de la comunidad de Corinto). Sus afirmaciones sobre la materia se reducen a poner de manifiesto dos aspectos de la cues-

ción, diversos y complementarios. En primer lugar, se dice que el Espíritu es el dato de base común a todos los bautizados, y por ello factor de unidad eclesial. Ya es sintomático el hecho de que Pablo, cuando habla de la presencia del Espíritu en el hombre, use siempre el plural "vosotros-nosotros" o el indefinido "quien-cuantos" (únicas excepciones: Rom 9,1; 1Cor 7,10; en Rom 8,2 el singular es una enálage de persona); en particular sorprende el recurso al pronombre "todos"; así, por ejemplo: "Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu" (1Cor 12,13; cf Rom 8,14). Esto significa que es inútil y dañoso erigir delimitaciones inconsistentes de clase en la Iglesia, ya que "todos" participamos del Espíritu (cf 2Cor 13,13) de manera radicalmente paritaria. La misma comunidad cristiana está en su originarse ya pneumáticamente connotada, y el apóstol la compara a una carta "redactada no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo" (2Cor 3,3). Así pues, el Espíritu está en la raíz de la identidad eclesial (cf Gál 3,3) como vínculo objetivo y a la vez exigencia de unidad por la participación de una dignidad igual de hijos adoptivos de Dios. Por eso se comprende la exhortación de la carta a los Efesios a "mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (Ef 4,3), y, aunque algunos autores antiguos hayan entendido aquí *pneûma* en el sentido humano-psicológico, es posible ver ahí el Espíritu de Dios, ya que se trata de un don poseído que es preciso conservar; y también porque según la fórmula "un solo cuerpo y un solo espíritu" (ib, 4,4), la cual recuerda el fuerte enunciado de Ef 2,22 sobre el templo santo en el Señor, "por el que también vosotros estáis integrados en el edificio, para ser mediante el Espíritu morada de Dios". Él da cohesión y vida al cuerpo eclesial.

En segundo lugar, y paradójicamente, el Espíritu es también fuente de disparidad en la Iglesia; y esto a nivel de ministerios. "Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo... A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común... Todo esto lo lleva a cabo el único y mismo Espíritu, repartiendo a cada uno sus dones como quiere" (1Cor 12,4.7.11; y en los vv. 8-10 el apóstol enumera ocho carismas diversos, reduciéndolos todos a un único origen pneumático). Sobre la comprobación de una multiplicidad de funciones ministeriales (¡no todas programadas!), Pablo hace tres consideraciones diversas.

a) El Espíritu en persona es el verdadero responsable de la pluralidad carismática (y en ib, 12,28 comprende también ésta: "los dones del gobierno" de la comunidad); por tanto, en vez de rebajar el hecho, lo ennoblece al máximo, atribuyendo al *Pneûma* una capacidad tan sumamente diversificada de intervenir en el tejido eclesial, que los hombres por sí solos no sabrían hacer con tanta fantasía (¡cf 1Tes 5,19!); este supremo principio, que obra "como quiere", es lo que habría de confesar también un extraño, "proclamando que verdaderamente Dios está en vosotros" (ib, 14,25).

b) Una vez más Pablo insiste en que la potencia carismática del Espíritu llega a "cada uno" de los bautizados (cf 1,7.11; ver también Ef 4,7); como si dijera que el cristiano, sea quien sea, demuestra su madurez también por el hecho de saber ejercer un papel en la Iglesia, asumiendo su responsabilidad de investido del Espíritu; éste no está destinado a permanecer solamente "en los corazones", sino a desplegarse en un plano comunitario público.

c) Semejante "manifestación del Espíritu", cualquiera que sea la fiso-

nomía que adquiera concretamente, se orienta "a la utilidad común"; ningún pneumático (cf 1Cor 2,10-15) puede arrogarse el hecho de lacerar el cuerpo de Cristo que es la Iglesia; al contrario, el Espíritu se da para la *oikodomé*, es decir, la construcción y el crecimiento de la comunidad (cf ib, 14,3.4.5.12.17.26); incluso en 2Cor 3,6.8 habla el apóstol de una *diakonía pneúmatos*, es decir, de un ministerio del Espíritu, que consiste en "servir el Espíritu" a la comunidad cristiana por parte del apóstol, como elemento vivificante (cf K. Prümm).

6. ESPÍRITU Y ESPERANZA. Si el *Pneûma* califica ya el hoy del cristiano y de la Iglesia, es también el factor que tiene abierta la puerta al futuro escatológico, del cual constituye al mismo tiempo una anticipación y una garantía. Hay dos conceptos paulinos que van en este sentido: *aparjé* = "primicias" (cf Rom 8,23: "Tenemos las primicias del Espíritu..., esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo; porque en la esperanza fuimos salvados") y *arrabón* = "prenda" (cf 2Cor 1,22: "Nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones el Espíritu como prenda de salvación"; ver también ib, 5,5; Ef 1,14: "Prenda de nuestra herencia"). Ambos dicen que justamente el Espíritu constituye el común denominador de la vida cristiana presente y de la futura; él representa la continuidad cualitativa entre los dos momentos. "El que nos ha hecho para este destino es Dios, y como garantía nos ha dado su Espíritu" (2Cor 5,5). Su función no se limita a una dimensión interior. El *pneûma* (igual que ya en Ez 37) impregna también la corporeidad del hombre: "Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su espíritu, que habita en vosotros" (Rom 8,11). Es como si constituyese una fuerza tal que se derrama y difunde fuera de la simple interioridad, involucrando también "vuestros cuerpos mortales" en un destino de promoción escatológica, es decir, de vida definitiva y total. En cuanto a la modalidad del fenómeno, el apóstol se expresa en términos misteriosos, pero sumamente originales: "Se siembra un cuerpo natural, y resucita un cuerpo espiritual... Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo natural" (1Cor 15,44.46). El *sôma pneumatikón*, aunque parezca una expresión contradictoria, expresa a la vez dos ideas: por una parte, en el futuro escatológico tampoco se le quita al hombre su somaticidad, y por tanto no sólo el alma, sino también el cuerpo tiene un futuro; por otra parte, experimentará una transformación tal que pasará de la miseria el esplendor (cf ib, 15,43). De esta metamorfosis es causa justamente el *Pneûma*.

BIBL.: AA.VV., *Lo Spirito del Signore*, en *Parola Spirito e Vita* 4, Dehoniane, Bolonia 1981 (julio-diciembre); ALBERT R.-WESTERMANN C., *Espíritu (rûah)* en *DTAT* II, Cristiandad, Madrid 1985, 914-1447; BAER H. von, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1926; BARRETT C.K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, SPCK, Londres 1966[2]; CASTRO S., *Experiencia religiosa del Espíritu en la Biblia*, en "Revista de Espiritualidad" 42 (1983) 7-34; CAZELLES, *L'esprit de Dieu dans l'Ancien Testament*, en AA.VV., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours 1968, 17-43; CHEVALIER M.-A., *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, P.U.F., París 1958; ID, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Beauchesne, París 1978; COPPENS J., *Le don de l'Esprit d'après le textes de Qumran et le 4.ème Évangile*, en AA.VV., *Les origines du messianisme*, en *Recherches Bibliques* 1, Desclée, Brujas 1958, 209-223; DACQUINO P., *Lo Spirito Santo e il Cristiano secondo S. Paolo*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* 1, Biblical Institute Press, Roma 1963, 119-129; DESROCHES H.C., *L'Esprit Saint, principe communautaire*

selon St. Paul, en "Vie Spirituelle" 312 (1946, nov.) 476-492; DIETZEL A., *Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodayoth zum paulinischen Gebet im Geist,* en "Theologische Zeitschrift" 13 (1957) 12-32; FERRARO G., *Lo Spirito e Cristo nel Quarto Vangelo,* Borla, Roma 1981; ID, *Lo Spirito Santo nel Quarto Vangelo,* Paideia, Brescia 1984; GUILLET J., *Il soffio di Jahvé,* en *Temi biblici,* Vita e Pensiero, Milán 1956, 289-353; ID, *Espíritu de Dios,* en LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1976, 296-304; GUNKEL H., *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1988 (1909[3]); HAYA-PRATS G., *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres,* Cerf, París 1975; HEER J., *Der Geist is es, der lebendig macht!,* en "Bibel und Kirche" 37 (1982) 139-142; HEITMANN C.-MÜHLEN H. (eds.), *La riscoperta dello Spirito,* Jaca Book, Milán 1977 (contribuciones de H.H. Schmid, W. Schmithals, H. Schlier, F. Hahn); ID, *Experiencia y teología del Espíritu Santo,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1978; HERMANN I., *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen,* Kösel, Munich 1961; ID, *Espíritu Santo,* en H. FRIES (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1979[2], 1520-29; HULL J.H.E., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles,* Lutterworth, Londres 1967; ISAACS M.E., *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament,* Heythrop College, Londres 1976; JOHNSTON, *The Spirit Paraclete in the Gospel of John,* Cambridge University Press, Cambridge 1970; KAMLAH E., *Espíritu (pneûma),* en *DTNT* II, Sígueme, Salamanca 1980, 136-145; LORENZI L. de, (ed.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8,* St. Paul's Abbey, Roma 1976; KLEINKNECHT H.-BAUMGÄRTEL F.-BIEDER W.-SJÖBERG E.-SCHWEIZER E., *pneûma,* en *GLNT* X (1975) 766-1108; KNOCH O., *Der Geist Gottes und der neue Mensch nach dem Zeugnis des Apostels Paulus,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975; KOCH R., *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments,* Herder, Viena 1950; POTTERIE I. de la y LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano,* AVE, Roma 1971[2]; LIMBECK M., *Vom Geist reden sie alle. Die Eigenart des neutestamentlichen Geistverständnisses,* en "Bibel und Kirche" 37 (1982) 118-126; LINDARS B. y SMALLEY S.S., (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in honour of Ch. F.D. Moule,* Cambridge University Press, Cambridge 1973; LÖVESTAM E., *Spiritus blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lc 12,10,* en *Scripta Minora 1966-1967* 1, C.W.K. Gleerup, Lund 1968, 1-88; LYS D., *"Rûach". Le souffle dans l'Ancien Testament,* PUF, París 1962; MARTIN F., *Pauline Trinitarian Formulas and Church Unity,* en "CBQ" 30 (1968) 199-219; MÜHLEN H., *El acontecimiento de Cristo obra del Espíritu Santo,* en *Mysterium Salutis,* Cristiandad, Madrid 1971, 529-560; PENNA R., *Lo "Spirito di Gesù",* en *Act 16,7. Analisi letteraria e teologica,* en "RBit" 20 (1972) 241-261; ID, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina,* Paideia, Brescia 1976; PFISTER W., *Das Leben im Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens,* Editions Universitaires, Friburgo de Suiza 1963; PRÜMM K., *Diakonia Pneumatos,* I-II/1-2, Herder, Roma 1960-1967; SCHÄFER P., *Die Termini "Heiliger Geist" und das Verhältnis der Targumim zueinander,* en "Vetus Testamentum" 20 (1970) 304-314; ID, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen literatur,* Kösel, Munich 1972; SCHIERZE F.J., *Revelación de la Trinidad en el NT,* en *Mysterium Salutis II,* Cristiandad, Madrid 1977[2], 87-123; SCHMIDT K.L., *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma,* en "Eranos-Jahrbuch" 13 (1945) 187-235; SCHWEIZER E., *El Espíritu Santo,* Sígueme, Salamanca 1984; SPITZ R., *La révélation progressive de l'Esprit Saint,* Les Éditions du Cèdre, París 1976; STALDER K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus,* Zurich 1962; VACCARI A., *Spiritus septiformis ex Isaia 11,2,* en "VD" 11 (1931) 129-133; VERSTEEG J.P., *Christus en de Geest,* J.H. Kok, Kampen 1971; ZEDDA S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6,* Biblical Institute Press, Roma 1952.

R. Penna

ESTER

SUMARIO: I. *El judaísmo triunfante.* II. *Las coordenadas de la obra:* 1. El fondo histórico; 2. El cuadro de la narración. III. *Medio literario y mensaje.*

I. EL JUDAÍSMO TRIUNFANTE. "Soy tan enemigo de 2Mac y de Ester, que me gustaría que no existieran, pues son demasiado judaizantes y contienen mucha malicia pagana": este juicio tan duro de Lutero (*Conversaciones de sobreme-*

sa, ed. Weimar I, 208) choca lógicamente con el entusiasmo sinagogal, que ha puesto a Est entre los cinco *Megillôt*, o sea, entre los cinco libros bíblicos más usados en la liturgia después de la *tôrah*. Y con la *tôrah*, Est es el único libro de la Biblia que tiene dos *targum*. La obra refleja altamente concentrado el orgullo nacionalista del judaísmo del siglo II a.C. y está totalmente impregnada del espíritu de venganza y de combate de algunos salmos imprecatorios (Sal 58; 94; 109; 137): "Cada mañana reduciré al silencio a todos los bandidos del país, extirparé de la ciudad del Señor a todos los criminales" (Sal 101,8). Así pues, este escrito es la reacción contra las amenazas de *pogroms* antijudíos que se perfilaban en el horizonte de ciertos ambientes de la "diáspora", pero sobre todo en Palestina, con la política helenista de los seléucidas.

Est está ausente en Qumrán quizá porque en este libro no aparece nunca el tetragrama sagrado Yhwh. Se trata de una obra muy compleja a nivel textual, histórico, literario, teológico y litúrgico, aun cuando la sucesiva relectura cristiana la simplificó considerablemente, reduciéndola a una desvirtuada alegoría mariológica. Nos han llegado sustancialmente dos Est distintas. La obra *griega* es dos terceras partes más extensa que el texto hebreo, y nos la atestiguan al menos tres diversas recensiones, de las cuales nos parece preferible la contenida en los códices A, B, S, V y en el papiro 967 Chester Beatty. La Est *hebrea* está quizá más cerca del original; es más breve, y sus relaciones con el texto griego son todavía hoy objeto de discusión entre los autores.

II. LAS COORDENADAS DE LA OBRA. Como se ha dicho a propósito de Tob y de Jdt, este escrito judío resulta bastante artificial en cuanto al marco histórico y no poco variopinto a nivel literario. Intentemos precisar a continuación estas dos dimensiones, importantes para la lectura y la comprensión de la obra.

1. EL FONDO HISTÓRICO. El ambiente histórico del relato es ficticio y nos sitúa en la época del imperio persa, dominado por Jerjes (que murió el 465 a.C.). Se trata de un intento de tipificar a través de una retroproyección la época de los Macabeos, de los Tolomeos y de los seléucidas, en la que parece vivir el autor. En efecto, una apostilla de la versión griega indica que esta versión, hecha por un tal Lisímaco, fue llevada a Egipto durante el reinado de Tolomeo (Tolomeo VIII, según algunos: 114-113 a.C.; Tolomeo XIV, según otros: 48-47 a.C.).

No obstante, advertimos también que el autor conoce bastante bien la topografía de Susa, la documentación sobre Jerjes y sobre las costumbres persas (siete eunucos, siete consejeros de Estado, el consejo de los sabios, los sellos, los edictos irrevocables, los correos, la ejecución capital por la horca, los vestidos y coronas usuales en la corte). La obra, entonces, podría haber nacido en la diáspora judía oriental y podría haberse difundido luego en la diáspora occidental.

2. EL CUADRO DE LA NARRACIÓN. A. Barucq juzgaba de este modo la calidad literaria de Est: "La acción se desarrolla con un notable sentido de la economía general. Las fases principales están hábilmente preparadas por composiciones de lugar o sabiamente retardadas mediante la intervención de episodios curiosos o agradables. La repetición, en estribillo, de un diálogo en términos invariables entre el rey y Ester (5,3.6-7; 7,2-3; 9,11-13) o la de ciertas fórmulas protocolarias (1,19; 3,9; 5,4; 7,3; 8,5; 9,13) tienen un efecto muy particu-

lar". Efectivamente, la obra mantiene una buena tensión lógica y narrativa y su efectividad dramática revela una mano firme y genial.

La narración se abre con una grandiosa *escena introductoria*, dominada por un suntuoso banquete real (cc. 1-2). Entran en escena los dos personajes: Asuero-Jerjes está en el centro, y a su lado los dos sectores del bien (Ester y Mardoqueo, o sea, el judaísmo) y del mal (Amán, de Agag, símbolo de los enemigos tradiciones de Israel, los amalecitas). Es curioso advertir que los dos personajes hebreos llevan nombres paganos: Ester es el paralelo de la diosa Ištar (más que del persa *stareh* = estrella) y Mardoqueo es nada menos que el nombre teóforo del dios Marduk. Quizá el autor, sabiendo que los desterrados hebreos de Babilonia habían recibido nombres locales de esclavitud, quiso hacer de este modo más creíble su relato ejemplar. Ya en esta escena aparece el modelo tradicional de "la inversión de la suerte" (Prov 26,27), que será fundamental en la estructura del libro: Vasti es repudiada, Ester es entronizada.

El corazón de la narración está representado en *dos actos*. El primero (3,1-5,8) enuncia el edicto real de exterminio de los judíos, que habrá de cumplirse en un día y un mes definido por las "suertes". Aparece así el término acádico *pur*, "suerte", "dado", importante para el objetivo de la narración y traducido por el mismo autor en 3,7 y 9,24 con el equivalente hebreo *gôral*. El segundo acto (5,9-9,19) se desarrolla sobre la base del esquema de la "inversión": la exaltación de Amán debería suponer la horca para Mardoqueo; en realidad, la exaltación de Mardoqueo llevó a Amán a la horca; la matanza preparada para los judíos se transforma en matanza de los impíos, sus enemigos. La obra se cierra con una escena que constituye la inclusión con la escena del exordio (9,20-10,3). Es la etiología de los *Purîm*, la fiesta popular de carnaval en Israel.

Hemos seguido sustancialmente el trazado narrativo del texto hebreo. El relato griego, más enfático y redundante, más religioso y apologético, contiene otros datos: la anticipación en sueño de los acontecimientos a Mardoqueo, los edictos de Artajerjes (no Asuero), antisemita el primero, favorable al reconocimiento de los derechos civiles para los judíos el segundo y, finalmente, dos amplias súplicas de Mardoqueo y de Ester, destinadas a interpretar teológicamente los sucesos (cf Jdt 9; Dan 9).

III. MEDIO LITERARIO Y MENSAJE. El mensaje de Est, cuya sustancia se indica ya en el motivo de la "inversión" de las suertes, tiene tantos matices como son los aspectos literarios o géneros que dirigen el relato. El volumen, incluso en una lectura superficial, revela elementos *novelísticos* y *folclóricos* (Tob). Pensamos, por ejemplo, en el tema del repudio de la favorita (Vasti) y del triunfo de la "cenicienta" huérfana (Ester), y en el fondo exótico y pintoresco, parecido al de la narración egipcia de José o a la "babilónica" de Daniel. Pensamos también en el dato del banquete fastuoso y barroco que va puntuando repetidamente el texto (1,3.5.9; 2,18; 3,15; 5,4-5.8.12; 6,14; 7,1-2.8; 8,17; 9,17-18.22). Estamos, por tanto, en presencia de una novela histórica, de una "diasporonovela", como la ha definido A. Meinhold, es decir, de una narración histórica ejemplar, nacida en el ambiente de la diáspora judía oriental. El fresco novelado de una época como la persa se usa como parábola para describir y resolver el choque entre Israel y el helenismo.

Sin embargo, en el rollo de Ester, como en el paralelo de José el egipcio, se respira también una atmósfera

sapiencial [↗ Sabiduría]. Dios está casi ausente de la escena exterior de la historia; en el centro se mueve el hombre con su habilidad y su astucia, y hasta el judío con sus recursos humanos, intelectuales y estéticos, en una especie de "sionismo" *ante litteram*. Se vislumbra, por consiguiente, una dimensión "secular" en la nueva sabiduría de Israel: esta sabiduría, a pesar de que no arrincona lo sagrado ni excluye lo sobrenatural, destaca el aspecto humano con sus capacidades personales, sus maniobras, sus éxitos, sus venganzas. S. Talmon ha definido justamente Est como "un relato sapiencial historificado".

Pero la teología clásica de Israel no está ausente del libro; más aún, se la afirma sólidamente a través del mencionado esquema de la "inversión" buenos-malos/humillación-exaltación/salvación-muerte. Tob, Jdt, Sab 11-19, el relato de José, Dan, el estrato arcaico de Job (cc. 1-2 y 42), el cántico de Ana (1Sam 2), muchas súplicas de los Salmos (Sal 6; 7; 13; 28...), muchos aforismos de los Prov (15,33; 16,18; 18,12...), las suertes de Débora y de Yael (Jue 5) y otros muchos pasajes veterotestamentarios se mueven en esta línea. También hay que entender en esta línea el castigo inmanente al pecado mismo o la represalia que se aplica al impío Amán, víctima de su propia iniquidad. En el texto griego no falta una referencia general a la categoría profética del "día de Yhwh"; de este modo, este episodio se inserta en la serie de las intervenciones salvíficas y judiciales de Dios en la historia de la salvación. Este es, por tanto, un libro *ético-teológico*.

Pero también es fundamental para comprender el significado último de este libro la relación que tiene con la fiesta hebrea de los *Purîm*. G. Gerleman, R. de Vaux y H. Cazelles han sospechado incluso que Est es un leccionario o un *midraš* o una etiología cúltica de esta festividad hebrea, de origen externo, pero interpretada bíblicamente sobre todo a la luz del Éxodo. De hecho, Gerleman ha intentado poner de relieve los paralelismos que se dan entre Est y Éx, interpretando nuestra obra casi como una actualización de la teología del éxodo. He aquí una serie de estos paralelismos: contexto histórico egipcio (Éx)-contexto histórico persa (Est); persecución faraónica (Éx)-persecución imperial (Est); decreto de exterminio egipcio (Éx)-decreto de exterminio persa (Est); pascua el 14 Nisán (Éx)-decreto el 13 Nisán (Est); corte egipcia (Éx)-corte persa (Est); príncipe Moisés (Éx)-príncipe Mardoqueo (Est); Aarón portavoz ante el faraón (Éx)-Ester portavoz ante Asuero (Est); liberación triunfal y fiesta (Éx y Est). Los *Purîm* se convierten entonces en un ulterior memorial de la liberación que Dios ofrece continuamente a su pueblo (9,24-26). Por esto mismo, así como el éxodo a través del mar Rojo acaba en cánticos y danzas (Éx 15), también hay que celebrar los *Purîm* como "días en que los judíos se deshicieron de sus enemigos y mes en que la tristeza se convirtió en alegría y el luto en regocijo. Estos dos días debían convertirse en días de banquete y alegría, haciéndose regalos unos a otros y dando donativos a los pobres" (9,22).

BIBL.: ANDERSON C.R., *The Books of Ruth and Esther*, B.H. Baker, Grand Rapids 1970; BARDTKE H., *Das Buch Esther*, Mohn, Gütersloh 1963; BARUCQ Q., *Judith-Esther*, Cerf, París 1959[2]; BELLINI F., *Ester*, en *Introduzione alla Bibbia* (ed. T. Tallarini) III, Dehoniane, Bolonia 1978, 111-134; CAVALLETTI S., *Rut-Ester*, Ed. Paoline, Roma 1983[3]; DOMMERSHAUSEN W., *Die Estherrolle, Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968; GERLEMAN G., *Esther*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1973; GORDIA R., *Studies in the Esther Narrative*, en "JBL" 95 (1976) 43-58; LEBRAM J.C.H., *Purimfest und Estherbuch*, en "Vetus Testamentum" 22 (1972) 208-222; LORETZ O.,

Novela y narración corta en Israel, en SCHREINER, J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, 387-407; MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle*, en "ZAW" 87 (1975) 306-324; 88 (1976) 72-93; MOORE C.A., *Esther*, Doubleday & Co., Nueva York 1971; MOORE C.A., *On the Origins of LXX Additions to the Book of Esther*, en "JBL" 92 (1973) 382-393; RINGGREN H., *Das Buch Esther*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1967[2]; TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, en "Vetus Testamentum" 13 (1963) 419-455; WÜRTHWEIN, *Esther*, Mohr, Tubinga 1969[2].

G. Ravasi

EUCARISTÍA

SUMARIO: I. *Las riquezas de la eucaristía*. II. *La praxis eucarística en la Iglesia primitiva:* 1. La eucaristía como "fractio panis"; 2. Un antiguo ejemplo de celebración eucarística; 3. La celebración de la eucaristía en Corinto. III. *El relato de la institución de la eucaristía:* 1. En Pablo y Lucas; 2. En Marcos y Mateo. IV. *Significado teológico de las palabras y de los gestos en la institución de la eucaristía:* 1. El cuerpo y la sangre de Cristo; 2. El simbolismo del pan y del vino; 3. La eucaristía como memorial; 4. La eucaristía como nueva alianza. V. *La doctrina eucarística en Juan:* 1. La alianza nueva y el mandamiento del amor; 2. El discurso eucarístico. VI. *Iglesia y eucaristía*.

I. LAS RIQUEZAS DE LA EUCARISTÍA. La eucaristía ha sido siempre el centro de la vida de la Iglesia, de la que constituye el "mysterium fidei" por excelencia. Según los diversos tiempos y las diferentes sensibilidades se ha acentuado un aspecto más bien que otro, puesto que en realidad en ella se entrecruzan en parte todas las verdades que hay que creer y vivir.

En estos últimos tiempos, por ejemplo, se ha intentado acentuar el aspecto eclesial y social de la eucaristía. Pensemos en el tema del congreso eucarístico internacional de Lourdes (1981): "Jesucristo, pan partido por un mundo nuevo". La Conferencia Episcopal italiana, el 22 de mayo de 1983, promulgó un documento con este título significativo: "Eucaristía, comunión y comunidad", poniendo a la eucaristía en el centro de toda la renovación eclesial, descubriendo que, si es verdad que la Iglesia hace la eucaristía, también es verdad que "es la eucaristía la que hace a la Iglesia" (H. de Lubac).

Al intentar exponer una reflexión unitaria sobre la doctrina de la eucaristía en el NT, no nos detendremos únicamente en las palabras de la institución, sino que captaremos todos los signos de su presencia, explorando sobre todo la praxis viva de la Iglesia.

II. LA PRAXIS EUCARÍSTICA EN LA IGLESIA PRIMITIVA. Pues bien, lo más interesante es que la Iglesia primitiva desde sus orígenes practicaba la eucaristía, aunque no la llamaba con este nombre. En efecto, el sustantivo *eucharistía* para designar la liturgia eucarística sólo aparece por el 110 d.C. con Ignacio de Antioquía (*Philad.* 4,1; *Smyrn.* 7,1; etcétera) y hacia el 150 con Justino (*Apol.* 1,66). En el NT las dos únicas designaciones son "fracción del pan" y "cena del Señor", probablemente para acentuar la dimensión social, que podía perderse si se reducía la eucaristía a una mera "acción de gracias", es decir, a una relación exclusiva o casi exclusiva con Dios.

1. LA EUCARISTÍA COMO "FRACTIO PANIS". En este sentido es muy importante el testimonio del libro de los Hechos. Al describir en un sumario rápido la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, Lucas la ve caracterizada por cuatro elementos: los nuevos creyentes "eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la unión fraterna, en partir

el pan y en las oraciones" (He 2,42).

Estos cuatro términos nos permiten vislumbrar con notable aproximación lo que realmente significan: "la enseñanza *(didajé)* de los apóstoles" debería significar la evangelización más profunda de los creyentes, entre los cuales se creaba de este modo una comunión fraterna *(koinōnia)* más íntima, basada sobre todo en la misma fe. Esto llevaba a poner libremente en común los mismos bienes materiales, como consecuencia natural del creer común (v. 45).

La "fracción del pan" *(klásis toû ártou)* es un gesto litúrgico que repite exactamente el que hizo Jesús en la última cena, y quiere expresar el compartir que lleva consigo este gesto, típicamente judío. Las "oraciones" que siguen debían ser, según el tipo de la *tôdah* (= alabanza) judía, celebraciones y alabanzas a Dios por sus intervenciones salvíficas, cuya cima estaba representada precisamente por lo que la eucaristía quería significar en la intención de Cristo: estas "oraciones" podían sacarse de la rica tradición del AT, o bien ser creadas *ex novo* dentro del clima de entusiasmo de los primeros creyentes.

También lo que se dice en el versículo 46 parece referirse entonces a la celebración de la eucaristía: "Todos los días acudían juntos al templo, partían el pan [*klôntes árton*] en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón". No parece que se trate en este caso de banquetes comunes, sino de auténticas celebraciones eucarísticas, hechas no ya en el templo, en donde no habrían tenido ya ningún sentido, puesto que eran como una especie de antítesis, sino en las casas privadas, con la alegría *(agallíasis)* que este encuentro de fe no podía menos de suscitar. Es el término *kláō* (partir en trozos), utilizado sólo para la eucaristía, el que obliga a esta interpretación.

2. Un antiguo ejemplo de celebración eucarística. Por lo demás, siguiendo aún con el libro de los Hechos, hay un episodio característico que confirma el uso de la celebración eucarística en las casas particulares, y además en día de domingo.

En su tercer viaje misionero, al volver a Jerusalén, Pablo se detiene siete días en Tróade: "El primer día de la semana nos reunimos para partir el pan *(klásai árton)*. Pablo, que debía marcharse al día siguiente, estuvo hablando con ellos hasta medianoche" (He 20,7), de modo que el pequeño Eutico, que estaba sentado en la ventana, se durmió, cayó del tercer piso y lo levantaron ya cadáver. Pero el apóstol le restituyó prodigiosamente la vida. Luego subió, "partió el pan *(klásas tòn árton)* y comió, estuvo hablando *(homilēsas)* hasta el alba y se marchó" (20,11).

Es evidente por todo el conjunto que se está hablando de la celebración eucarística: por dos veces aparece la expresión "partir el pan". Además, hay una referencia a la prolongada "homilía" de Pablo, que debía ser muy probablemente una ilustración del misterio eucarístico.

3. La celebración de la eucaristía en Corinto. Siguiendo aún en el terreno de la praxis eclesial, también es significativo lo que ocurría en la comunidad de Corinto, en donde Pablo había predicado por el 51-52 y donde había nacido, por iniciativa de algún generoso cristiano, una práctica bastante curiosa: antes de celebrar la eucaristía propiamente dicha, probablemente también para esperar a los retrasados, tomaban juntos una cena para favorecer la fraternidad y ayudar a los más pobres. De esta manera la eucaristía adquiría además su dimensión social; no era solamente una celebración cultual, sino que entraba en la vida intentando transformarla.

Pero el hecho es que no llegó a alcanzarse este objetivo, de lo que Pablo se queja amargamente: "Cuando os reunís en común, ya no es eso comer la cena del Señor. Porque cada cual se adelanta a comer su propia cena; y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha... ¿Qué os voy a decir? ¿He de felicitaros? En esto no os puedo felicitar" (1Cor 11,20-22).

Prescindiendo de todas las buenas intenciones que podían haber inducido a aquellos cristianos a introducir la práctica de un banquete fraternal antes de la celebración de la eucaristía, Pablo interviene para eliminar aquellos abusos que herían la caridad. Y lo hace recordando simplemente las circunstancias en que se había instituido la eucaristía y el significado que le había querido dar Jesús con sus gestos y sus palabras: "Yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado tomó pan..." (1Cor 11,23).

III. EL RELATO DE LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA. Es importante esta referencia a la "tradición" que el apóstol "transmitió" fielmente a los cristianos de Corinto (51-52 d.C.). Con ello nos remontamos a los tiempos anteriores a su predicación en Corinto; a su experiencia realizada en la comunidad de Antioquía, que practicaba ya la liturgia eucarística, y cuyo formulario parece referir san Pablo, casi idéntico al que encontramos en Lucas.

Esto nos lleva precisamente a los orígenes mismos de la liturgia eucarística, quizá al 40 d.C., es decir, a pocos años después de la muerte de Jesús, tiempo totalmente insuficiente para que se verificase aquel cambio de significado en que ha pensado H. Lietzmann, según el cual inicialmente la eucaristía habría sido la celebración de un banquete festivo en espera del próximo retorno del Hijo del hombre; al trasladarse luego al mundo helenista, bajo la influencia de la religión de los misterios se habría convertido en la evocación de la muerte sacrificial de Cristo [/ Pascua III; / Comida III].

1. EN PABLO Y LUCAS. Pero ahora que hemos empezado a hablar de la "tradición" de la celebración eucarística, evidente en Pablo, hay que decir que también en los tres sinópticos, que nos transmiten la narración de la institución de la eucaristía, el relato es de tipo cultual-etiológico, es decir, se intenta dar una fundamentación "histórica" que "motive" el rito, sin pretender con ello ofrecer todos los elementos que pudieron intervenir en aquel hecho fundador. Esto no quiere decir que el hecho haya sido inventado, sino tan sólo que es referido por la importancia "fundante" que tiene, sin perderse en todos los detalles que hayan podido acompañarlo.

Es lo que escribe X. Léon-Dufour después de un atento examen crítico, especialmente del texto de Marcos. "Es obligado concluir que el relato no pretende directamente referir un episodio biográfico, sino proclamar una acción fundante. En su culto, los cristianos se han referido siempre a la cena y al acto de Jesús, cuyo alcance teológico han procurado manifestar. ¿Quiere decir esto que el relato es un producto de la práctica eucarística y que en sí mismo no tiene valor histórico? Tal deducción sería excesiva" *(La fracción del pan,* 116).

Y el autor lo demuestra con muchas pruebas: semitismos —como "partir el pan", "bendecir", etc.— que habrían sonado mal a los oídos griegos; Jesús hace circular una sola copa de vino, en contra del uso común entre los judíos de aquel tiempo de utilizar varias copas, etc.

La tradición que se deriva de Pablo puede definirse como tradición "an-

tioquena", precisamente porque proviene de dicha Iglesia; a ella se refiere también Lucas, que tiene muchos puntos de contacto con Pablo, como se ve fácilmente por la confrontación de ambos textos (1Cor 11,23-26; Lc 22,19-20).

Sin entrar en detalles exegéticos, nos gustaría solamente llamar la atención sobre algunos elementos comunes, que caracterizan a la tradición antioquena: 1) el añadido de la invitación a repetir lo que hizo Jesús: "Haced esto en memoria mía", que en Lucas sólo se dice para el pan y en Pablo también para el cáliz; 2) "in recto" se quiere afirmar que la copa constituye y representa la alianza, que se presenta aquí como "nueva", naturalmente siempre por medio de la sangre; el acento recae en la alianza, como resultado del don de amor de Cristo; 3) tanto Lucas como Pablo subrayan la separación entre la consagración del pan y la del vino ("después de cenar"), que reconstruye mejor el fondo histórico, a diferencia de Marcos y de Mateo, que han liturgizado más el relato eliminando toda separación entre los dos gestos; 4) a propósito del cuerpo se dice claramente que se "entrega" a la muerte "por vosotros", casi dialogando con los presentes; 5) en lo que se refiere a la sangre, Lucas dice expresamente que "es derramada por vosotros", esto es, dada en ofrenda sacrificial. Pablo no refiere estas palabras, pero añade un comentario que expresa este mismo concepto: "Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Cor 11,26).

2. En Marcos y Mateo. Para tener el cuadro completo del relato de la institución de la eucaristía, no podemos olvidar los textos de Marcos y de Mateo, que podemos calificar de tradición "marciana", ya que tendría su prototipo en el segundo evangelista; otros la llaman también "jerosolimitana", porque recogería la liturgia de aquellas Iglesias (p.ej., J. Jeremias, que durante mucho tiempo consideró la de Marcos como la tradición más antigua, sobre todo por el mayor número de semitismos que contiene).

Entre las diferencias más destacadas está lo que se dice del cáliz, que es identificado más directamente con la sangre de Cristo, que fundamenta la alianza: "Ésta *es* mi sangre, la sangre de la alianza". Se dice además que la sangre "será derramada por la multitud" *(perì pollôn),* lo cual remite casi automáticamente al cuarto poema del siervo de Yhwh: "Él, que llevaba los pecados de muchos e intercedía por los malhechores" (Is 53,12). Además, san Mateo, por su propia cuenta, añade el comentario teológico: "para remisión de los pecados", que mira a poner de relieve la libre entrega de Jesús a la muerte.

IV. Significado teológico de las palabras y de los gestos en la institución de la eucaristía. En este punto conviene que intentemos una profundización teológica del sentido de las palabras y de los gestos que realizó Jesús durante la que fue su última cena y que él ordena repetir en recuerdo suyo.

Es evidente que él realiza unos gestos verdaderos, pero simbólicos, de los que los apóstoles en aquellos momentos no debieron comprender casi nada: algo *análogo* a los gestos de los antiguos profetas, que no significaban solamente, sino que realizaban lo que significaban. Como cuando Ezequiel tuvo que afeitarse la cabeza y dejar que el viento se llevara sus cabellos, y Dios le dice: "Dirás a la casa de Israel: Esto dice el Señor Dios: Ésta es la ciudad de Jerusalén..." (Ez 5,5). Se trata del anuncio de la dispersión en el destierro, que

hay una referencia a la alianza pactada con Dios en el Sinaí con la aspersión de la sangre de las víctimas sobre el pueblo y sobre el altar, símbolo de Dios, como queriendo expresar la comunión de Dios con su pueblo, que se compromete por su parte a observar todas las "palabras" de la alianza: "Moisés tomó la sangre y la derramó sobre el pueblo diciendo: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (Éx 24,8).

A la luz de esto está claro que el rito eucarístico, precisamente por la evocación de la "sangre derramada", no puede menos de asumir un valor sacrificial, que vale por la medida de amor expresado en el ofrecimiento libre de Cristo hasta la muerte, y no por la materialidad del hecho en sí mismo.

Por otra parte, la alianza nueva de la que hablan Pablo y Lucas remite ciertamente a los textos de Jeremías 31,31-34: "Vienen días —dice el Señor— en que yo haré con la casa de Israel y la casa de Judá una *alianza nueva...*" Aquella fidelidad que reclamaba la alianza y que Israel nunca supo dar y mantener se cumple ahora con el gesto de Cristo, que expresa su fidelidad total a Dios hasta la muerte y la exige de todos aquellos que se adhieren a él repitiendo el gesto litúrgico: es el Espíritu, en cuanto don del resucitado, el que desde dentro nos dará la fuerza de actuar las exigencias de la nueva alianza, que requiere también un amor nuevo.

De este modo la eucaristía se convierte realmente en el núcleo central de la vida cristiana, en donde la fe alimenta la vida y la vida ahonda y estimula la fe. Y todo ello no de forma aislada, sino bajo el signo de la alianza comunitaria.

V. LA DOCTRINA EUCARÍSTICA EN JUAN. En este punto podemos también preguntarnos por qué Juan no nos ha transmitido el relato de la institución eucarística.

1. LA ALIANZA NUEVA Y EL MANDAMIENTO DEL AMOR. Juan nos ofrece algo equivalente cuando, al comienzo de la historia de la pasión, describe el lavatorio de los pies y nos refiere la conclusión que Jesús deduce de él: "Yo os he dado ejemplo, para que hagáis vosotros lo mismo que he hecho yo" (Jn 13,15). Sigue luego con insistencia el recuerdo del mandamiento del amor: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que como yo os he amado, así también os améis unos a otros. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros" (Jn 13,34-35).

La alianza nueva exige un mandamiento nuevo, el del amor, que está contenido y expresado en su forma más alta precisamente en lo que quiere ser y significar la eucaristía; se da una correspondencia evidente de contenidos teológicos entre el texto de Juan y los ya examinados de los sinópticos.

X. Léon-Dufour distingue una doble tradición del acontecimiento eucarístico: una cultual, que es la que hemos examinado hasta ahora, y la que él llama "testamentaria", que sería típica de Juan y tendría ciertos residuos en los sinópticos en donde se habla de beber el "vino nuevo" en el reino del Padre (cf Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,14-18). La tradición testamentaria transmitiría ante todo los últimos deseos de un moribundo, para poder asegurarse una presencia en medio de su comunidad; en cierto sentido completa la tradición cultual y le da un significado, impidiendo su formalización.

Personalmente encontramos esta intuición muy estimulante, ya que, sobre todo, nos permite resolver una objeción que algunos han planteado:

"El hecho de que Juan sustituye totalmente la tradición cultual por la testamentaria, ¿significa que ha querido impugnar la práctica sacramental de su tiempo? No sin exageración algunos críticos mantienen tal opinión. Pero Juan no impugna, sino que complementa. Lleva a término la tradición sinóptica, no en el sentido de que conozca textualmente sus distintas versiones, sino en el de que profundiza y condensa su testimonio. Esto vale tanto para las palabras de Jesús (todo se centra en la fe en su persona) como para sus acciones (la mayoría de los milagros narrados simbolizan la vida cristiana: caminar, ver, vivir)" *(o.c.,* 315).

2. EL DISCURSO EUCARÍSTICO. Que Juan no pone en entredicho la tradición cultual nos parece que se deduce también del llamado "discurso eucarístico", recogido en 6,26-65, después del milagro de la multiplicación de los panes.

Sin entrar en la multiplicidad de los problemas de carácter tanto crítico como exegético que presenta el texto, digamos enseguida que para nosotros el texto es unitario, y por tanto fundamentalmente eucarístico, aun cuando en la primera parte (6,26-47) se hable sobre todo de la "fe", también en forma de "comida", como presupuesto para acceder al misterio eucarístico. Éste se explicita más bien al final: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo... Os aseguro que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí..." (6,51-58).

De este texto tan rico nos gustaría destacar al menos tres ideas:

a) La primera es que Juan no utiliza la expresión "cuerpo", sino "carne" *(sárx),* que es el término técnico empleado por él para describir la encarnación: "Y el Verbo se hizo *carne"* (1,14). Como ya hemos recordado, *sárx* sirve para designar al hombre en cuanto frágil, tomado en la totalidad de su ser; efectivamente, en el último versículo que hemos citado Jesús dice: "El que *me* come vivirá por mí" (v. 57). Por eso los dos elementos ("carne" y "sangre") no quieren expresar dos partes de Jesús, sino su "persona" en cuanto entregada a la muerte: "Y el pan que yo daré es *mi carne por la vida del mundo"* (v. 51). Hay aquí una clara referencia al relato sinóptico ("cuerpo dado por vosotros..., sangre derramada por vosotros...").

b) La segunda cosa es que Jesús se presenta aquí, más que en los sinópticos, como dador de vida. Yo diría que el hecho de su muerte, que está también presente sin duda alguna, queda superado por la afirmación de la "vida" que él distribuye a quienes comen y beben de él. La eucaristía en Juan es un hecho más festivo: ¡la resurrección domina ya el cuadro!

c) En este trasfondo de pensamiento la eucaristía se muestra más ligada a la vida: "El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él" (v. 56). Introduce una mayor intimidad con Cristo; realiza de verdad el sentido de alianza nueva, de la que hablábamos antes. Dejando un poco de lado el aspecto cultual, Juan hace destacar más la repercusión que la eucaristía tiene en la vida.

Esta repercusión se percibe igualmente en la confrontación que Jesús, estimulado por los mismos judíos,

que contraponen a la multiplicación de los panes el antiguo milagro del maná (6,31-32; cf Éx 16), hace con el propio maná: "Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Éste es el pan que baja del cielo; el que come de él no muere" (6,49-50). Jesús admite el paralelismo "simbolizante" entre el maná y la eucaristía; *pero esta última, respecto* a aquél, tiene la ventaja de dar una vida que no acaba. Y esto porque "el pan que baja del cielo" es Cristo mismo en la totalidad de su misterio. Solamente la fe permite tener acceso a él y alimentarse de él, asimilando su fuerza vital: "El que coma de este pan vivirá eternamente" (6,51).

Además, no hay que olvidar que el maná era el alimento milagroso para todo el pueblo de Israel; del mismo modo, la eucaristía va destinada no tanto a los individuos cuanto a la comunidad de los creyentes. Pero cada uno participa personalmente de la comida que está preparada para todos.

VI. IGLESIA Y EUCARISTÍA. Hay además otro texto, de san Pablo, que invita a insertar más en la vida la celebración eucaristíca, haciendo de ella un elemento de cohesión eclesial, tal como es en su naturaleza de signo y de don de alianza. Es cuando Pablo, hablando de las carnes inmoladas a los ídolos ("idolotitos"), prohíbe a los cristianos de Corinto que participen de la comida de esas carnes con ocasión de los banquetes paganos; en ese caso se daría una verdadera "communicatio in sacris" con los paganos, con el consiguiente alejamiento de la comunidad eclesial, desmintiendo en la práctica el sentido mismo de la eucaristía: "Os hablo como a personas inteligentes: juzgad lo que os digo. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,15-17).

Aquí hay dos cosas muy importantes que subrayar. Ante todo, el hecho de que la participación en la celebración eucarística pone en comunión *(koinōnía)* con la sangre y *con el cuerpo del Señor, es decir, con* su persona, que vive ahora en la gloria del Padre: el genitivo que aquí se emplea ("comunión del cuerpo"), y que es exclusivo del NT, señala no tanto un contacto como una compenetración: realmente el creyente que come y bebe del cuerpo y de la sangre del Señor forma una sola cosa con su Señor, reviviendo lógicamente sus sentimientos y sus disposiciones.

Pero hay además una segunda cosa que se deriva del texto, y es la relación de la eucaristía con la Iglesia en cuanto "cuerpo": "Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (v. 17). Obsérvese la insistencia del Pablo en decir "pan"; esto es muy importante, porque el pan sigue siendo tal, pero con una relación nueva con la presencia efectiva de Cristo en la eucaristía. Más importante todavía es la afirmación de que "formamos un solo cuerpo" porque "participamos del mismo pan". A nuestro juicio hay aquí una referencia explícita a la /Iglesia como "cuerpo" articulado, compuesto de diversos miembros y funciones ministeriales y carismáticas, de las que se hablará en el capítulo 12. Por tanto, es la única eucaristía la que hace a la Iglesia como asamblea de los creyentes, reproponiéndoles en el rito sacramental toda la realidad salvífica que se nos ha ofrecido en Cristo, muerto y resucitado por nosotros.

Para intentar explicar cómo sucede esto, quizá podamos recurrir a la idea de "personalidad corporativa",

que es tan familiar a Pablo, como se deduce del capítulo 5 de la carta a los Romanos, donde habla de los dos Adanes: "Según esta perspectiva, Pablo dice que el cuerpo de Jesús resucitado nos incorpora, de manera que todos estamos unidos a él y dependemos de él por un vínculo constitutivo y permanente. Es, una vez más, la idea de *koinōnía* en sentido fuerte, pero vista ahora en su efecto para todos los creyentes. El cuerpo eclesial de Cristo que se ha constituido por el bautismo continúa modelándose y recibiendo la vida a través de la comida eucarística, y ello de un modo privilegiado" (X. Léon-Dufour, *o.c.*, 272).

BIBL.: AA.VV., *La Cena del Signore*, en "Parola, Spirito e Vita" 7 (1979); BENOIT P., *I racconti dell'istituzione eucaristica e il loro valore*, en *Esegesi e teologia*, II, Ed. Paoline, Roma 1965, 163-204; BOISMARD M.E., *L'Eucharistie selon St. Paul*, en "Lumière et Vie" 31 (1957) 93-106; CAZELLES H., *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'A. Testament*, en "La Maison Dieu" 123 (1975) 7-28; COPPENS J., *L'Eucharistie néotestamentaire*, en *Exégèse et Théologie* II, Gembloux, París 1968, 262-281; DE LUBAC H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'église au Moyen-Âge*, París 1944; DESCAMPS A., *Les origins de l'Eucharistie*, en *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux, París 1970, 57-125; DUPONT J., *"Ceci est mon corps. Ceci est mon sang"*, en "NRT" 80 (1958) 1025-1041; DURRWELL F.X., *La Eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca 1982; Equipo "F.T. Toulousse", *La eucaristía en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1982; GALBIATI E., *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1980²; GIRAUDO G., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (Analecta Biblica 92), Roma 1981; JEREMIAS J., *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980; LÉON-DUFOUR X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; MANARANCHE A., *Ceci est mon corps*, París 1975; PATSCH H., *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; SCHÜRMANN H., *Der Paschamahlbericht: Lk 22...*, 3 vols., Münster 1953, 1955, 1956; THURIAN M., *La eucaristía. Memorial del Señor*, Sígueme, Salamanca 1967.

S. Cipriani

EVANGELIO

I. EL EVANGELIO ANTES DE LOS EVANGELIOS. El término "evangelio" en las lenguas modernas en general es la transcripción literal del original griego *euanghélion*, adjetivo sustantivado, que significa "buena nueva" o "alegre mensaje". Consta de *eu*, "bien-bueno", y de *ánghelos*, "mensajero-anuncio", o del verbo *anghéllein*, "anunciar". Con el plural "evangelios" en el uso común se designan los cuatro libros del canon cristiano, atribuidos respectivamente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En cambio, con el término "evangelio" se indica el mensaje religioso y espiritual en general, propuesto en la predicación cristiana, ya sea dentro de las comunidades, ya en la actividad misionera. El uso del término "evangelios" en plural para indicar los libros se remonta al siglo II d.C. (Justino, *Apología* I, 56,3); Ireneo de Lyon emplea la palabra aun en el doble sentido de predicación oral y de texto escrito *(Adv. Haer.* III, 1,1.8; cf II, 11,7).

En una época como la actual, en la cual en el ámbito de las viejas Iglesias europeas se ha vuelto a hablar de "evangelizar" y de "evangelización" en relación con el fenómeno de progresiva indiferencia o abandono de la práctica religiosa cristia-

na, es oportuno encontrar las matrices históricas del evangelio. El punto de partida y el único camino que se puede recorrer lo ofrecen los cuatro libros llamados / evangelios y los otros textos recogidos en el canon cristiano, donde se habla muchas veces de "evangelio" y "evangelizar". La investigación se ve estimulada, además de por el renovado interés hacia todo lo que está en el origen como acontecimiento fundante y normativo, por el deseo legítimo de redescubrir las resonancias genuinas del mensaje o anuncio de Jesús, llamado por los autores cristianos "evangelio". Mas aquí se plantean algunos interrogantes suscitados por la investigación moderna. ¿Hasta qué punto / Jesús está en el origen del evangelio? ¿Qué relación existe entre su actividad y mensaje y los actuales evangelios o escritos cristianos? ¿Cuál es el ambiente cultural y religioso que sirve de fondo a la génesis del evangelio y a la redacción de los evangelios? Estos interrogantes son legítimos también por el simple hecho de que los actuales evangelios, como los otros textos del NT, están escritos en griego y el mismo término *euanghélion* es una palabra griega. ¿Qué relación hay, pues, entre Jesús y el evangelio?

1. EVANGELIO Y EVANGELIZAR. El primer modo de acercarse a una experiencia humana, en este caso religiosa y espiritual, es el conocimiento de las palabras en las cuales ha sido formulada y consignada. Si es verdad que el término *euanghélion* es griego, sin embargo en ningún escrito griego del siglo I aparece con más frecuencia que en los escritos cristianos del NT. De esta comprobación arranca el estudio del evangelio también en una perspectiva de teología bíblica.

a) *La terminología del "evangelio" en el NT.* El sustantivo *euanghélion* aparece en total en los textos del NT 76 veces. Pero, aparte del hecho cuantitativo, es más interesante considerar el espectro de la distribución de esta terminología en los varios escritos. Sorprende inmediatamente, en un examen del léxico, la preponderancia paulina, con unos 60 empleos, de los cuales casi 50, 49 para ser exactos, en las cartas atribuidas unánimemente a Pablo, mientras que este vocablo está del todo ausente de la carta a los Hebreos.

Inmediatamente después viene el evangelio de / Marcos, donde el término *euanghélion* aparece siete veces (ocho si se toma en consideración también Mc 16,15, que forma parte del final canónico, pero no marcano). En general, se encuentra en forma absoluta: *tò euanghélion,* seis veces, o bien está determinado por el genitivo "evangelio de Dios" (Mc 1,14); "evangelio de Jesucristo (Hijo de Dios)" (Mc 1,1). El evangelio es objeto del verbo "anunciar", gr. *kerýssein,* en la forma activa o pasiva (Mc 1,14; 13,10; 14,9; 16,15).

Esta asociación del vocablo "evangelio" con el verbo "anunciar" se acentúa en / Mateo. Las cuatro veces que aparece, *euanghélion* es siempre objeto del verbo *kerýssein* y está especificado por el genitivo "evangelio del reino" o bien precisado como "este evangelio" (Mt 26,13).

Examinando el vocabulario evangélico del NT llama la atención el hecho de que el término *euanghélion* esté del todo ausente en el evangelista / Lucas y en / Juan. Pero mientras que en Lucas esa ausencia se ve compensada por su doble empleo en los / Hechos (15,7 y 20,24) y por el recurso masivo del verbo *evangelizar,* en la tradición juanista, excluido el Apocalipsis, está ausente esta terminología. Pero es cierto que los escritos juanistas reflejan bajo este aspecto la situación de los otros textos

apostólicos: *euanghélion* se encuentra sólo en 1Pe 4,17.

Antes de sacar ninguna conclusión, es oportuno completar el cuadro de la terminología con el examen del verbo de la misma cepa semántica en la forma media *euanghelízesthai* y en la menos frecuente *euanghelízein* (Ap 10,7; 14,6). En un primer sondeo de los textos del NT se comprueba la neta preferencia dada al verbo *euanghelízesthai* en la obra de Lucas, en el evangelio y en los Hechos de los Apóstoles: 35 veces de un total de 53 en el NT; le sigue el epistolario paulino, con 22 empleos totales, de los cuales 18 en las cartas auténticas. Contrasta con este dato la falta absoluta del verbo mencionado en el evangelio de Marcos, y el único empleo de Mt 11,5, en común con la tradición lucana (Lc 7,22). En los otros escritos del NT es irrelevante el uso de este verbo en comparación con su presencia masiva en la tradición de Lucas y de Pablo, pues fuera de la primera carta de Pedro, donde se encuentra tres veces, no aparece en ningún otro texto.

El cuadro de conjunto del vocabulario evangélico no cambia si se toma en consideración el sustantivo *euanghelistés,* que se emplea sólo en tres textos, para hablar de la función reconocida y estable de algunos misioneros cristianos, como Felipe, en He 21,8, o de los responsables y animadores de las comunidades locales (Ef 4,11; 2Tim 4,5).

Esta investigación sobre la terminología evangélica se puede completar teniendo en cuenta los verbos y sustantivos asociados más o menos directamente con *euanghélion* y con el verbo *euanghelízesthai:* el verbo *kerýssein,* anunciar; *an/kat-anghéllein,* proclamar; *laleîn (tòn lógon),* hablar; *didáskein,* enseñar, con los respectivos sustantivos *didajé,* enseñanza, y *didaskalía,* doctrina; *paradidómai,* transmitir; *homologheîn,* confesar; *martyreîn,* testimoniar.

El verbo *kerýssein* aparece en total 60 veces en el NT. En el evangelio de Mateo, en los cuatro casos en que aparece, tiene como objeto *euanghélion* (del reino) o *este evangelio.* Más frecuente aún es el uso en Marcos, 14 veces; pero sólo en cuatro casos, comprendido Mc 16,15, con contenido evangélico explícito. La obra lucana, evangelio y Hechos, se distingue por la preferencia dada a este vocabulario del anuncio —17 veces en total—, como ocurre en las cartas auténticas de Pablo: 15 veces de 18 en todo el *corpus* paulino. El objeto del anuncio, cuando se indica, es la mayoría de las veces *el Cristo* (Jesucristo), tres veces en Hechos y cinco veces en Pablo. Pero no faltan ejemplos en los cuales se hace referencia explícita al *evangelio* (Gál 2,2; 1Tes 2,9). El sustantivo *kérigma,* ocho veces en los textos del NT, es en las cartas de Pablo casi un término técnico para indicar el anuncio cristológico o la predicación misionera fundamental (Rom 16,25; 1Cor 1,21; 2,4; 15,14).

Algunos compuestos de *anghéllein* —que aparece sólo dos veces en Juan— se emplean en los contextos de la predicación misionera o del evangelio: *ananghéllein,* 15 veces en total; cf 1Pe 1,12; o bien en los contextos de la predicación o instrucción eclesial (He 20,20.27); *katanghéllein,* que aparece 18 veces en el NT, se emplea en los contextos misioneros (He 4,2; 13,5; 15,36; 17,3.13.23; 1Cor 2,1). El contenido de esta proclamación es la "palabra de Dios", el "evangelio" (1Cor 9,14); "Cristo" (Flp 1,17.18).

También el verbo *laleîn,* que aparece con frecuencia junto con *léghein,* en el sentido genérico de "hablar-decir" *(laleîn* es típico de los contextos de la comunicación carismática bajo el impulso del Espíritu), se emplea en algunos casos para designar el dis-

curso misionero de anuncio o la proclamación pública. Con este significado aparece a menudo *laleîn* en los Hechos de los Apóstoles en forma absoluta o con el objeto especificado: "decir la palabra del Señor o de Dios" (He 4,31; 8,25; 11,19; 13,46; 16,6.32). También en el estilo de las cartas de Pablo se encuentra este recurso a *laleîn* para designar el discurso misionero cristiano: "decir la palabra de Dios" (Flp 1,14) o "el evangelio de Dios" (1Tes 2,2).

Lo mismo vale para *didáskein*, muy frecuente en los evangelios para indicar la enseñanza de Jesús, que es empleado por el autor de Hechos en combinación con *evangelizar* para describir la actividad misionera y de enseñanza pública y privada de los apóstoles y de los demás misioneros cristianos (He 5,21.25.42; 15,35; 18,11; 20,20; 28,31; cf 1Cor 4,17). Análogamente, el sustantivo *didajé* se emplea no sólo en relación con la enseñanza o catequesis intraeclesial (He 2,42; Rom 6,17), sino también en algunos casos para designar la predicación o proclamación exterior en los contextos misioneros, poniendo en estos casos el acento en el contenido del mensaje (He 5,28; 13,22: "la doctrina del Señor"). En cambio, el término *didaskalía* es casi técnico para hablar de la actividad de enseñanza autorizada y reconocida, asociado a la lectura litúrgica de la palabra de Dios y a la exhortación (1Tim 4,13.16; 5,17). En efecto, en las cartas pastorales la *didaskalía*, con el calificativo de *sana* o *buena*, designa el mensaje cristiano tradicional y ortodoxo en contraposición a las desviaciones doctrinales de los disidentes (1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 3,10; Tit 1,9; 2,1). Este aspecto autorizado y tradicional del mensaje cristiano proclamado como evangelio se indica en las cartas paulinas recurriendo al verbo *paradidómai*, ya solo, ya junto con *paralambánein*, "transmitir..., recibir" (Rom 6,17; 1Cor 11, 2.23; 15,3).

El anuncio evangélico da origen a una comunidad creyente, en la que sigue resonando en forma de profesión de fe, expresada por el verbo *homologheîn* (Rom 10,9.10; 1Jn 2, 23; 4,15). El mismo verbo es utilizado en la tradición sinóptica en el contexto de la profesión pública de fe en Jesús (Mc 10,32 par; cf Jn 9,22).

En la tradición juanista el vocabulario "evangélico" es sustituido por el de "testimonio", *martyreîn*, en total 75 veces en el NT, de ellas 33 en el cuarto evangelio, 10 en las cartas y cuatro en el Apocalipsis. El sustantivo *martyría*, 37 veces en el NT, se concentra en los escritos de la escuela juanista: 13 veces en el evangelio, 10 en las cartas y nueve en el Apocalipsis. El sentido específico de *testimoniar* y *testimonio* en el contexto del proceso o del debate público asume en algunos contextos juanistas el significado de *atestación* pública y autorizada de la palabra de Dios revelada en Jesucristo (Jn 19,35; 21,24; 1Jn 1,2; 4,14; Ap 1,2; 22,16). En el Apocalipsis de Juan la *martyría* va asociada a la *palabra*, gr. *lógos*, de Jesucristo, del cual los creyentes dan testimonio incluso a costa de su vida (Ap 1,9; 12,11.17; 20,4). Esta terminología no es del todo desconocida para Pablo, que recurre a ella para indicar el anuncio autorizado del *kérygma* cristiano (1Cor 15,15), ni para el autor de los Hechos de los Apóstoles, que la emplea en el mismo sentido (cf He 14,3; 23,11). Dentro de la comunidad creyente el proceso de evangelización se prolonga y se consolida bien por medio de la enseñanza, *didajé* y *didaskalía* (cf Gál 6,6: *katejeîn*), bien a través de la obra de exhortación, apoyo, sostén y animación que caracteriza al compromiso pastoral de los misioneros fundadores, a saber: Pablo y sus colaboradores itinerantes o residentes. Para

indicar este proceso de resonancia y de refuerzo del evangelio se recurre a una gama amplia de términos, entre los cuales destacan *parakaleîn,* 108 veces en el NT, y *paráklesis,* 29 veces, siguiéndoles *noutheteîn,* ocho veces, y *paramytheîn,* cuatro veces.

Esta variedad y amplitud de vocabulario que se desarrolla en torno al evangelio permite intuir la densidad y el dinamismo de la experiencia espiritual que el anuncio cristiano pone en movimiento. Una rápida comparación con el ambiente del que los autores cristianos tomaron su lenguaje evangélico puede permitir captar lo específico y original de la experiencia religiosa encerrada en la palabra *evangelio.*

b) *"Euanghélion" en el ambiente greco-helenístico.* El término griego *euanghélion* es conocido ya por los autores clásicos (Homero) y aparece también en los documentos más cercanos a los escritos del NT. Su significado fundamental es el de *buena nueva* o *alegre mensaje,* preferentemente de carácter público —victoria militar o deportiva—, pero también privado, como el éxito o la curación. Por asociación con la experiencia gozosa comunicada o proclamada como *euanghélion,* el término indica antes de nada la recompensa —por lo general en la forma plural *euanghélia*— al portador de la alegre nueva, o bien los sacrificios ofrecidos a los dioses como agradecimiento o propiciación por recibir el beneficio recién anunciado. La expresión griega *euanghélia thýein* o *epághein* se vuelve estereotipada para indicar las fiestas y celebraciones con ocasión de una alegre noticia.

En los textos de la época helenística, con *euanghélion* y *euanghélia* se indica la misma buena nueva. Este uso se encuentra en los historiadores griegos, en particular Plutarco, contemporáneo de la redacción de los evangelios cristianos, 42-120 d.C., donde los términos *euanghélion/ euanghélia* aparecen frecuentemente para designar el anuncio de una victoria o éxito militar (Plutarco, *Pompeyo* 41,4; *Foción* 23,6). El mismo significado se encuentra en el historiador judío Flavio Josefo, el cual escribe en griego *(Bell.* IV, 10,6, § 618; 11,5, § 656).

También un oráculo en el que se anuncian alegres acontecimientos, cualquiera que sea la forma como se haya obtenido, es llamado *euanghélion,* y da pie al ofrecimiento de sacrificios (Plutarco, *Sartorio* 11,7-8; cf Flavio Josefo, *Bell.* III, 10,6, § 503). Se cuenta en la vida de Apolonio de Tiana que este sabio taumaturgo tuvo una visión en Éfeso, en la cual anunció la muerte de Domiciano; entonces invita a la multitud a esperar la confirmación del *euanghélion* de los mensajeros antes de ofrecer a los dioses los sacrificios por la buena noticia (muerte del tirano; Filóstrato, *Vit. Ap.* VIII, 26-27). De esta área profana, pero ya relacionada con las divinidades, a las cuales se atribuye el suceso y la fortuna, el término *euanghélion* pasa a designar los acontecimientos relacionados con el culto imperial. La fortuna, salvación y paz de una ciudad o de la *ecumene* son relacionadas con los acontecimientos que marcan la carrera del emperador: nacimiento, ingreso en la mayoría de edad, aclamación y subida al trono. A este respecto es bien conocida la inscripción del año 9 a.C. (encontrada en Priene, Asia Menor), en la cual se refiere la institución para todas las ciudades de la provincia de Asia del año nuevo, que se hace coincidir con el día del nacimiento de Augusto, 23 de septiembre. El día del nacimiento del divinísimo César se puede considerar como el principio de la vida y de la existencia, porque la divina providencia ha concedido el don de un

salvador, portador de paz; "por eso el día natalicio del dios fue para el mundo el principio de las buenas noticias [gr. *euanghélion*] a él ligadas" *(Orientis Graeci Inscriptiones Selectae,* por W. Dittenberger, 458; cf R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane,* 157). El lenguaje de este documento, como de otros contemporáneos y sucesivos, refleja la ideología del culto imperial, que, por influjo de Alejandro Magno y sus sucesores, se difundió primero en las ciudades de Oriente y luego en las occidentales del imperio romano.

Evolución análoga sigue el verbo *euanghelízesthai,* derivado de *euánghelos,* "buen mensajero-mensaje". El contenido de evangelizar es la victoria y el éxito político, proclamados como salvación y buena fortuna para una ciudad (Plutarco, *Pompeyo* 66,3) o bien para un destinatario particular. Un acento especial asume el verbo *euanghelízesthai* en los contextos oraculares, donde equivale a *anunciar* o *prometer* un acontecimiento futuro. Merece recordarse un texto de Filóstrato, biógrafo de Apolonio de Tiana, en el que se cuenta la llegada del sabio taumaturgo a Babilonia. El acontecimiento fue anunciado a la corte con el verbo *euanghelízesthai* por tratarse de la llegada de un hombre considerado de naturaleza "divina", portador de salvación con sus gestos taumatúrgicos y fuente de sabiduría con sus palabras (Filóstrato, *Vit. Ap.* I, 28).

Por esta indagación en el mundo greco-helenístico se comprueba que la terminología evangélica está relacionada generalmente con acontecimientos de carácter público o en todo caso decisivos para la vida de una persona o comunidad.

El aspecto religioso de este vocabulario está relacionado con la concepción global de la existencia en el mundo antiguo, donde el curso de los acontecimientos se pone en relación con las divinidades. En este marco se inscribe el uso de los términos *evangélicos* en relación con el culto imperial o con la función de un personaje excepcional.

c) *"Euanghelízesthai"-"evangelio" en la Biblia (AT).* La versión de la Biblia hebrea en griego, hecha en Alejandría a mediados del siglo III a.C., representa una mediación cultural de gran importancia, de la cual se valieron los autores cristianos para la composición de sus escritos en griego-koiné. En esta versión alejandrina, llamada de los *Setenta,* el verbo griego *euanghelízesthai* aparece al menos una veintena de veces para traducir normalmente el hebreo *basser,* forma intensiva de *basar:* "anunciar un alegre mensaje". La forma más frecuente es la del participio *mebasser,* traducido por *euanghelizómenos:* "mensajero de alegres noticias". En los libros históricos de la Biblia este vocabulario aparece en contextos profanos, tratándose en la mayoría de los casos de acontecimientos o hechos que marcan un giro crítico, como el anuncio de victoria o de la muerte de un personaje importante: muerte de Saúl (1Sam 31,9; 2Sam 1,20; 4,10); muerte de Absalón comunicada a David (2Sam 18, 19.20.27.31); sucesión al trono de David (1Re 1,42). Lo mismo vale para los sustantivos más raros *euanghélion/euanghélia,* que traduce el término hebreo *besorah,* "alegre noticia", en siete casos del total. Los términos *besorah/euanghélion* designan en algunos textos bíblicos, como en el ambiente griego, la recompensa dada o debida por la buena noticia (2Sam 2,10; cf 18,22). En la mayoría de los casos se trata de la buena noticia de carácter público, relacionada con el éxito de una batalla o choque militar (1Re 7,9).

En cambio, este vocabulario se carga de connotaciones religiosas ape-

nas se pasa a los Salmos y a los textos proféticos. Dentro del Sal 68 (67), en el cual se evoca en un canto épico la intervención victoriosa de Dios, es el mismo Señor el que hace el anuncio de la victoria, del cual se hacen eco "los mensajeros de alegres noticias (Sal 68/67,12). El contexto de victoria apenas se advierte en el Sal 96,2, donde se repite la invitación a anunciar a todos los pueblos la buena nueva de la salvación, gr. *sotérion,* y de la gloria de Dios, rey y juez del universo. En esta línea se coloca también el Sal 40,10, donde el fiel que ha experimentado la eficacia de la intervención de Dios proclama su justicia en la gran asamblea.

Este uso de la terminología *evangélica* en clave religiosa es característico de los textos proféticos, en particular de los que se atribuyen a Isaías. El *libro de la consolación* se abre con la invitación dirigida al "mensajero de alegres noticias", gr. *euanghelizómenos,* heb. *mebasseret* (fem.). El contenido del anuncio gozoso es la venida de Dios como señor y rey victorioso, que conduce a los deportados a la patria, Is 40,9-10. El empleo de estas imágenes con la terminología del "alegre anuncio" llevado por los mensajeros resuena también en Is 52,7: "Llega como la primavera sobre los montes, como los pies del que anuncia un alegre mensaje de paz [gr. *euanghelizoménou akoén eirénes*], como el que anuncia ciertos mensajes de bien [gr. *euanghelizómenos agathá*]". En ambos casos el texto hebreo usa el vocablo *mebasser.* El contenido de este mensaje gozoso de paz, felicidad y salvación, gr. *sotérion,* se precisa inmediatamente después con el anuncio dirigido a Sión: "Reina tu Dios". La versión griega ha atenuado la fuerza del original hebreo traduciéndolo con un futuro: "Reinará tu Dios". La densidad del anuncio, que es ya acontecimiento de salvación inaugurada, se reduce a una promesa. A este oráculo de Isaías se refiere también el texto de Is 61,1, donde se presenta la figura del profeta mesiánico capacitado y enviado para llevar la alegre noticia a los miserables, gr. *euanghelísasthai,* heb. *lebasser.* El contenido de este alegre mensaje sigue siendo la intervención eficaz del Señor, el cual cambia la situación miserable de su pueblo (Is 61,1-2). En el contexto que celebra a la ciudad de Jerusalén, sobre la cual resplandece la gloria del Señor, se anuncia la peregrinación de los pueblos lejanos que vendrán "proclamando la salvación del Señor": gr. *tò sotérion Kyríou euanghelioûntai* (Is 60,6). Estas imágenes de esperanza, expresadas con el vocabulario *evangélico,* se recogen en Joel (3,5/2,32; cf Nah 2,1/1,15) en un contexto de salvación escatológica.

Los textos proféticos mencionados, en particular los de la tradición de Isaías, tienen una importancia particular porque, además de ser empleados e interpretados en la tradición judía antigua en clave mesiánica, son los mismos a los cuales remiten los autores del NT para expresar la novedad del alegre anuncio, el evangelio inaugurado por Jesús de Nazaret.

2. JESÚS EVANGELIZADOR DEL REINO DE DIOS. La tradición evangélica común presenta la actividad inaugural de Jesús como proclamación del reino de Dios con una terminología inspirada en el léxico *evangélico.* "Después de ser Juan encarcelado, Jesús fue a Galilea a predicar el evangelio de Dios [gr. *kerýsson tò euanghélion toû Theoû*]. Decía: 'Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio'" (Mc 1,14-15; cf Mt 4,17). Esta terminología *evangélica* se encuentra también en los sumarios de Mateo, el cual presenta la activi-

dad itinerante de Jesús (Mt 4,23; 9,35; cf Lc 4,43; 8,2). La confrontación entre los textos sinópticos acerca del uso del léxico *evangélico,* en particular el término *euanghélion* en Marcos, lleva a la conclusión de que se trata de una ampliación de carácter redaccional realizada por el segundo evangelista. Lo mismo vale para la fraseología de Mateo *anunciar el reino,* y para el uso de Lucas, que describe la actividad de Jesús mediante el verbo *euanghelízesthai.*

Por otra parte, si se tiene en cuenta el uso masivo de la terminología *evangélica* en la Iglesia primitiva, de modo especial en Pablo y en los Hechos de los Apóstoles, se siente uno inclinado a pensar que la tradición primitiva transcribió la actividad de Jesús releyéndola e interpretándola según este modelo lingüístico *misionero.* Pero, más allá de esta transcripción, nos preguntamos: ¿Cuál es la relación real e histórica entre la acción, la palabra y la persona de Jesús por una parte, y por otra el acontecimiento cristiano presentado como *evangelio,* alegre noticia, de que dan amplio testimonio todos los textos del NT?

Finalmente se debe observar que, al menos en dos casos, la actividad taumatúrtiga de Jesús y su enseñanza se interpretan en la tradición evangélica con la referencia a los textos de Isaías, en particular Is 61,1 (Mt 11,5; Lc 7,22; cf Lc 4,18-19). Se puede pensar que también en este caso la tradición ha releído la actividad de Jesús según el modelo de la predicación cristiana, que remite a los mismos textos para caracterizar el anuncio del evangelio (Rom 10,15). Pero una vez más permanece abierto el problema acerca del recurso de Jesús a la tradición bíblica, profética e isaiana en particular, para presentar su anuncio del reino de Dios como alegre mensaje y su persona como pregonero e inaugurador de este acontecimiento decisivo en la historia de la revelación de Dios.

a) *Jesús mensajero del reino de Dios.* El punto de partida lo constituye un hecho indiscutible, sobre el cual concuerdan los textos evangélicos: Jesús inició su actividad pública autónoma, después de la separación de Juan Bautista, anunciando que el reino de Dios se acercaba. Éste es el giro decisivo ligado a su persona y a sus gestos, que postulan una respuesta radical por parte de los oyentes. Una confirmación de esta solidez histórica del anuncio programático de Jesús, resumido en la fórmula "el reino de Dios o de los cielos está cerca", viene del hecho de que después de la resurrección no es ya el reino de Dios el contenido del anuncio o kerigma cristiano. Pablo, que apela a la tradición de la primera Iglesia, anuncia a Cristo Jesús, crucificado por nuestros pecados según las Escrituras y resucitado al tercer día según las Escrituras, y constituido y revelado por Dios como su Hijo. Así pues, el anuncio del reino de Dios constituye el elemento característico de la proclamación histórica hecha por Jesús, como lo atestigua la tradición sinóptica común.

Éste es también un "alegre anuncio" o mensaje de alegría en favor de los pobres y de los pecadores. Dios se revela como rey justo y misericordioso, que funda la esperanza de salvación y perdón para todos aquellos que lo acogen. Ese aspecto gozoso del anuncio programático de Jesús se condensa en la serie de bienaventuranzas que abren el sermón de la montaña de Mateo y el correspondiente de Lucas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23). Independientemente de los retoques redaccionales realizados por los dos evangelistas, se puede reconocer en ambas ediciones de las / bienaventuranzas una base común que se remonta a una tradición arcaica. Según

esta forma de las bienaventuranzas, los pobres son declarados *dichosos,* felices, porque a ellos pertenece el reino de Dios. A ellos se asocia a los hambrientos, los que lloran y los perseguidos. Éste puede ser el núcleo que se remonta al mensaje inaugural de Jesús, proclamador del reino de Dios como acontecimiento decisivo para la suerte de los pobres y de los que son asimilados a ellos. El motivo de esta invitación a la alegría y al júbilo se debe al hecho de que el reino de Dios es para ellos, es decir, Dios como rey justo y misericordioso se ha comprometido en favor de los pobres y miserables para hacerles justicia y realizar la promesa de liberación y salvación.

Una confirmación de este anuncio inaugural del reino de Dios, fuente de gozo para los pobres, la tenemos en la serie de gestos en los cuales se concretiza la actividad pública de Jesús: acogida de los pecadores y excluidos, confianza devuelta a las mujeres, dignidad restituida a los niños, curación y reintegración de los enfermos. A la objeción de quienes se muestran desconcertados por el modo de obrar de Jesús, que comparte la mesa con los pecadores y los publicanos, responde él: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 par). También en las parábolas, que reflejan el estilo característico de Jesús, se advierte este acento gozoso que recorre su misión pública. A la objeción de los representantes del judaísmo ortodoxo y observante, escribas y fariseos, de que acoge a los pecadores y come con ellos, Jesús cuenta la historia del pastor que deja las noventa y nueve ovejas en el desierto y sale a buscar la oveja única perdida; y cuando la ha encontrado se la pone a sus espaldas satisfecho, vuelve a casa, convoca a los amigos y vecinos y les dice: "Alegraos conmigo, porque he encontrado mi oveja perdida" (Lc 15,3-7; cf Mt 18,12-14): Jesús, con su modo de obrar en favor de los pecadores y de los pobres, revela la solicitud de Dios e indica cuál es su corazón: el interés y el gozo de Dios son la salvación de los que tienen necesidad. También en la parábola del festín —comida de gala en Lucas y banquete nupcial en Mateo— se coloca el acento en este aspecto gozoso inaugurado por Jesús con su acción. El momento de la invitación es el giro crítico introducido en la historia con su mensaje del reino de Dios, que es motivo y fundamento de la alegría de los pobres. Pues ellos son los convidados que ocupan el puesto de los primeros, los cuales han rechazado la invitación a participar en el festín (Lc 14,16-24; Mt 22,1-10).

En conclusión, es un rasgo característico de la tradición evangélica común, que ha sido releída e integrada por cada uno de los evangelistas de acuerdo con su propia perspectiva redaccional, la presentación de Jesús como el mensajero del reino de Dios a través de lo que hace y dice. Los gestos y las palabras de Jesús, que interpretan, son el cumplimiento de la promesa salvífica de Dios. Éste es el motivo del gozo que anuncia Jesús desde el primer momento de su misión histórica.

b) *Jesús evangelizador de los pobres.* La proclamación inaugural de Jesús: "Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos", que transcribe en otros términos el que es su anuncio programático: "el reino de Dios está cerca", remite a la gran tradición bíblica, atestiguada de modo particular por Isaías. En los dos textos antes citados de Is 52,7 y 61,1-2, la salvación inaugurada por la intervención eficaz de Dios, que instaura su reino o envía al profeta mensajero a cambiar la condición

de su pueblo, se formula con el lenguaje de la *buena noticia.* El mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva de la salvación, el *mebasser* o *euanghelizómenos,* es también el profeta consagrado mediante el Espíritu y enviado a "evangelizar a los pobres [*lebasser/euanghelísasthai ptojoîs*], a curar a los de corazón oprimido, a anunciar la libertad a los cautivos, a proclamar un año de gracia del Señor". Ésta es la buena noticia proclamada a los pobres y a los afligidos, llevada por el profeta o enviado mesiánico. Jesús es el que realiza la función del mensajero de alegres anuncios, el que proclama el reino de Dios como realidad que se ha hecho cercana de modo decisivo a la historia humana. Éste es el motivo de la alegría y del júbilo, por lo cual puede él proclamar dichosos a los *pobres: a ellos les pertenece el reino* de Dios.

Una confirmación de esta conexión entre el mensaje inaugural y alegre de Jesús dirigido a los pobres como *evangelio* y la tradición conservada en los textos citados de Isaías es la respuesta que Jesús da a los enviados de Juan Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-22). Los dos textos evangélicos que citan estas palabras de Jesús se remontan a una tradición común, como en el caso de las bienaventuranzas. A la pregunta de los dos discípulos de Juan, encarcelado: "¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?", Jesús responde: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia la buena nueva a los pobres" (Mt 11,4-5). La respuesta de Jesús consiste en la enumeración de cinco obras taumatúrgicas, a las cuales se añade como punto final el anuncio de la buena nueva a los pobres. En realidad, estas breves frases remiten a su vez a los textos proféticos de Isaías; y, de modo más explícito, la declaración final es una cita de Is 61,1. En otros términos, en la actividad de Jesús en favor de los desgraciados, heridos en la carne o impedidos, se cumple la promesa anunciada por Isaías. Ellos son el signo del reino de Dios, del que Jesús se proclama pregonero. Los pobres reciben una buena noticia, y en los gestos realizados por Jesús en su favor —curaciones y liberaciones— tienen ya desde ahora una prenda y garantía de la intervención salvífica de Dios. Una confirmación ulterior de esta línea interpretativa de la figura y actividad de Jesús según la tradición del evangelizador de Isaías es la predicación inaugural de Nazaret, citada por el tercer evangelista (Lc 4,16-22). En este párrafo evangélico Lucas presenta a Jesús, el cual en la *sinagoga de Nazaret, en el contexto* de una liturgia sabática, cita el texto de Is 61,1, completado con un fragmento de Is 58,6: "Para librar a los que están oprimidos". En el texto lucano se puede reconocer el trabajo redaccional realizado por el tercer evangelista de acuerdo con su perspectiva peculiar. Ello se ve por una confrontación con He 10,34-43, donde se reconoce fácilmente la referencia a la tradición de Is 52,7 y 61,1. En el discurso de Pedro en casa del oficial pagano Cornelio, en Cesarea marítima, la figura de Jesús y su misión se condensan en esta frase: "Dios ha enviado su palabra a los israelitas, evangelizando la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos" (He 10,36). La actividad benéfica de Jesús en favor de todos los que están oprimidos se evoca también con una discreta alusión a Is 61,1: "Dios consagró con Espíritu Santo y poder a Jesús, el cual pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él" (He 10,38). Pero, a pesar de este montaje redaccional de Lucas, se pue-

de reconocer en el texto programático de Nazaret un eco de la tradición evangélica común, que presenta a Jesús como el que da cumplimiento a la promesa de Dios, esperado como justicia, liberación y misericordia para los pobres y pecadores (cf Mc 1,16; Lc 4,22). En otros términos, Jesús es el mensajero de una buena noticia, por lo cual se lo puede identificar con el profeta del que habla la tradición de Isaías. Esto es así porque en sus gestos se reconoce la realización de la buena noticia de la que él mismo es pregonero (cf J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres,* en *Evangelizare pauperibus.* Atti della XXIV Sett. Biblica, Paideia, Brescia 1978, 127-189).

c) *La espera del mesías evangelizador.* Esta presentación de la figura de Jesús como el mensajero de la "buena noticia" a los pobres mediante la inauguración del reino de Dios con gestos de liberación y salvación, entra en el cuadro de las expectativas mesiánicas atestiguadas por la tradición bíblica y judía antigua. Los textos citados de Isaías, en particular Is 52,7, son referidos en la tradición rabínica a la figura del mesías. Pero es difícil establecer la época de estas tradiciones, que a veces se atribuyen a personajes del siglo I d.C., como en el caso de R. Joseph, el Galileo, de hacia el año 110 d.C. Una confirmación de la antigüedad de esta tradición sobre el mensajero de buenas noticias referida a la expectativa mesiánica la tenemos en la colección de orientación farisea de los *Salmos de Salomón,* del siglo I a.C. En el Sal 11,2 se menciona esta invitación, que remite al texto de Is 52,7: "Haced resonar la voz en Jerusalén del que anuncia una buena noticia: 'Dios ha tenido compasión de Israel cuando los ha visitado'".

Ahora es posible documentar la antigüedad de esta tradición contemporánea de la actividad pública de Jesús por el hecho de que en la cueva 11 de Qumrán ha salido a la luz un manuscrito en 13 fragmentos, donde se funden juntos los dos textos de Is 52,7 y 61,1-2, referidos a la figura escatológica de Melquisedec. El autor relee el texto de Lev 25,13 y Dt 15,2 en relación con la ley del jubileo y del año jubilar, interpretándolos según el método exegético de la actualización en relación con la función de Melquisedec. Este misterioso personaje bíblico es presentado en el texto qumránico como el proclamador del jubileo, año del perdón de las deudas y liberación de la esclavitud, y como el liberador: "La interpretación se refiere al fin de los días... Melquisedec que los restituirá a ellos y para ellos apelará a la liberación [hebr. *derôr*], dejándolos libres y expiando sus iniquidades" (11 QMelch 4-6). Algunas líneas más adelante es presentado Melquisedec como el que "vengará los juicios de Dios" —alusión al texto de Is 61,2— y se refiere esta interpretación: "Éste es el día de la destrucción, de la cual habló, para el fin de los días, por medio del profeta Isaías, el cual dijo: 'Qué graciosos sobre los montes son los pasos del mensajero que proclama la paz...'" El texto subsistente concluye con una identificación de este personaje con el mesías: "La interpretación es... el mensajero es el mesías, aquel del cual dijo Daniel... un mensajero proclama la salvación" (11 QMelch 15-19). En otros términos, según el texto qumránico, Melquisedec es una figura escatológica que unifica la doble expectativa mesiánica de Qumrán, la del mesías sacerdote y del mesías real y político *(La doctrina de Qumrán,* Cristiandad, 178-179). Así pues, este texto, incluso en su condición precaria, es un indicio precioso de la actualidad de la expectativa mesiánica según la tradición isaiana sobre el pregonero o mensajero de la

buena noticia que instaura el reino de Dios como liberación y perdón en favor de los que le esperan. Aunque Jesús no empleó el término *besorah/-euanghélion* o el verbo *bisser/euanghelízesthai,* se puede presumir, teniendo en cuenta los datos evangélicos confrontados con la tradición bíblica releída en el ambiente judío contemporáneo, que él de una manera históricamente fiable se presentó como el proclamador del reino de Dios que se acerca; y no sólo eso, sino que inauguró en su persona, gestos y palabras el dominio de Dios en favor de los pobres. Por eso puede comunicar a éstos una buena noticia, dando al mismo tiempo la garantía y la prenda de lo que promete. De este modo se coloca dentro de la promesa bíblica referida por Isaías e interpretada en el ambiente judío antiguo en perspectiva mesiánica.

II. EL EVANGELIO DE JESUCRISTO EN LA PRIMERA IGLESIA. Jesús de Nazaret está en la raíz del evangelio y del proceso de evangelización en cuanto que es el mensajero de la buena noticia del reino de Dios con sus gestos y sus palabras. Sólo así se explica la designación global del acontecimiento cristiano como "evangelio" en los textos del NT.

1. EL EVANGELIO DE PABLO. El amplio uso del vocabulario *evangélico* en las cartas de ↗ Pablo y de su tradición invita a examinar estos documentos para hacer aflorar la conciencia de los misioneros cristianos en relación con el evangelio, el contenido, e igualmente el método, de evangelización.

a) *El origen del evangelio de Pablo.* El punto de partida de esta investigación en los textos paulinos puede ser el documento más maduro y sistemático, que es la carta enviada a la comunidad de Roma. En el encabezamiento de esta carta Pablo se presenta con los títulos que caracterizan y cualifican su función en la misión cristiana: "Pablo, siervo de Jesucristo, apóstol por la llamada de Dios, elegido para predicar el evangelio de Dios" (Rom 1,1). La actividad misionera de Pablo arranca de la iniciativa de Dios; él es el enviado autorizado, puesto al servicio del evangelio, apartado para este servicio, como los profetas de la primera alianza, para llevar la buena nueva a los pueblos. La fuente de este evangelio es la acción histórica de Dios. En efecto, el texto paulino declara a continuación: "(evangelio) que él por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras santas acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte, Jesucristo, nuestro Señor" (Rom 1,2-4). Por tanto, el evangelio es el cumplimiento de una promesa contenida en los textos proféticos de la primera alianza; y su contenido esencial, resumido en una fórmula de fe, se refiere al "Hijo de Dios", que está dentro de la esperanza mesiánica, pero ha sido revelado y constituido tal mediante la resurrección.

A continuación, en la misma carta, Pablo se presenta como puesto al servicio de este evangelio, que arranca de la iniciativa de Dios, mediante un lenguaje tomado del vocabulario cultual y litúrgico: "Dios, a quien sirvo de todo corazón predicando el evangelio de su Hijo, es testigo..." (Rom 1,9; cf 15,16). Esta conciencia de Pablo, "servidor del evangelio", enviado a los pueblos, como lo atestigua la carta a los Romanos, se transparenta desde los primeros escritos en la forma de llamada o investidura. En la carta enviada a las comunidades de Galacia, Pablo evoca también esta experiencia fundante. En un texto polémico contra los detractores de su

legitimidad de apóstol evoca esta investidura para el anuncio del evangelio. El contenido del evangelio de Pablo forma un todo con su autorización para ser apóstol. A los cristianos de Galacia les declara abiertamente que no existe un evangelio diverso del que ha anunciado, que es "el evangelio de Cristo" (Gál 1,6-8). Como confirmación de esta rotunda afirmación refiere en sus rasgos biográficos esenciales el recuerdo de la experiencia inicial que legitima su contenido de anunciador del evangelio de Cristo. En una afirmación de carácter general, Pablo hace coincidir el momento de la investidura con la revelación del contenido esencial de este evangelio: "Hermanos, os aseguro que el evangelio predicado por mí no es un producto humano, pues no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo" (Gál 1,11-12). Después de mostrar con un intermedio autobiográfico que esta revelación del evangelio de Jesucristo no podía estar preparada ni supuesta por su aprendizaje religioso en el ámbito del judaísmo, en el cual se distinguió por su celo y compromiso en la persecución del movimiento inicial cristiano, Pablo refiere con un estilo inspirado en los relatos de vocación profética la investidura que le legitima para el anuncio autorizado del evangelio: "Pero cuando Dios, que me había elegido desde el vientre de mi madre, me llamó por su gracia y me dio a conocer a su Hijo para que yo lo anunciase (gr. *euanghelízomai)* entre los paganos, inmediatamente, sin consultar a nadie..." (Gál 1,15-16). En estas frases de Pablo se afirma decididamente la iniciativa gratuita de Dios, que le reveló a él, Pablo, a su Hijo; y esta revelación es lo que constituye también la habilitación necesaria y suficiente para llevar el evangelio a los pueblos sin necesidad de ulteriores autorizaciones.

Esto es lo que Pablo llama *su evangelio* o la "verdad del evangelio": la salvación se ofrece gratuitamente a todos los pueblos por medio de Jesucristo, el Hijo de Dios, reconocido y acogido como mediador definitivo y único por medio de la fe. Pablo defiende este contenido esencial del evangelio, que define no sólo su legitimidad apostólica, sino también su método misionero, frente a los que quieren proponer *otro* evangelio (cf Gál 2,2.5; Rom 2,16; 16,25; 2Cor 4,3). Esta conciencia de Pablo de haber sido constituido por iniciativa de Dios pregonero o anunciador del evangelio de Jesucristo aparece en otras cartas del *corpus* paulino a partir del texto más antiguo: la carta enviada a la Iglesia de Tesalónica. Pablo escribe a esta joven Iglesia a principios de los años 50, y le muestra que su método de evangelización está inspirado en el contenido del evangelio y condicionado por su investidura, que depende únicamente de la acción soberana y gratuita de Dios: "Nuestra predicación no se basa en el error, en malas intenciones o en ánimo de engañar. Por el contrario, fue Dios el que nos eligió y nos confió su evangelio, y así es como hablamos. No tratamos de agradar a los hombres, sino a Dios, que sondea nuestros corazones" (1Tes 2,3-4). La conciencia apostólica aparece en la fórmula usada por Pablo para indicar el contenido de su predicación misionera, "el evangelio de Dios", que aparece en las cartas auténticas al menos cinco veces.

A este anuncio del evangelio dedica Pablo toda su existencia, llegando a hacer coincidir la causa del evangelio con su mismo destino personal. Anunciar el evangelio de Dios o de Jesucristo es la tarea fundamental de Pablo. Esto se advierte en el texto, recorrido por un fuerte *páthos* espiritual y enviado desde la cárcel a la querida comunidad de Filipos. Des-

pués de la oración de agradecimiento, en la cual, Pablo, en términos afectivos muy cálidos, recuerda a Dios a sus cristianos, cuya activa colaboración en el anuncio del evangelio él ha experimentado, transmite algunas noticias sobre su condición de prisionero o encadenado por el evangelio: "Hermanos, quiero que sepáis que las cosas que me han ocurrido han venido a favorecer el progreso del evangelio, hasta el punto de que en palacio y en todo lugar es notorio que llevo estas cadenas de Cristo; y la mayoría de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, se muestran más intrépidos, anunciando sin temor la palabra de Dios" (Flp 1,12-14). Pablo, encarcelado por causa de Cristo o del evangelio, aunque incierto sobre el resultado del proceso, que puede terminar en la condena a muerte o en la absolución, escribe a sus cristianos que sus asuntos van bien porque la *causa* del evangelio avanza. La perspectiva evangélica o misionera tiene tal preponderancia en el criterio valorativo de Pablo, que puede pasar por encima de los demás motivos por los cuales algunos se dedican a la evangelización. Es verdad —escribe Pablo en la misma carta— "que algunos predican a Cristo por espíritu de envidia y competencia; pero otros lo hacen con recta intención; éstos, movidos por el amor, sabiendo que estoy puesto para defensa del evangelio; aquéllos, por rivalidad predican a Cristo, creyendo que así hacen más dura mi *prisión. Pero, al fin y al cabo, ¿qué* importa? De cualquier manera que Cristo sea anunciado, hipócrita o sinceramente, yo me alegro y me alegraré" (Flp 1,15-18). En la comunidad cristiana local en la que Pablo se encuentra en la cárcel, algunos que no comparten su método piensan que pueden aprovecharse de su detención para hacerle la competencia; otros, en cambio, se sienten alentados porque el motivo de su arresto es dado a conocer también en el ambiente pagano. Lo que cuenta, dice Pablo, es que la proclamación de Cristo o del evangelio se lleve a cabo.

Esta actitud espiritual de Pablo, que se considera pregonero del evangelio, aparece frecuentemente en el tenor de sus cartas en la fórmula en la que resume su servicio apostólico: "anunciar, predicar el evangelio" (Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1Cor 4, 15; forma absoluta: *tò euanghélion;* cf Flp 4,3.15). Todo el esfuerzo misionero de Pablo, ya sea en la primera proclamación de la buena nueva de Jesucristo, ya en el trabajo pastoral para consolidar las jóvenes comunidades en la adhesión de fe, entra en el servicio del evangelio. En resumen, la figura y el mismo papel histórico de Pablo se definen por su servicio al evangelio de Dios o de Jesucristo.

b) *El contenido y el método del evangelio de Pablo.* En el texto citado de Romanos, el "evangelio de Dios", el que ha sido preparado por Dios en las Escrituras proféticas y revelado a Pablo, está constituido esencialmente en su núcleo central por "Jesucristo, Hijo de Dios", en el cual resplandece la gloria de Dios y al cual Pablo da a conocer a través de su predicación misionera. Este contenido cristológico esencial del evangelio está documentado desde el comienzo de la actividad evangelizadora de Pablo. Se menciona en un texto programático de la primera carta a *los Corintios. En el capítulo dedicado* a la catequesis sobre la eficacia salvífica de la resurrección de Jesús, puesta en duda o impugnada en el ambiente de la comunidad corintia, Pablo remite al evangelio anunciado en la misión fundadora desarrollada en Corinto a principios de los años cincuenta: "Hermanos, os recuerdo el evangelio que os anuncié, el que aceptasteis, en el que permanecéis fir-

mes y por el que os salvaréis, si lo retenéis tal y como os lo anuncié; pues, de lo contrario, habéis creído en vano" (1Cor 15,1-2). Así pues, la condición para experimentar la fuerza salvífica del evangelio es la adhesión íntegra y perseverante a su contenido tradicional consignado por el apóstol fundador. Pablo ha propuesto un evangelio no elaborado personalmente, sino el que él a su vez ha recibido. Inmediatamente Pablo expone un breve resumen del anuncio autorizado tradicional transmitido en la primera evangelización de Corinto, y en el cual se funda la fe de aquella Iglesia: "Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a *Pedro y luego a los doce"* (1Cor 15,3-5). En esta serie de pequeñas frases se condensa el anuncio tradicional. Pablo antepone la fórmula protocolaria que indica la fuente de la forma del evangelio: "Os transmití en primer lugar lo que recibí..." Este lenguaje, que imita el usado en las academias o escuelas judías, muestra claramente que Pablo hace referencia al contenido esencial del evangelio propuesto a los corintios. Las breves proposiciones, que se siguen en un estilo semitizante, reflejan el ambiente en el cual tuvo lugar la trasposición del kerigma y *credo* a la lengua griega: comunidad bilingüe de Jerusalén o de Antioquía. El contenido fundamental *del evangelio se refiere a Cristo*, sujeto de las tres proposiciones: "murió por nuestros pecados..., resucitó al tercer día y se apareció a Pedro..." La muerte de Cristo tiene un valor salvífico sobre el fondo de las promesas de Dios —Escrituras—, y también la /resurrección entra en el plan de Dios. Finalmente, la /revelación de Jesucristo vivo a los testigos cualificados da principio a la cadena de los anunciadores autorizados, entre los cuales se coloca Pablo como último, pero no por eso apóstol menos autorizado del evangelio. Al final, Pablo puede concluir con una frase que recoge el sentido de esta cita del kerigma y *credo* cristiano primitivo: "Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos y lo que habéis creído" (1Cor 15,11). La identidad de anuncio funda también la fe única, condición para participar en la salvación prometida en el evangelio.

A este contenido cristológico del evangelio, que está en la base tanto de la actividad misionera como de la fe de los cristianos, apela Pablo desde el comienzo de la carta dirigida a la comunidad corintia. Ante el riesgo de fraccionamiento intraeclesial, que reduce a Cristo a uno de tantos jefes históricos o misioneros fundadores, Pablo *recuerda cuál es el contenido* central del kerigma cristiano: la cruz de Cristo y la palabra de la cruz. En contradicción con la doble expectativa religiosa de los paganos, que buscan al Dios sabiduría, y de los judíos, que piden los signos del Dios poder, "nosotros —dice Pablo— predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los paganos"(1Cor 1,23). Mas justamente en la impotencia y locura de la cruz se manifiesta Jesús como sabiduría y poder de Dios (1Cor 1,24-25). Esto se puede reconocer en la fe, que es la respuesta a la iniciativa libre y gratuita de Dios: la llamada. Por eso Pablo puede gloriarse de no conocer *nada más que a Cristo, y éste crucificado* (1Cor 2,2). Pues es Jesucristo crucificado el que se presenta a los hombres como lugar en el que se encuentra el amor gratuito y salvador de Dios (cf Gál 3,1). Así pues, anunciar o predicar a Cristo define el contenido de la actividad misionera evangelizadora de Pablo y de sus colaboradores (1Cor 15,12; 2Cor 1,19). El mismo contenido cristológico del

evangelio de Pablo y de su entera actividad pastoral se condensa en la fórmula que reaparece en sus cartas: "el evangelio de Cristo", gr. *euanghélion toû Christoû* (Rom 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 4,4; 10,14; Gál 1,6; Flp 1,27; 1Tes 3,2).

El contenido del evangelio: Jesucristo Hijo de Dios, el crucificado resucitado, establece el método de la actividad misionera de Pablo y el estilo de sus relaciones pastorales con las jóvenes comunidades. Si el evangelio es el anuncio de la cruz, esto no se puede hacer más que con la lógica de la cruz. Por eso Pablo, a los cristianos de Corinto, que se sienten tentados a instrumentalizar la experiencia cristiana en términos de competencia de los varios grupos cristianos, recuerda que en su predicación en Corinto no recurrió a la retórica o filosofía humanas, a fin de no hacer ineficaz la cruz de Cristo (1Cor 1,17). Recuerda a sus cristianos el método misionero adoptado por él con un estilo de humildad y de entrega total para hacer transparente en su modo de vivir la lógica de la cruz: el poder y la sabiduría de Dios se revelan en la impotencia y locura del crucificado: "Hermanos, cuando llegué a vuestra ciudad, llegué anunciándoos el misterio de Dios no con alardes de elocuencia o de sabiduría; pues nunca entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Me presenté entre vosotros débil y temblando de miedo. Y mi palabra y mi predicación no se basaban en la elocuencia persuasiva de la sabiduría, sino en la demostración del poder del Espíritu, para que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios" (1Cor 2,1-5).

Además del contenido esencialmente cristológico del evangelio, la metodología misionera de Pablo se inspira en el hecho de su investidura, que proviene de la iniciativa gratuita de Dios. Él se ha hecho apóstol no por libre elección, sino por haber sido llamado por Dios. Esto es lo que le empuja a proponer el evangelio de modo gratuito, sin pedir a sus cristianos la recompensa debida por su servicio. A los cristianos de Corinto les propone su ejemplo de apóstol, que está libre de todos, pero justamente por eso puede compartir la condición de sus destinatarios para anunciar de modo eficaz el evangelio. Pablo no discute el derecho (gr. *exousía)* a vivir del evangelio, como lo hacen otros misioneros. Este derecho se remonta a la tradición evangélica y está confirmado por el derecho común de todo trabajador a vivir de su actividad. Pero Pablo afirma: "No hemos usado este derecho y lo hemos soportado todo para no poner obstáculo alguno al evangelio de Cristo" (1Cor 9,12). Pero existe otro motivo más personal que aduce Pablo en favor de su modo de anunciar gratuitamente el evangelio, no sólo en Corinto, sino desde el principio de la actividad misionera. Él ha sido llamado a anunciar el evangelio de aquel Dios que ha entrado decididamente en su vida cambiándola radicalmente. Por eso no es una elección libre su esfuerzo evangélico, sino una necesidad como respuesta a la iniciativa eficaz y misericordiosa de Dios. Por eso Pablo puede escribir a los cristianos de Corinto en estos términos: "Porque si predico el evangelio, no tengo de qué sentir orgullo; es mi obligación hacerlo. Pues ¡ay de mí si no evangelizara! Si hiciera esto por propia voluntad, merecería recompensa; pero si lo hago por mandato, cumplo con una misión que se me ha confiado" (1Cor 9,16-17). Ésta es también la raíz de la total libertad de Pablo, que no está condicionado por nada ni por nadie. Justamente en virtud de esta libertad puede ser él el siervo de todos, para proponer el evangelio dentro de las condiciones sociales y

culturales humanas. Ésta es también su manera de participar en la salvación prometida en el evangelio: "Libre, de hecho, como estoy de todos, me hago esclavo de todos para ganarlos a todos... Todo lo hago por el evangelio, para participar de sus bienes" (1Cor 9,19.23). Esta elección del anuncio libre y gratuito del evangelio como respuesta a la iniciativa de Dios y de acuerdo con el contenido mismo de la *buena nueva* la hizo Pablo desde el principio de su actividad misionera, y se atiene a ella como a un punto de honor, a pesar de los equívocos que podía suscitar en sus relaciones con las comunidades (cf 2Cor 11,7-10; Flp 4,11.15; 1Tes 2,6.9).

En las cartas de la tradición paulina se confirman y acentúan la figura y la misión de Pablo evangelizador en sus rasgos ideales y ejemplares. Pablo es definido el *diákonos* del evangelio, proclamado a toda criatura que vive bajo el cielo (Col 1,23); es el apóstol autorizado del evangelio, que por eso se encuentra entre cadenas y sufre por él (Ef 6,19-20; 2Tim 1,8). El anuncio del evangelio está en la base de la experiencia cristiana y es también el fundamento de la esperanza de salvación (Ef 1,13; Col 1,5). Por eso se lo llama el "evangelio de la salvación", y en el evangelio se comunica la palabra de la verdad. El contenido del evangelio se propone con una fórmula tradicional de tipo catequístico en la segunda carta dirigida a Timoteo: "Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David, según el evangelio que predico" (2Tim 2,8; cf Rom 1,2-4). Pero en estos escritos, que recurren a la figura autorizada de Pablo, el contenido del evangelio tiende a ensancharse, asumiendo una dimensión que coincide con el gran proyecto salvífico de Dios. En el evangelio se revela el "misterio" de Dios prometido en las Escrituras, que por medio de la actividad misionera es anunciado a todos los pueblos. El proyecto salvífico, descubierto en el evangelio, consiste en la participación de los paganos en la herencia prometida al pueblo histórico de Dios. Pablo ha sido constituido servidor de este mensaje salvífico universal (Ef 3,6-7). Pues Cristo, mediante su muerte en la cruz, eliminó el muro de separación que dividía a judíos y paganos, constituyendo en su humanidad crucificada el núcleo del pueblo de Dios unificado. Citando el fragmento de una profesión de fe cristológica, el autor de Efesios presenta a Jesús como el evangelizador sobre el fondo de un texto de Isaías: "Con su venida anunció (gr. *euanghelísato)* la paz a los que estabais lejos y a los que estaban cerca" (Ef 2,17; cf Is 57,19; 52,7).

En conclusión, se puede decir que toda la problemática cristiana gira en torno al evangelio. Esto es lo que se deduce de todo el epistolario paulino, dominado por la terminología evangélica. El evangelio de Dios o de Jesucristo, Hijo suyo, define la identidad personal de Pablo y su misión, así como su método misionero y pastoral, e igualmente el de sus colaboradores itinerantes o residentes en las comunidades cristianas. El evangelio está en la base de la experiencia cristiana, ya que mediante su anuncio se inicia el proceso de fe, que se prolonga en el itinerario de la formación cristiana. También el estilo de vida de la comunidad cristiana y el fundamento de su esperanza están radicados en el evangelio.

2. EL EVANGELIO EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES. Si es verdad que Pablo es el gran evangelizador y que toda su actividad misionera y pastoral está al servicio del evangelio de Jesucristo o de Dios, no hay que descuidar el hecho de que Lucas ha dedicado todo un volumen de su obra a la misión de la Iglesia. Esta aten-

ción lucana a la obra de evangelización destaca inmediatamente en la confrontación con el vocabulario evangélico. Después de Pablo es Lucas el autor que más emplea el verbo *euanghelízesthai*. Por eso es indispensable un examen del escrito lucano para conocer quiénes son los protagonistas y los destinatarios del proceso de evangelización, así como el contenido y el método del anuncio del evangelio en la Iglesia primitiva.

a) *Los protagonistas y los destinatarios de la evangelización.* Lucas presenta en una visión unitaria y dinámica el proceso que va desde el origen y fundación de la Iglesia hasta su expansión, según el programa trazado por Jesús, con el envío de los discípulos, testigos desde Jerusalén hasta los confines de la tierra mediante la fuerza del Espíritu (cf He 1,8). Para reconocer el papel de los protagonistas en esta obra proyectada y guiada por Jesús resucitado mediante el don del Espíritu, basta tener en cuenta la presencia del término *euanghélion* en dos puntos estratégicos de la obra lucana: concretamente en el discurso de Pedro en el concilio de Jerusalén (He 15,7) y en el discurso de adiós de Pablo a los presbíteros de Éfeso convocados en Mileto (He 20,24). El primer episodio representa el vértice de un proceso de evangelización, en el cual los paganos convertidos son reconocidos como miembros de pleno derecho del pueblo mesiánico. Por eso Pedro apela a su experiencia paradigmática de anuncio evangélico al pagano Cornelio: "Hermanos, vosotros sabéis que hace mucho tiempo Dios me eligió entre vosotros para que los paganos oyesen de mis labios la palabra del evangelio y abrazaran la fe" (He 15,7). Pablo, en su último discurso antes de su "pasión", que comenzará en Jerusalén, traza un cuadro sintético de su actividad misionera y pastoral proponiéndose como modelo de los pastores: "Pero a mí no me preocupa mi vida ni la juzgo estimable, con tal de acabar mi carrera y cumplir el ministerio que he recibido de Jesús, de anunciar la buena nueva, la gracia de Dios" (He 20,24). Pablo es el protagonista que, por la iniciativa eficaz de Dios, lleva a cumplimiento la obra salvífica de Jesús anunciando el evangelio hasta los confines de la tierra, es decir, en la capital del imperio, Roma. A su vez, Pedro, representante de los doce apóstoles, que constituyen el nexo histórico entre Jesús y la Iglesia, es el animador de la misión evangelizadora en Jerusalén y en Judea (cf He 5,42; 8,25).

La misión evangelizadora se dilata gracias a la obra de Pablo y de sus colaboradores. Pablo y Bernabé son presentados como los protagonistas de la primera misión extrapalestinense que llega a las ciudades de la diáspora judía (He 13,1-14,28). Después del concilio de Jerusalén, en el que Pedro, con el consentimiento de Santiago, confirma la metodología misionera de Pablo, este último, junto con Bernabé, baja a Antioquía, donde permanece "enseñando y evangelizando la palabra del Señor en unión de otros muchos" (He 15,35). La nueva campaña misionera, que lleva a Pablo junto con Silas y Timoteo hacia las zonas de Asia, experimenta un giro decisivo en Tróade, donde Pablo tiene la visión de un macedonio que le suplica: "Pasa a Macedonia y ayúdanos". Inmediatamente después de la visión, observa el autor de los Hechos, "intentamos pasar a Macedonia, persuadidos de que Dios nos había llamado para evangelizarlos" (He 16,9-10).

Al lado de estos protagonistas de primer plano hay otras personas que difunden la palabra de modo espontáneo. Entre ellos se distingue el grupo de los cristianos de lengua griega forzados a abandonar la ciudad de

Jerusalén después de la persecución que se desencadena con la muerte violenta de Esteban: "Los que tuvieron que salir huyendo fueron por todas partes anunciando la palabra" (He 8,4). En este grupo de prófugos misioneros se distingue Felipe, el cual lleva el evangelio a la zona de Samaría con un notable éxito, prosiguiendo luego a lo largo de la costa mediterránea. En la tradición de los Hechos se le conoce como *el evangelista,* que acoge en su casa de Cesarea a la comunidad cristiana local, siendo ayudado en esta misión de animador por sus cuatro hijas "profetisas" (He 21,8-9).

Los destinatarios del anuncio evangélico, según el recorrido reconstruido por Lucas, y que corresponde al programa trazado por Jesús resucitado a los apóstoles testigos, son primero los judíos de Palestina, los samaritanos y, luego, los gentiles. La justificación teológica de esta subdivisión de los destinatarios la da Pablo, el cual en la ciudad de Antioquía de Pisidia anunció la palabra del evangelio primero a los judíos de la diáspora. Mas como éstos lo rechazan, entonces Pablo declara: "Pero ya que la rechazáis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, nos vamos a los paganos. Así nos lo mandó el Señor: 'Te he puesto como luz de las gentes, para que lleves la salvación hasta el fin de la tierra'" (He 13,46-47; cf 28,28). El primer anuncio del evangelio a los paganos lo hizo el grupo de prófugos arrojados de Jerusalén, que llegaron a las ciudades de Fenicia y de Siria (He 11,20). El episodio programático de Pedro, que anuncia el evangelio a Cornelio, se convierte en criterio para valorar y confirmar la metodología misionera puesta en práctica por Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero.

b) *Contenido y método de la evangelización.* El anuncio hecho por los varios protagonistas de la misión cristiana concuerda esencialmente, aunque las fórmulas a las que recurre Lucas varían según los contextos. Los discípulos históricos de Jesús en Jerusalén —apóstoles— enseñan y anuncian en el templo y en las casas a *Jesucristo* (He 5,42); Felipe al eunuco, administrador de Candace de Etiopía, partiendo de la Escritura le anuncia "la buena nueva de Jesús" (He 8,35); los misioneros prófugos que llegan a Antioquía "anuncian al Señor no sólo a los judíos, sino también a los paganos" (He 11,20). Junto a estas fórmulas tradicionales, Lucas recurre a las expresiones más genéricas, como "la palabra de Dios" (He 8,4), o "la palabra del Señor" (He 15,35), o incluso "el discurso sobre el reino de Dios" (He 8,12). Merece destacarse la fórmula empleada por Pablo en el discurso misionero en Antioquía de Pisidia. El contenido cristiano del kerigma se introduce en la parte final de esta fórmula: "Nosotros os anunciamos la buena nueva, la promesa hecha a nuestros padres" (He 13,32).

En otros términos, según la perspectiva lucana existe una continuidad no sólo entre Jesús histórico, muerto y resucitado, y la Iglesia, sino también entre las promesas hechas a Israel y su cumplimiento en Jesucristo y en la Iglesia. Semejante visión histórico-salvífica del contenido del evangelio es evidente en la serie de discursos misioneros que Lucas distribuye en su obra de reconstrucción del nacimiento y expansión de la Iglesia. Tanto en los dicursos pronunciados por Pedro en Jerusalén (He 2,22-36.38-39; 3,12-26) como en el de la casa de Cornelio en Cesarea (He 10,34-43), el esquema de anuncio o predicación cristiana sigue un esquema estereotipado: el anuncio se refiere a Jesús, hombre acreditado por Dios con signos y prodigios, que ha cumplido su misión histórica en Pa-

lestina, desde Galilea a Judea, al que los hombres dieron muerte, pero que Dios resucitó; de él dan testimonio los profetas de la primera alianza; de esta manera en la existencia de Jesús llega a su cumplimiento la historia de la salvación prometida a los padres; aquí entronca el llamamiento final a la conversión. El mismo desarrollo esquemático se encuentra en los discursos de Pablo dirigidos a los judíos de la diáspora. En otros términos, existe continuidad en el anuncio del evangelio. La misma palabra, aunque propuesta por diversos protagonistas a los destinatarios judíos o gentiles, resuena con acentos sustancialmente concordes. Al primer anuncio, que suscita la conversión de los oyentes y la aceptación de fe iniciando la experiencia de comunidad, sigue la catequesis de interiorización y apoyo, a la cual se añade la obra de animación y sostén. Esto vale para la Iglesia de Jerusalén (He 2,42), igual que para la joven Iglesia de Antioquía (11,26) y para las fundadas por Pablo en el ambiente extrapalestinense (He 14,21-22; 18,23).

3. EL EVANGELIO EN LOS ESCRITOS APOSTÓLICOS. Fuera de las cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, la terminología evangélica se atenúa hasta casi desaparecer. Los pocos casos de empleo del léxico evangélico se encuentran en los escritos que siguen bajo el influjo paulino. Esto vale para la carta a los Hebreos y la primera carta de Pedro. El escrito enviado a los cristianos que están en crisis de perseverancia, tentados de nostalgias ritualistas y preceptistas —carta a los Hebreos—, propone una lectura actualizante de Sal 95,7-11, estableciendo una comparación entre la generación de los hebreos del éxodo y la comunidad cristiana. Hay afinidad de situación: como los hebreos se encontraron en los confines de la tierra prometida, cumplimiento del éxodo, así los cristianos, que han recibido el primer anuncio del evangelio, han llegado a un giro decisivo de la historia de salvación. Refiriéndose a esta doble situación, muestra el autor por una parte la continuidad y por otra la discontinuidad en la superación profética acaecida con Jesucristo, el cual ha entrado en el *descanso* definitivo de Dios: "Porque también nosotros, como ellos, hemos recibido la buena nueva" (Heb 4,2). Mas no basta haber escuchado el evangelio para que éste sea salvífico; hay que acogerlo con fe activa y perseverante: "Y como, por una parte, es cierto que algunos deben entrar en él, y, por otra, los primeros que recibieron la buena nueva no entraron a causa de su desobediencia, de nuevo fija Dios un día..." (Heb 4,6). De ahí se sigue la urgencia de acoger la palabra de Dios y de adherirse a ella con fidelidad y constancia; esa palabra ha sido propuesta por el anuncio histórico de Jesús, el Señor, y luego por el de aquellos que escucharon, siendo confirmada por el testimonio de signos y prodigios (Heb 2,1-4). Esta reconstrucción del proceso de evangelización recuerda las etapas expuestas en el prólogo del evangelio de Lucas (Lc 1,1-4). En el comienzo de la experiencia cristiana está el anuncio del evangelio o palabra de Dios, hecho por mediadores históricos, que ponen en contacto con su fuente, Jesús, el Señor, el revelador definitivo en cuanto Hijo (Heb 1,1).

En esta perspectiva se sitúa también la primera carta de Pedro, que anima a los cristianos perseguidos recordándoles su condición de creyentes. El proceso salvífico, inaugurado con el anuncio del evangelio, tiene sus raíces en la historia de la primera / alianza, porque los profetas han testimoniado, bajo el impulso del Espíritu, respecto a los sufrimientos de Cristo, a los cuales debía seguir la gloria: "Dios les hizo saber que lo

que ellos anunciaban no era para ellos, sino para vosotros; esto es lo que ahora os anuncian los que predican el evangelio con el poder del Espíritu Santo enviado del cielo..." (1Pe 1,12). Este anuncio evangélico, que está en la base del proceso de salvación como participación del destino de Jesús, el mesías crucificado, pero exaltado por Dios, comienza por la adhesión de fe y por la experiencia bautismal. Una alusión a este principio y momento básico la hace el autor de la carta para recordar el deber del amor fraterno en la comunidad: "Purificados por la obediencia a la verdad con el fin de llegar a una fraternidad sincera, amaos entrañablemente unos a otros..., como quienes han nacido de nuevo; y no de una semilla corruptible, sino incorruptible, la palabra viva y eterna de Dios... Ésta es la palabra que os ha traído el evangelio" (1Pe 1,22.23.25). Así pues, la experiencia cristiana se define como adhesión a la / palabra de Dios, eficaz para la vida eterna, que modifica radicalmente la condición de los creyentes, mientras que los impíos, desenmascarados por el juicio final de Dios, son "los que han desobedecido al evangelio" (1Pe 4,17). En estas pocas alusiones de la carta de Pedro está presente todo el curso del proceso de evangelización, desde sus raíces proféticas del AT hasta su cumplimiento final.

El texto profético del Apocalipsis, que se sitúa en la tradición juanista, es muy sobrio en el recurso a la terminología evangélica, como se ha observado antes. La preferencia de este texto, como de los restantes de la escuela juanista, es la *martyría* y el *lógos*. El evangelio, en sus raras apariciones en Apocalipsis, coincide con el mensaje de Dios, porque es un anuncio salvífico decisivo para la historia, en la cual se desarrolla el conflicto entre las potencias del mal y el dominio de Dios. Este evangelio es llevado por los enviados de Dios para sostener la perseverancia de los creyentes. El evangelio aparece en la visión del ángel, que con rasgos divinos anuncia el juicio de Dios como cumplimiento del "misterio de Dios" anunciado a los profetas, sus siervos (Ap 10,7). Sobre el fondo de esta visión histórico-salvífica se habla del *evangelio eterno,* es decir, del mensaje de Dios que lleva a cabo la salvación definitiva: "Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los habitantes de la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo" (Ap 14,6). Es la proclamación del juicio universal de Dios, que entra en la historia humana como fuerza decisiva de salvación.

CONCLUSIONES. Los autores de los escritos que forman el canon cristiano han tomado del léxico griego el término *evangelio* para transcribir la *buena noticia* que ha cambiado de modo único y decisivo la suerte de la historia humana: "Jesucristo, el crucificado resucitado por Dios, ha vencido a la muerte y ha extirpado las raíces del pecado". Lo que era el evangelio para el mundo greco-helenístico: la victoria militar o los recuerdos de la carrera imperial, es ahora la proclamación del acontecimiento gozoso de Cristo, fuente de paz y de salvación para todos los hombres. Ésta es la sustancia del anuncio que proclaman los misioneros cristianos al recorrer las ciudades del imperio. Sobre la base de esta *buena noticia,* acogida con fe, nace la experiencia cristiana en forma de pequeños grupos que se reúnen para escuchar la buena nueva, fuente de su compromiso espiritual y raíz de su nueva esperanza. Pero los misioneros cristianos, y luego los autores de los evangelios, pudieron presentar y designar el acontecimiento de Jesucristo, Señor y salvador universal, como

evangelio porque él fue el primero en proponerse como el mensajero de la "alegre nueva" en Palestina, dando la buena noticia del reino de Dios a los pobres, llevando así a su cumplimiento la gran esperanza bíblica de la salvación, prometida por Dios para los últimos tiempos.

BIBL.: BECKER U., *euanghélion, euanghelistés,* en *DTNT* II, Sígueme, Salamanca 1980, 147-153; CERFAUX L., *Jesús en los orígenes de la tradición. La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia,* San Sebastián 1958; COENEN L., *kerýsso, kérygma,* en *DTNT* III, Sígueme, Salamanca 1980, 57-68; CONZELMAN H., *Teología del NT,* Paideia, Brescia 1972; CULLMAN O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Stvdium, Madrid 1971; DELLING G., *Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament,* KBW, Stuttgart 1971; DODD C.H., *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Fax, Madrid 1974; FABRIS R., *Evangelizazione,* en *Dizionario Teologico,* a cargo de J.B. BAUER-C. MOLARI, Cittadella, Asís 1974, 245-255; FRIEDRICH G., *Euanghelízomai,* en "GLNT" III (1967) 1023-1060; ID, *euanghélion,* en ibid, 1060-1102; ID, *euanghelistés,* en ibid, 1103-1105; ID, *kerýsso,* en "GLNT" V (1969) 424-472; ID, *Kérygma,* en ibid, 472-479; GERHARDSSON B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* C.W. Gleerup, Uppsala 1961, Copenhague 1964²; GOPPELT L., *Teologia del NT* II. *Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo,* a cargo de J. ROLOFF, Morcelliana, Brescia 1983; LÉON-DUFOUR X., *Los Evangelios y la historia de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1982³; ID, *Los evangelios sinópticos,* en *Introducción crítica al NT. Parte 2.ª,* Herder, Barcelona 1983, 237-449; MOULE C.F., *Le origini del NT,* Paideia, Brescia 1971; MURPHY-O'CONNOR J., *La prédication selon Saint Paul,* Gabalda, París 1966; MARXSEN W., *El evangelista Marcos,* Sígueme, Salamanca 1981; NEUFELD V.H., *The Earliest Christian Confessions,* Brill, Leiden 1963; SCHLIER H., *L'essenza dell'esortazione evangelica,* en *Il tempo della chiesa,* Il Mulino, Bolonia 1965, 118-141; ID, *L'anuncio nel culto della chiesa,* en ibid, 392-424; ID, *Problemas exegéticos fundamentales del NT,* Fax, Madrid 1974; ID, *Le caratteristiche dell'esortaziones cristiana in San Paolo,* en *Reflessioni sul NT,* Paideia, Brescia 1969, 439-461; SCHMITT J., *Prédication apostolique,* en "DBS" VIII (1968) 246-273; STANLEY D., *La predicación primitiva: esquema tradicional,* en "Concilium" 20 (1966) 449-462; WORLEY R.C., *Preaching and Teaching in the Earliest Church,* Westminster, Filadelfia 1967.

R. Fabris

EVANGELIOS

SUMARIO: I. *Los evangelios en la Iglesia.* II. *Los evangelios en la exégesis moderna:* 1. El siglo XIX; 2. La "historia de las formas"; 3. Evolución ulterior: "historia de la redacción" y "nueva investigación del Jesús histórico". III. *Conclusiones y perspectivas.*

I. LOS EVANGELIOS EN LA IGLESIA. ¿Qué son los evangelios? Si intentamos preguntárselo a un chico del catecismo o a un cristiano adulto cualquiera, o puede que también a un no practicante, la primera respuesta que se daría sería con toda probabilidad: "La vida de Jesús". Pero si insistimos un poco, no sería difícil obtener también otra: los evangelios no son sólo la vida de Jesús; son también nuestra vida, la experiencia que también nosotros debemos vivir.

En la simultaneidad de estas dos dimensiones a primera vista conflictivas, en este continuo movimiento del *entonces* al *ahora* y del *ahora* al *entonces* se puede resumir la característica más esencial de los evangelios, así como la clave de lectura de todo el accidentado proceso de su interpretación, desde la Iglesia antigua hasta hoy. No es raro, incluso hoy, tropezar con dos actitudes opuestas a propósito de los evangelios. Por un lado, la preocupación ansiosa y casi obsesiva por su historicidad, preocupación que se manifiesta en la mentalidad *fundamentalista* (o sea, que rehúsa admitir en los evangelios otros tipos de lenguaje que el puramente historiográfico), en la sobrevaloración de la cuestión de la identidad de los cuatro evangelistas, en el malestar apenas disimulado ante sus divergencias, del que es un síntoma también el éxito que siguen teniendo las censurables iniciativas editoriales de los llamados *evangelios unificados,* con su sección de mapas

y tablas cronológicas que pretende localizar en el tiempo y en el espacio "minuto por minuto" los desplazamientos de Jesús. Por otro lado, y no menos preocupante, puede que fruto también de divulgaciones apresuradas o mal entendidas o de preocupaciones catequéticas o espirituales perseguidas a precio demasiado bajo, la tendencia a ver en los evangelios sobre todo la proyección de las experiencias (¡una de las palabras mágicas de nuestros días!) de los creyentes, la respuesta a los problemas de las varias comunidades; con la tentación, en definitiva, de preguntarse por qué hay que seguir dando la preferencia a aquellas experiencias de entonces, y no volver a escribir los textos basándonos en las nuestras.

Estas tentaciones no son del todo nuevas. También la Iglesia antigua hubo de hacerles frente y superarlas, a vecess no sin cierta dificultad. En ambientes preocupados demasiado unilateralmente por la historicidad y por la utilización apologética de los evangelios frente a los paganos, la tentación de eliminar su pluralidad armonizándolos a toda costa (concordismo) o incluso fundiéndolos en una narración única, como en el *Diatessaron* de Taciano, que tuvo un éxito enorme durante siglos, siendo adoptado incluso en alguna zona en la liturgia en lugar de los cuatro evangelios canónicos, y que sólo después de muchas luchas pudo ser eliminado. En otros ambientes, por el contrario, la de contraponerlos el uno al otro hasta escoger uno contra otro, eliminando a los restantes del canon (Marción). O bien, para asegurar mejor la vinculación a los problemas de hoy, la tentación de apartarse completamente del sentido literal con el método de la alegoría, mediante el cual se termina haciendo decir al texto lo que se quiere; o incluso publicando nuevos evangelios (los apócrifos) para hacer pasar como palabra de Dios opiniones personales, verdaderas y auténticas herejías, o cuando menos las propias fantasías devocionalistas.

Ya antes de expresar su concepción de los evangelios a través de la enseñanza explícita, últimamente con la constitución conciliar *Dei Verbum* y la instrucción inmediatamente precedente de la Comisión bíblica (21 abril 1964), la Iglesia la ha expresado desde la antigüedad con la elección misma del título *Evangelios,* con la inclusión de todos y sólo esos cuatro en el canon, y sobre todo con su lectura en el contexto eucarístico, acompañada por signos litúrgicos que la equiparan a un encuentro con el Señor vivo (procesión, incensación, beso, aclamaciones; también las decoraciones del evangeliario y del ambón...), y con una exégesis que, por encima de los límites ligados a la cultura del tiempo, pretende ser *literal* y auténticamente *espiritual* al mismo tiempo, y que se prolonga en la *lectio divina* de la tradición monástica, en los varios métodos de contemplación y meditación de las diversas escuelas espirituales, hasta la revisión de vida y otras formas de nuestros días, y se hace experiencia concreta en la existencia de los santos, que es evangelio vivido (san Francisco de Sales: la vida de los santos es al evangelio como la música ejecutada es a la música escrita en la partitura...).

En esta perspectiva de lectura no puramente histórica, sino también teológico-espiritual, no faltó en la Iglesia antigua, al menos en germen, la percepción de la pluralidad de los evangelios como riqueza positiva, que refleja la catolicidad de la Iglesia diseminada por toda la tierra (san Ireneo, *Adversus Haereses* III, 11,7-9) y lo inagotable del misterio de Jesús (Orígenes, *In Johannem* X, 5,21). Aunque con demasiada frecuencia prevaleció el concordismo, hubo también intuiciones más válidas, ta-

les como las distinciones entre el orden de la narración y el orden de los acontecimientos (san Agustín, *De consensu evangelistarum* II, 21,51s) y entre intención y formulación (ibid II, 12,29). Se advierte también un esfuerzo por discernir la peculiaridad de los cuatro evangelistas, aunque de hecho no se consiguió más que para Juan, al que se distinguió enseguida como el evangelio *espiritual,* siendo venerado por los orientales como *el teólogo,* el que ha conseguido un conocimiento más profundo de los misterios de Dios.

Así pues, la fe cristiana se ha percatado, como por instinto, de la imposibilidad de disociar las dos dimensiones, el *entonces* y el *ahora;* ha visto los evangelios como documento histórico, aunque *sui generis,* testimonio fidedigno capaz de convertirse en llamada y motivo de fe; pero al mismo tiempo como alegre mensaje siempre actual, que sólo se puede comprender plenamente por la fe (san Agustín: "Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae conmoveret auctoritas"), proclamación de aquel misterio de salvación que también nosotros hoy estamos llamados a vivir y que sólo se puede transmitir y recibir auténticamente *in Spiritu* e *in ecclesia.*

II. LOS EVANGELIOS EN LA ↗ EXÉGESIS MODERNA. Así pues, *histórica* y *crítica* lo era también, a su modo, la exégesis antigua; sería injusto hacerlo comenzar todo con el renacimiento o con el iluminismo. Con todo, este último introduce indudablemente en los estudios bíblicos, junto con el proyecto, inaceptable para el creyente, de reducir el cristianismo "a los límites de la razón", también toda una serie de adquisiciones históricas, literarias y metodológicas de gran alcance. Ambos aspectos, estrechamente entrelazados, impondrán a los creyentes un discernimiento difícil y doloroso, que oscila entre los peligros opuestos de rechazar junto con los prejuicios ideológicos también elementos positivos, o, viceversa, de absorber inconscientemente en nombre de una pretendida ciencia también los prejuicios anticristianos.

Hoy la situación se presenta más serena. Las adquisiciones de los estudios modernos permiten darse mejor cuenta de las características de los evangelios que la fe cristiana cultivó desde el principio de manera intuitiva.

Por comodidad, podemos distinguir tres momentos principales: 1) el siglo XIX; 2) los años veinte de nuestro siglo con la "historia de las formas"; 3) desde los años cincuenta a nuestros días el desarrollo ulterior de la "historia de la redacción" y de la "nueva investigación del Jesús histórico" [↗ Escritura; ↗ Hermenéutica].

1. EL SIGLO XIX. Desde finales del siglo XVIII a principios del XIX el estudio de los evangelios está dominado por el intento de la exégesis *liberal* de remontarse a un Jesús histórico (expresión que manifestará luego toda su ambigüedad) del todo humano, contrapuesto al misterioso y divino de la Iglesia y del dogma cristológico.

Este deseo de remontarse lo más posible a los orígenes llevó muy pronto, invirtiendo la valoración de la Iglesia antigua, a acantonar a Juan justamente por su carácter más acentuadamente teológico y a concentrar la atención en los tres primeros evangelios, intentando también discernir cuál de ellos era el más antiguo. Se afrontó decididamente la cuestión sinóptica, es decir el problema de explicar las grandes semejanzas entre Mt, Mc y Lc en los episodios referidos, en el orden de sucesión y a menudo también en su formulación; problema no ignorado por la Iglesia an-

tigua, pero que permaneció bloqueado por la solución agustiniana, que identificaba el orden canónico (Mt, Mc, Lc, Jn) con un orden cronológico y de dependencia el uno del otro. Se impuso una nueva solución, todavía hoy impugnada por algunos sectores minoritarios, pero compartida por la mayoría de los estudiosos: la teoría de las dos fuentes. El más antiguo no es Mt, sino Mc: no ha sido Mc el que abrevió a Mt, sino que fueron Mt y Lc, los dos evangelios mayores, los que ampliaron a Mc y corrigieron sus numerosas imperfecciones lingüísticas. Pero además de Mc, para explicar toda una serie de perícopas presentes sólo en Mt y en Lc, también ellas caracterizadas por grandes semejanzas en el orden de sucesión y en la formulación, hay que postular asimismo una segunda fuente, que no ha llegado a nosotros, constituida esencialmente por dichos de Jesús (mientras que en Mc prevalecían los hechos), e indicada convencionalmente con la sigla Q.

En este punto, llegados a través de la crítica literaria a estas dos fuentes más antiguas: Mc y Q, se pensaba que podía entrar enseguida la crítica histórica: la reconstrucción de la vida de Jesús. Evidentemente, los liberales no aceptaban en bloque tampoco el testimonio de estas fuentes más antiguas; también en ellas distinguían alguna superposición debida a la fe de la Iglesia pospascual; pero estimaban que se las podía eliminar fácilmente basándose en criterios (en realidad un tanto aprioristas) de plausibilidad y verosimilitud; una vez desembarazado el relato de los elementos más sobrenaturales, se creía estar ante un informe sustancialmente fidedigno, reflejo simple e ingenuo de los acontecimientos. Se creía, pues, posible en definitiva fundar históricamente en los mismos evangelios la imagen humanizada y modernizada de Jesús tras la cual se andaba: un Jesús *genio religioso,* esencialmente maestro de verdades ético-religiosas universales, expresadas en términos de reino mesiánico sólo para una comprensible concesión a la tradición judía, pero, en sustancia, sin continuidad real con ella.

La tentativa liberal entra en crisis hacia finales de siglo, no sólo por el redescubrimiento de la dimensión radicalmente escatológica del reino anunciado por Jesús y de las exigencias éticas a él vinculadas (J. Weiss, A. Schweitzer), sino también por la denuncia de su fragilidad metodológica. Los evangelios no son biografías, sino "relatos de la pasión con extensa introducción" (M. Kähler); en su centro no está la enseñanza, como en Sócrates, sino la muerte redentora; ahí es donde el relato se hace detallado, muy lento, después de haber estado precedentemente marcado por una especie de cuenta a la inversa. La fe pospascual no se limitó a colocar aquí y allá alguna pequeña incrustación fácil de suprimir; anima todo el relato desde el principio. Tampoco el Jesús de Mc es un Jesús puramente humano, sino un Jesús profundamente misterioso, al que ni siquiera los discípulos comprenden y cuya identidad es mantenida oculta por el *secreto mesiánico,* destinado a manifestarse sólo en pascua (W. Wrede). También el evangelio más antiguo, y punto de partida de los sucesivos, aparece así a su vez como punto de llegada de toda una reflexión teológica de la comunidad pospascual; se comienza a caer en la cuenta de que entre los textos evangélicos y Jesús se interpone, con todo su espesor, justamente aquella entidad de la cual la exégesis liberal no había querido hacer caso: la Iglesia.

2. LA "HISTORIA DE LAS FORMAS". Se trataba, pues, de aclarar mejor la relación entre los evangelios y la Iglesia, el influjo de la comunidad

primitiva en aquel material que más tarde sería consignado por escrito por los evangelistas. Pero se necesitaba un instrumento metodológico nuevo respecto a los dos instrumentos privilegiados del siglo XIX, la crítica literaria, a la que seguía enseguida la crítica histórica; un instrumento capaz de penetrar en el oscuro túnel de aquellos treinta a cuarenta años de tradición oral que separaban a Jesús de los primeros escritos. El instrumento lo proporcionó el "método de la historia de las formas" (*formgeschichtliche Methode* o, más brevemente, la *Formgeschichte),* aplicado ya por H. Gunkel (1862-1932) a los escritos del AT, y extendido luego a los evangelios después de la primera guerra mundial sobre todo por M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), no sin el influjo de intuiciones que habían aflorado ya en J.G. Herder (1744-1803) sobre el carácter colectivo y popular de la tradición evangélica, y en F. Overbeck (1837-1905) sobre el carácter infraliterario, precultural y no historiográfico del cristianismo primitivo y de sus escritos.

El nombre no da plenamente idea de este enfoque, esencialmente sociológico: las *formas* de que se habla no son, en efecto, los *géneros* tradicionales en las varias literaturas (drama, comedia, novela, ensayo histórico, etcétera), sino las utilizadas por las diversas exigencias concretas de la vida de la comunidad. Gunkel da como ejemplo la lamentación fúnebre, el canto de victoria, el reproche del profeta, la sentencia del juez...; ejemplos modernos podrían ser el informe médico, el informe de policía sobre un incidente de carretera, etc. Cada una de estas formas lingüísticas se distingue de la otra, posee características determinadas y no otras, justamente porque es funcional a una determinada situación constante, que se repite, de la vida social (en los ejemplos citados: la muerte, la guerra, la administración de la justicia, etc.); es decir, cada una de ellas está ligada a un cierto *Sitz im Leben,* literalmente el *puesto en la vida,* expresión que no se ha de usar, como a veces se hace hoy, en sentido puramente histórico, como si fuese sinónimo de una situación contingente cualquiera, la ocasión en que se pronuncia una cierta frase, sino siempre en sentido sociológico, en referencia a situaciones constantes, que corresponden a necesidades permanentes de una cierta comunidad.

Sentada esta extrecha conexión entre forma y *Sitz im Leben,* debería ser posible remontarse de las varias formas a su ubicación en la vida de una comunidad; algo así como cuando de la forma redonda de un guijarro es posible remontarse a su colocación originaria en un río. El supuesto para aplicar este planteamiento al material evangélico es que, aunque al presente se contiene por escrito en libros de una cierta extensión, no se lo contempla como obra inividual de un autor a la manera de los libros que pertenecen a la literatura verdadera y propia, sino como un agregado de muchas pequeñas unidades que preexistían en forma oral, autónomamente la una de la otra, y eran utilizadas por la comunidad primitiva no para hacer un relato ordenado de la vida de Jesús, sino en función de las varias necesidades actuales de su vida: liturgia, catequesis, polémica con los adversarios, etc.

De ahí el programa de la *Formgeschichte:* 1) como primera operación preliminar, aislar cada una de las unidades preexistentes; 2) como segunda operación, también preliminar, clasificarlas, basándose en las características comunes que algunas de ellas presentan, en varias formas: relatos de milagro, episodios polémicos, oráculos proféticos, sentencias de tipo sapiencial, etc.; 3) final-

mente —y aquí está el paso crucial propiamente socio-lingüístico de la *Formgeschichte*—, explicar las características de cada una de las formas remontándose al respectivo *Sitz im Leben*. Finalmente, unificando los varios *Sitze im Leben* obtenidos, conseguir un cuadro de conjunto de la primitiva comunidad cristiana.

Después de unos sesenta años de intenso trabajo, a primera vista se podría tener la impresión de que la *Formgeschichte*, salvo esporádicas escaramuzas de retaguardia, ha sido ampliamente aceptada por todos; incluso en los ambientes católicos de forma oficial, después de las polémicas romanas antes y durante el último concilio. Pero, si bien se mira, hay que reconocer que el programa originario no se ha realizado más que en parte, precisamente en aquellas partes que no eran las más específicas, las más ligadas a la hipótesis de trabajo esencialmente sociológica que animaba al nuevo planteamiento. Algo no ha funcionado.

Desde luego se pueden considerar bien logradas las dos primeras operaciones, si bien son sólo preliminares y no específicas aún de la *Formgeschichte*. El carácter originariamente *fragmentario* (y por tanto presumiblemente *oral*, al menos en principio) se desprende claramente, entre otras cosas, de la fragilidad de las conexiones entre una perícopa y otra ("Entonces", "Y yendo más allá", "Después de estas cosas", "Otra vez...") y de los numerosísimos casos de diferente colocación de un mismo párrafo en los varios evangelios (p.ej., el padrenuestro en Mt en el sermón de la montaña, mientras que en Lc está luego, durante el viaje a Jerusalén: cf Mt 6,9-13 con Lc 11,1-4). Por algo la liturgia desde el principio conseguía tan bien subdividir el texto evangélico en pequeños párrafos que había que leer cada vez: las *perícopas* (de *perikóptein*, cortar); es como cuando se separan con facilidad las partes de un módulo siguiendo las líneas trazadas ya marcadas. Entre una y otra hay muy poco espacio; se nota enseguida dónde comienza y dónde termina un episodio; muy pronto nos damos cuenta de que si se sigue leyendo nos adentramos en otro episodio.

También la clasificación de las varias formas es una operación lingüística, y no aún socio-lingüística en el sentido de la *Formgeschichte*. Formas diversas (parábola, oráculo profético, sentencia de tipo sapiencial) pueden haber sido usadas ya por Jesús, y no remitir necesariamente a situaciones de la comunidad como tal.

Para el nuevo planteamiento sería decisivo remontarse desde cada forma al respectivo *Sitz im Leben;* pero aquí justamente es donde el resultado ha fallado. Sólo se consigue remontarse globalmente a un uso eclesial del material; pero esto se había ya adquirido con la primera operación. Y este uso eclesial no es sinónimo de uso puramente funcional en el sentido de la *Formgeschichte*. Indudablemente es un uso diverso del puramente historiográfico; a menudo ha implicado notables reformulaciones: lo confirman los numerosísimos casos en los que el mismo gesto o la misma palabra de Jesús aparecen en los diversos evangelios en formas diversas, e incluso las que según nuestra mentalidad deberían ser intangibles, como el *Padrenuestro* o las palabras eucarísticas. Estamos ante una transmisión viva, en la que no predomina una preocupación de fidelidad puramente verbal, como en el que transmite datos con intento puramente documentario o de archivo, sino más bien la de una fidelidad real a los significados, a las intenciones de Jesús; por tanto, una fidelidad que no excluye, sino que incluso a veces exige, la reformulación. Así, por ejemplo, al pasar al

ambiente grecorromano no es ya suficiente excluir sólo el repudio de la mujer por parte del marido, sino que se hace necesario explicitar también la exclusión del repudio del marido por parte de la mujer (cf Mc 10,11 con Mt 19,9).

En este uso eclesial de los dichos y hechos de Jesús, la exigencia de traducción desemboca en una exigencia de actualización. Tratándose de un mensaje salvífico, la traducción sólo se puede considerar verdaderamente lograda cuando consigue implicar al oyente. Aquí es clara la diferencia entre el evangelizador y el historiógrafo; para este último es importante que el acontecimiento se delimite lo mejor posible, que se una lo más estrechamente posible a las circunstancias, al momento en que tuvo lugar; en cambio, para el evangelizador es importante que el episodio, desde luego sin perder su realidad histórica y su significado originario, resulte significativo para el mayor número de personas, aun a costa de desligarlo un poco de su contexto inmediato. Los dibujos de nuestros catecismos, como por lo demás ya las pinturas medievales, no vacilan a veces en presentar a Jesús en *blue jeans* o bien en poner a su lado muchachos de hoy, hombres de varias razas, etc. Es un poco lo que hizo también la tradición evangélica: para facilitar el mecanismo de identificación no vacila en reformular las palabras; y así vemos a los protagonistas de los relatos hacerse casi los portavoces de la fe cristiana: dirigirse a Jesús no ya como a "maestro", sino como a "Señor" (cf Mt 8,25 con Mc 4,38), proclamarlo a los pies de la cruz "Hijo de Dios" y no simplemente un "justo" (cf Mc 15,39 y Mt 27,54 con Lc 23,47). El relato se hace todo él a la luz de la resurrección, aunque ésta sólo se narrará en la última página; ni por un instante se habla de Jesús como se hablaría de un muerto, aunque muy ilustre, del que sólo quedarían sus palabras; en cada episodio destaca, como en transparencia, el Señor viviente y operante hoy en la comunidad. Así reciben una inesperada confirmación ciertas intuiciones patrísticas y litúrgicas: piénsese en la interpretación eclesiológica de la tempestad calmada o en la interpretación eucarística del episodio de Emaús; esta dimensión eclesial, sacramental, no es algo que añadimos nosotros, sino que ya estaba presente en la intención de los primeros narradores.

En orden a una reconstrucción histórica de detalle, de historia entendida como crónica, es innegable que este "de más" se traduce en un "de menos". El carácter fragmentario o el uso eclesial del material evangélico, situados a la luz de la *Formgeschichte*, sufren indudablemente una cierta reducción de *historicidad*, al menos con referencia a ciertas maneras maximalistas de entender esta última, demasiado calcadas sobre los modelos profanos de tipo biográfico o los de la historiografía moderna. En este sentido, si por victoria de la *Formgeschichte* entendemos la derrota de estas concepciones unilaterales de la historicidad (liberales o fundamentalistas), ha sido y es irreversible. Pero, en realidad, no es tanto la *Formgeschichte* la que ha vencido, sino que más bien estas concepciones han perdido; y no por mérito exclusivo de la *Formgeschichte*, sino en gran medida también por toda una serie de adquisiciones de otro tipo: mejor conocimiento de los géneros literarios bíblicos, a veces diversos de los occidentales y de tipo no puramente historiográfico; de los procedimientos de tipo midrásico (relectura de un episodio a la luz de otros para poner en claro las analogías, no sin un elemento artificioso) o de tipo targúmico (traducciones libres, que desembocan en la paráfrasis y en la

adición de nuevos elementos para subrayar ciertos aspectos del texto), y así sucesivamente. Luego, para los católicos, desde la teología, un concepto más profundo de la verdad bíblica (DV 11).

Pero la *Formgeschichte* no ha conseguido positivamente imponer de manera convincente su concepción específica del material evangélico como funcional únicamente a las necesidades actuales de la comunidad, y por tanto desinteresado del ministerio prepascual de Jesús. El carácter fragmentario y eclesial, y en cierto sentido también *popular,* del material evangélico no equivale necesariamente a un carácter puramente funcional, en el sentido de la *Formgeschichte. Lo fragmentario* excluye una reconstrucción completa de la *vida de Jesús* en el sentido de las biografías del siglo XIX, pero no es tan completamente fragmentario que impida que cada uno de los fragmentos permanezca centrado en Jesús y que también uno solo de ellos pueda ser suficiente para permitirnos captar el sentido que él atribuyó a su vida. El *ambiente popular* excluye ciertamente prestaciones historiográficas de alto nivel académico, pero no excluye en absoluto el interés por ciertos acontecimientos y la voluntad y capacidad de transmitirlos fielmente. La *gran libertad de la traducción y de la actualización* no excluye una profunda fidelidad a Jesús, sino que nace justamente de ella. *Perspectiva pascual* no significa desinterés por el Jesús terreno: el resucitado no es un anónimo, sino *el* Jesús que fue crucificado; y justamente porque ha resucitado no se le puede olvidar, como se podría hacer con un muerto cualquiera, sino que agudiza aún más el interés también por su existencia terrena. El *uso catequético o litúrgico* o de cualquier otro tipo deja intacta la cuestión de fondo: ¿Qué papel tiene en esta liturgia o en esta catequesis la referencia a Jesús? ¿Se puede asimilar a un culto cualquiera o se trata más bien de un culto que es esencialmente *anamnesis,* memoria de un acontecimiento no mítico, sino histórico? ¿No son quizá la liturgia cristiana, la catequesis cristiana, esencialmente "narrativas"? (A este propósito hay que notar que la *Formgeschichte* —¡a la que por algo algunos de sus pioneros preferían llamar *kultgeschichtliche Methode!*— revela un fuerte influjo de la escuela de las religiones o comparatista, con el mérito de redescubrir la importancia del culto, pero con la tendencia a asimilarlo precipitadamente a los del ambiente circunstante.) Finalmente, la misma *comunidad,* de la que tanto habla la *Formgeschichte,* no es un grupo cualquiera, en el que cada uno era libre de atribuir a Jesús lo que quería. Por las cartas de Pablo, más antiguas que los mismos evangelios, se nos aparece por el contrario vinculada a la tradición recibida y provista de una autoridad apostólica encargada de vigilar y discernir. No es una masa anónima, sin rostro, sino que tiene su núcleo más autorizado en los discípulos de Jesús, testigos no sólo de su resurrección, sino también de su ministerio terreno; no es un espacio vacío, una página en blanco en la que se puede escribir lo que se quiera: la imagen de Jesús viva en los discípulos no podría dejar de oponer resistencia a eventuales tentativas de alteración.

Este "talón de Aquiles" de la *Formgeschichte,* a saber: su desvalorización del interés de la comunidad por el ministerio de Jesús, se verá con mayor claridad al pasar examen a la fase más reciente, que llega hasta nuestros días.

3. EVOLUCIÓN ULTERIOR: "HISTORIA DE LA REDACCIÓN" Y "NUEVA INVESTIGACIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO". Las dos principales líneas de desarro-

llo de los estudios evangélicos a partir de los años cincuenta son, por una parte, la apertura de lo que puede definirse *nueva investigación del Jesús histórico,* y, por otra, la *Redaktionsgeschichte,* el estudio de la redacción de los evangelios, de la aportación específica de cada uno de los evangelistas [/ Mateo; / Marcos; / Lucas].

En cierto sentido, ambas pueden considerarse complementos de la *Formgeschichte* en las áreas que ésta había dejado descubiertas. Ella había centrado su interés en la fase intermedia: la de la transmisión oral del material evangélico en la comunidad, minimizando un poco excesivamente la posibilidad de remontarse más arriba hasta Jesús, y reduciendo, hacia abajo, a los evangelistas a simples coleccionistas del material preexistente. Al recuperar las dos áreas descuidadas, pero sin renegar por ello de las adquisiciones de la *Formgeschichte,* se obtiene una visión más completa del proceso de formación del material evangélico a través de sus tres etapas: Jesús, la comunidad, los evangelistas. Tres etapas de desarrollo del material, a las que deberán corresponder tres etapas obligadas en cada uno de nuestros estudios de los textos evangélicos.

El esquema indicado no carece de utilidad. Pero hay que preguntarse si la vuelta a la investigación histórica sobre Jesús y la *Redaktionsgeschichte* se pueden considerar sólo evoluciones lineales y complementos de la *Formgeschichte,* o no más bien algo que la cuestiona ampliamente y hace urgente una reflexión crítica de la misma. Además, el esquema deja en la sombra la estrecha conexión entre ambas evoluciones (por algo los nombres de los respectivos pioneros son los mismos: Bornkamm, Marxsen, Conzelmann, el mismo Käsemann...); se trata, en realidad, de dos aspectos de la misma problemática que dejaron abierta la *Formgeschichte* y sobre todo Bultmann, que eran incapaces de explicar cómo en un cierto punto la Iglesia primitiva llegó a expresar su fe en escritos eminentemente narrativos como los evangelios.

La *Formgeschichte* no prestó gran atención a este problema; ante los evangelios empleó el microscopio, concentrando su atención en cada una de las microunidades para escrutar las huellas de su prehistoria. En cambio, la *Redaktionsgeschichte* intenta encuadrar en su objetivo el edificio entero, para captar sus líneas de conjunto, el diseño global, las intenciones de fondo que animaron a cada uno de los evangelistas. En esta perspectiva, se ve cada vez más claramente que no son simples compiladores; no se limitaron a transcribir la tradición, sino que también la retocaron y reinterpretaron basándose en la finalidad teológica y pastoral particular de cada uno de ellos. Aunque en los últimos años ha habido una reestructuración de la tendencia inicial de la *Redaktionsgeschichte* a exaltar excesivamente la creatividad de los evangelistas y se vuelve a hablar de su *conservadurismo* (una recuperación del aspecto histórico está en marcha también hoy para Jn), queda el hecho de que entre nosotros y Jesús viene a interponerse, además del estrato de la tradición oral comunitaria sacado a luz por la *Formgeschichte,* un estrato ulterior: el de la relectura teológica realizada por cada uno de los evangelistas. Así pues, a primera vista, con la *Redaktionsgeschichte* nos alejamos aún más de Jesús, y no sería infundado ver en ella una evolución bastante homogénea de la *Formgeschichte.*

Pero las cosas no son tan simples. Por diversas que sean las perspectivas teológicas de Mt, de Mc, de Lc (y, ¿por qué no?, de Jn), revelan algo común: sobre todo un gran interés

por el Jesús terreno. Mc retrocede a los días terrenos de Jesús todavía envueltos en el misterio que sólo la cruz y la resurrección habría de desvelar, pero que estaba ya encerrado en su humanidad. Mt lleva a los cristianos a la obediencia a los *mandamientos* de Jesús (28,16-20). Lc-He exponen un relato ordenado de los acontecimientos a través de los cuales entró la salvación en la historia con Jesús, y luego con el testimonio dado de él por la Iglesia por la virtud del Espíritu. Jn contempla y relee, con aquella comprensión más profunda que es don pascual del Resucitado mediante su Espíritu, los grandes *signos* realizados por Jesús en su ministerio terreno (2,22; 12,16; 14,26; 16,14). Leyendo cada evangelio completo se percibe este interés por el Jesús prepascual, este aspecto narrativo, más fuertemente aún que leyendo aisladamente una u otra perícopa. Es un poco como cuando, alejándose de un edificio para poder abarcarlo mejor con la mirada todo entero, se queda uno sorprendido de algunas de sus líneas estructurales, que corren peligro de escapar a una observación demasiado cercana. El problema es entonces si el relieve dado al Jesús prepascual es fruto de una sucesiva obra de "historización" *(Historisierung),* que habría introducido en el material, originariamente polarizado en las necesidades actuales de la comunidad, una dimensión que le era ajena (Käsemann, no sin ambigüedad y contradicciones, atribuye esa acción a una exigencia ocasional de contraponerse al incipiente gnosticismo, y polemiza ásperamente con Lc-He por haber querido ligar la salvación a hechos del pasado visibles y narrables; pero al mismo tiempo ve en ello un esfuerzo por mantener la identidad cristiana originaria; otros, como S. Schulz, radicalizando la posición bultmanniana, ven en los cuatro evangelios un fenómeno inesperado y aberrante respecto al kerigma pascual de Pablo), o si no se trata más bien de una dimensión inherente al material evangélico desde el principio (J. Roloff).

Así pues, no hay que reducir la *Redaktionsgeschichte* simplemente a un estudio de las modificaciones redaccionales; no se agota en un estudio de perícopa por perícopa, sino que intenta captar el plan de conjunto de cada uno de los evangelios en su integridad, desembocando así en el problema de lo que les es común, en la problemática, hoy vivísima, de la "forma evangelio". ¿Existe tal "forma", común a los tres sinópticos, y hasta —presumiblemente sin influjo directo— a Jn? ¿Cómo explicar su origen? ¿En qué medida puede derivar de formas judías y grecorromanas preexistentes (biografía, martirio de los justos y de los profetas, dichos de los sabios, aretalogías...), y en qué medida, en cambio, es una novedad específicamente cristiana? Respecto al material preexistente, ¿en qué medida depende de antecedentes ya existentes, y en qué medida es, en cambio, una forma nueva, que hay que comprender únicamente en sí misma (Güttgemanns)? ¿Había ya en cada fragmento de tradición algo que lo hacía *apto* para insertarlo en el contexto evangélico (Mussner): una índole narrativa intrínseca, una orientación esencial a Jesús incluso en cada uno de los dichos y de los episodios? ¿Cómo explicar la "fuerza de integración" de la forma ↗ *evangelio,* capaz de mantener unidos materiales diversos, como los oráculos escatológicos y las directrices éticas, los milagros y el relato de la pasión (H.-Th. Wrege)? En este punto, el "secreto mesiánico", a través del cual todo el ministerio terreno de Jesús es visto como enigma que sólo será descifrado con la pascua, quedando a su vez la pascua indisolublemente ligada al ministerio terreno, aparece como

el "presupuesto hermenéutico" fundamental para la existencia misma del género *evangelio* (Conzelmann). Hay que preguntarse entonces si es sólo un esquema teológico artificioso, una construcción posterior, resultante quizá de la fusión de varias teologías cristianas provenientes de varias comunidades, teologías diversas o incluso conflictivas, centradas unas en el kerigma pascual, otras en el Jesús prepascual profeta, maestro y taumaturgo, y unidas por compromiso o por predominio de una que habría neutralizado a las restantes, o si no sería más bien el reflejo y la expresión de una unidad cristológica originaria (J. Schniewind). Así pues, la *Redaktionsgeschichte,* lejos de poderse reducir a un simple complemento de la *Formgeschichte,* termina también agudizando ulteriormente el problema de la dimensión histórica de los evangelios.

Análogo razonamiento hay que hacer, con mayor razón, para otra evolución: la reapertura de la investigación histórica sobre Jesús. Utiliza ésta una serie de criterios de autenticidad (J. Jeremias) que se apoyan en último análisis en el más riguroso, admitido también por los más radicales, el criterio de la discontinuidad: hay que atribuir a Jesús lo que no refleja las necesidades o las tendencias ni del judaísmo ni de la comunidad cristiana primitiva (ejemplo clásico es el discipulado, diverso tanto del rabínico, donde era el discípulo el que escogía al maestro, y de la relación que ligará a los cristianos con los apóstoles: Pedro, Pablo... no tendrán "discípulos" ligados a su persona). En otras palabras, después de la *Formgeschichte* se da por supuesta la duda, al menos metodológica, de que el material se pueda atribuir siempre a una creación de la comunidad, a menos que no aparezca en contraste con las tendencias de esta última. Sin embargo, a nosotros nos parece que con ese "a menos que" se abre una brecha en el supuesto. En efecto, hay que preguntarse: ¿Cómo es que la comunidad transmitía algo que no correspondía a sus tendencias? Por tanto, no era exacto suponer, como en la *Formgeschichte* clásica, que la comunidad se preocupaba sólo de sus necesidades actuales; existía también el interés por transmitir ciertos gestos de Jesús únicamente porque eran de Jesús, aunque no correspondieran a las tendencias actuales y a las necesidades inmediatas. Mas entonces, ¿por qué habría que limitar ese interés por Jesús sólo a este o aquel gesto fragmentario, y no globalmente a toda la imagen de Jesús? Luego, también por este lado, si bien se mira, la *Formgeschichte* no es simplemente completada, sino cuestionada en uno de sus aspectos esenciales: su sociologismo unilateral, el supuesto de un desinterés de la comunidad primitiva por el Jesús prepascual. [↗ Jesucristo I].

III. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS. Se trata, pues, hoy de subrayar más la continuidad de las tres fases (Jesús, comunidad, evangelistas) y de los respectivos momentos de estudio (investigación histórica sobre Jesús, *Formgeschichte, Redaktionsgeschichte)* sobre todo a través de una reflexión sobre el anillo intermedio, "la historia de las formas". Pero no se trata, llevando al extremo la reacción, de negar la relación entre el material evangélico y la comunidad, reduciendo la tradición evangélica a transmisión mnemónica (por interesantes que puedan ser en este punto las investigaciones de Riesenfeld, de Gehardsson o de Riesner), o, peor aún, recayendo en planteamientos de tipo neoliberal o de tipo fundamentalista, ambos engallados hoy por los resultados más ricos y más positivos de la investigación histórica sobre Jesús. El fracaso de la *Form-*

geschichte, al menos respecto a su proyecto originario, subraya la imposibilidad de separar la Iglesia de Jesús; pero el fracaso del intento liberal sigue aún ahí para amonestar sobre la imposibilidad de separar a Jesús de la Iglesia. El interés por el Jesús terreno prepascual no es un interés por un Jesús historiográfico, reconstruible con los solos instrumentos de la razón histórica, fuera del horizonte de la fe pascual; es memoria pascual, apostólica, eucarística. Y mucho menos se resuelve el problema sumando los dos errores y postulando comunidades cristianas primitivas en conflicto entre sí, hostiles las unas al kerigma pascual y las otras al Jesús terreno.

La tensión percibida por la Iglesia desde el principio no se puede resolver ni eliminando el kerigma pascual en favor de un pretendido "Jesús histórico" reconstruido en contraposición a la fe cristiana, ni eliminando al Jesús terreno en favor de un kerigma deshistorizado, que terminaría por desembocar en la experiencia religiosa del hombre.

De ahí aquel proceso continuo de relectura en marcha desde el principio —según la intuición blondeliana de los textos evangélicos como "tradición anticipada", cargada de una "plenitud paradójica para el historiador" *(Les premiers écrits de M. Blondel,* 205, nota 1)— y que se prolonga luego en la interpretación cristiana litúrgica y patrística, cuyo espíritu es urgente recuperar por encima de todos los límites.

Relectura que no es ni repetición estática ni alteración o sustitución por significados extraños al original, sino que es precisamente relectura que supone para el estudioso: esfuerzo incesante, siempre nuevo, nunca acabado de una vez por todas, de leer aquel acontecimiento, de captar su sentido originario e inagotable.

BIBL.: ARENS E., *Los evangelios ayer y hoy,* Paulinas, Lima 1989; AUNE D.E., *The problem of the Genre of the Gospels,* en R.T. FRANCE-D. WENHAN (eds.), *Gospel Perspectives. Studies of History,* en *Tradition in the Four Gospels* II, JSOT Press, Sheffield 1980, 9-60; BENOIT P., *Reflexiones sobre el método de la historia de las formas,* en ID, *Exégesis y teología* I, Stvdium, Madrid 1974; BLONDEL M., *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), en *Les premiers écrits de M. Blondel,* Presses Universitaires de France, París 1956, 145-228; BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1921, 1967[7]; DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Mohr, Tubinga 1919, 1971[6]; DUPONT J., *Comprendre l'Évangile,* en "Paroisse et Liturgie" 51 (1969) 428-446; ID (ed.), *Jésus aux origines de la christologie,* Duculot, Gembloux 1975; ID (ed.), *Conoscenza storica di Gesù,* Paideia, Brescia 1978; FUSCO V., *Prospettiva pasquale, trasparenza e simbolismo nella narrazione evangelica,* en "Rivista liturgica" 67 (1980) 599-621; ID, *Tre approcci storici a Gesù,* en "Rassegna di teologia" 23 (1982) 311-328; ID, *Gesù storico e Gesù terreno,* en ibid, 24 (1983) 205-218; GASI F., *El problema sinóptico, Coment. bíbl. San Jerónimo,* III, Cristiandad, Madrid 1971, 11-24; GERHARDSSON B., *Le origini delle tradizioni evangeliche,* en "Studi di teologia dell'Istituto biblico evangelico" 2 (1979), n. 5, 4-108; GRELOT P., *Los evangelios,* Verbo Divino, Estella 1982; ID, *Los evangelios y la historia,* Herder, Barcelona 1987; GÜTTGEMANNS E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grandlagenproblematik der Form und Redaktionsgeschichte,* Kaiser, Munich 1970; KERTELGE K. (ed.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae, 63), Herder, Friburgo i.B. 1974; KÖSTER H., *Formgeschichte/Formenkritik* II, *N.T.,* en G. KRAUSE-G. MÜLLER (eds.), *Theologische Realenzyklopädies,* XI, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York 1983, 286-299; KÜMMEL W.G., *Ein Jahrzent Jesusforschung,* en "Teologische Rundschau" 40 (1975) 289-336; 41 (1976) 197-258.295-363; ID, *Jesusforschung seit 1965,* en ibid, 43 (1978) 105-161; 45 (1980) 40-84.293-337; ID, *Nachträge 1975-1980,* en ibid, 46 (1981) 317-363; 47 (1982) 136-165.348-383; LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia,* Dehoniane, Bolonia 1986; LA POTTERIE I. de-ZEVINI G., *L'ascolto "nello Spirito". Per una rinnovata comprensione "spirituale" della S. Scrittura,* en *Ascolta!* (Parola, Spirito e Vita, 1), Dehoniane, Bolonia 1980, 9-24; LOHFINK G., *Ahora entiendo la Biblia,* Paulinas, Madrid 1990[5]; MARTINI C.M., *Introduzione generale ai vangeli sinottici,* en AA.VV., *Il messagio della saggezza. Corso completo di studi bi-*

blici VI. *Matteo, Marco e opera lucana,* LDC, Turín-Leumann 1979[4], 15-107; MERKEL H., *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in den alten Kirche bis zu Augustin,* Mohr, Tubinga 1971; ID, *La pluralité des Évangiles comme problème théologique dans l'Église Ancienne,* Lang, Berna 1978; MUSSNER F., *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu,* en H. SCHLIER (y otros), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaestiones disputatae, 51), Herder, Friburgo i.B. 1970, 58-73; ID, *Grenzen der Formgeschichte,* en "BZ" 15 (1971) 267-271; RAMOS F.F., *El Nuevo Testamento* I, Atenas, Madrid 1988; RIESNER R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung,* Mohr, Tubinga 1981; ROBERT A.-FEUILLET A., *Introducción a la Biblia* II. *Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1983, 467ss; ROLOFF J., *Das Kerigma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1970; SCHLIER H., *Problemas exegéticos fundamentales en el N.T.,* Fax, Madrid 1974; SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritischen Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung,* Berlín 1919, reimpreso: Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969[2]; ID, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte,* en AA.VV., *Eucharisterion. Fs. H. Gunkel,* II, Vandelhoeck & Ruprecht, Gotinga 1923, 50-123; SCHMITHALS, *Kritik der Formkritik,* en "ZTK" 77 (1980) 149-185; SCHNIEWIND, *Zur Synoptikerexegese,* en *Theologische Rundschau* 2 (1930) 129-189; ID, *Messias geheimnis und Eschatologie,* en *Nachgelassene Reden und Aufsätze,* ed. E. Kähler, Töpelmann, Berlín 1952, 1-15; ID, *Antwort an R. Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung,* en H.-W. BARTSCH (ed.), *Kerygma und Mythos* I, Furche, Hamburgo 1967, 77-121; SCHWEITZER A., *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung,* Mohn, Gütersloh 1977[3]; SEGALLA G., *Panoramas del N.T.,* Verbo Divino, Estella 1989; STRECKER G., *Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerexegese,* en ID, *Eschaton und Historie,* Aufsätze, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1979, 9-32; STUHLMACHER P. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982,* Mohr, Tubinga 1983; TEMPORINI H.-HAASE W. (eds.), *Aufstieg und Niedergange der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neureren Forschung* II. *Principat;* XXV. *Religion (Vorkostantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu); Neues Testament (Kanonische Schriften und Apokripen),* ed. W. Haase, 5 vols., W. de Gruyter, Berlín-Nueva York 1982ss; WREGE H.-Th., *Die Gestalt des Evangeliums. Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte,* Lang, Frankfurt i.M. 1978; ZEDDA S., *I Vangeli e la critica oggi* I-II, Trevigiana, Treviso 1965[2], 1970; ZIMMERMANN H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico,* Marietti, Turín 1971.

V. Fusco

EXÉGESIS BÍBLICA

SUMARIO: I. *Una constante y una variante.* II. *Un libro igual y diverso.* III. *Exégesis y hermenéutica.* IV. *El itinerario exegético:* 1. Crítica textual; 2. Análisis literario: *a)* Búsqueda de las fuentes, *b)* Historia de las formas, *c)* Historia de la redacción; 3. Crítica histórica: *a)* Insuficiencia de la exégesis histórico-crítica, *b)* Aportaciones y límites de la lectura estructuralista. V. *Exégesis y fe.*

"Exégesis" es una palabra de origen griego *(exēgēsis)* que significa relato, exposición, explicación, comentario, interpretación. Hacer exégesis significa interpretar el texto *sacando fuera* (es lo que significa el verbo griego *exēgéomai)* su significado.

I. UNA CONSTANTE Y UNA VARIANTE. El esfuerzo por explicar la Biblia es un hecho constante, ya presente dentro mismo de la Biblia, en donde los autores más recientes recogen e interpretan los escritos anteriores. Pero los métodos y las técnicas interpretativas varían. Una rápida mirada a la historia de la exégesis descubre que son dos los elementos en juego: uno teológico y el otro cultural. Podemos considerar el elemento teológico como una constante, a pesar de que es fácil descubrir que también aquí hay un coeficiente de variabilidad no indiferente: el modo de concebir la inspiración y la verdad de la / Escritura, la relación Escritura/tradición, son susceptibles de clarificación y de profundización, y todo esto no deja de influir en la elaboración del método exegético.

Pero el hecho es que el convencimiento de que la Biblia es palabra de Dios es el dato constante y fundamental de la fe de la Iglesia. Podemos, por el contrario, considerar el horizonte cultural, dentro del cual actúa como variante la lectura bíblica. Las primeras comunidades cristianas leyeron el AT a la luz de su fe en Cristo, pero también sirviéndose de las técnicas exegéticas y rabínicas, lo mismo que más tarde la exégesis sacó sus procedimientos del alegorismo alejandrino o de la retórica latina. El horizonte cultural no ofrece solamente nuevos instrumentos de investigación, sino también intereses, provocaciones, mentalidades, cuestiones nuevas.

El horizonte cultural dentro del cual se realiza desde hace un siglo la lectura de la Biblia está caracterizado por un sentido vivo de la historia y por el despertar del espíritu crítico y científico. Esto explica la aparición y la imposición del llamado método *histórico-crítico*, un conjunto de métodos de análisis literario e histórico que se caracterizan por su exigencia de rigor científico. Este método pretende (con toda justicia) corresponder tanto a la estructura histórica de la Biblia como a la comprensión moderna del hombre. Pero no puede pretender ser el único método. Precisamente por estar ligada a la variable cultural, la exégesis no es nunca un itinerario ya concluido, y ningún método puede juzgarse definitivo; y esto bien porque la "palabra" es inagotable, bien porque los instrumentos de investigación se están continuamente perfeccionando y pueden aparecer siempre nuevos datos y nuevas aportaciones. De hecho, en estos últimos años se están asomando a la escena nuevos métodos, todavía en parte experimentales. No hay ninguna objeción apriorista sobre ellos. La única atención que se precisa (para el creyente) es verificar que no partan de presupuestos contrarios a la naturaleza de la Biblia, tal como la concibe la fe cristiana.

II. UN LIBRO IGUAL Y DIVERSO. Tratándose de la interpretación de la Biblia se plantea enseguida un problema. En efecto, la Biblia es un texto literario al mismo tiempo parecido y distinto de cualquier otro texto literario. Parecido, en cuanto que está escrito por manos de hombres, que han utilizado métodos, instrumentos y categorías propias del tiempo en que vivían. Distinto, en cuanto que, según la fe de la Iglesia, transmite una palabra de Dios. La Biblia es palabra de Dios y palabra del hombre. Esto permite comprender que su interpretación ha de seguir caminos en parte comunes y en parte singulares respecto a la interpretación de cualquier otro texto literario de la antigüedad [/ Cultura/Aculturación].

De las dos dimensiones de la Escritura se derivan dos órdenes de principios interpretativos. Del hecho de tener a Dios por autor se deducen la unidad de todas sus partes, su orientación hacia Cristo, la concordancia de cada una de las verdades particulares con la totalidad de la revelación, su relación con el magisterio de la Iglesia (cf DV 12b). Fácilmente se comprende que estas convicciones están cargadas de influencia en la interpretación en sentido global, pero no igualmente en todas las etapas de su itinerario. Del hecho de que la Biblia es palabra del hombre se deducen la posibilidad y la necesidad de interpretarla, recurriendo a todos aquellos métodos de análisis literario e histórico que acostumbramos a utilizar al interpretar un texto literario de la antigüedad. Por eso la Biblia está sujeta a una interpretación científica que aplica al texto las leyes del discurso normal, lo cual significa que ha de leerse dentro del entramado cultu-

ral que la vio nacer. Aquí radica la justificación de la exégesis científica y de los métodos de que se sirve. Dan testimonio de ello algunos documentos autorizados, como la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (30 septiembre 1943), la instrucción de la Comisión bíblica *De historica evangeliorum veritate* (21 abril 1964) y sobre todo la constitución conciliar *Dei Verbum* (nn. 12 y 25).

Es oportuno decir una palabra más para justificar la exégesis científica contra la aparición en nuestros días de ciertas tendencias que intentan más bien marginarla, por considerarla inútil, si no nociva, para una lectura que quiera ser espiritual y fructuosa. La fe en la inspiración no quita nada al carácter histórico y humano de la Escritura, puesto que Dios utilizó a los hagiógrafos respetando plenamente su personalidad literaria (DV 11). Dios y el hombre no actuaron como dos autores uno junto al otro, sino más bien como uno dentro del otro, cooperando a la producción de un *único* texto con un solo significado. Por ello, si se quiere comprender lo que quiso Dios comunicar, hay que buscar con atención "lo que los hagiógrafos intentaron significar" (DV 12). Saltarse la exégesis científica significa meterse en peligrosos vericuetos. No pasar a través del espesor humano e histórico de la Escritura es olvidar el misterio de la encarnación. La fidelidad a la historia no impide alcanzar la fuerza espiritual y actual de la "palabra", sino que más bien la libera y es su premisa indispensable. "Hoy se critica al exegeta que se refiere a la crítica histórica. Es verdad que no hay que refugiarse en el pasado desde el momento en que la 'palabra' tiene que ser vivida hoy. La crítica histórica no debe constituir una excusa para evadirse del presente. Pero el hecho es que este pasado tiene una gran fuerza de apertura al porvenir que ha de dar sentido a nuestro presente... Las técnicas más precisas, los métodos más rigurosos sirven para encontrar la fuente de juventud que tanto necesita nuestro mundo" (J. Dupont).

III. EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA. Son tres las preguntas principales que hay que plantear al texto bíblico: ¿Cómo se presenta el texto en su objetividad y qué cosa dice exactamente? ¿Es verdad lo que refiere? ¿Qué mensaje me revela a mí hoy? Para el creyente la pregunta a la que todo se orienta es la tercera. Pero no se llega correctamente al tercer interrogante sin pasar por los otros dos.

Vislumbramos toda la complejidad del itinerario interpretativo, si observamos que las tres preguntas pertenecen a planos distintos, y que requieren por tanto metodologías diversas. En las dos primeras se estudia el texto como un objeto y nos colocamos fuera de él, mientras que en la tercera nos ponemos dentro del mismo texto. Pero, además, es grande la diferencia entre la primera pregunta y la segunda: en la primera nos ponemos a nivel de la literalidad del texto (y por tanto se exige un método de crítica literaria); en la segunda nos ponemos más bien a nivel del acontecimiento narrado (y por tanto se exige un método de crítica histórica). Para algunos autores la exégesis debe limitarse rigurosamente a comprender lo que el texto dice y repetirlo luego en términos actuales. Para otros el itinerario exegético se prolonga hasta la actualización del texto. Personalmente, somos de la segunda opinión. Las dos partes —comprensión del texto y actualización— constituyen un único proceso interpretativo, sin solución de continuidad. En este artículo, sin embargo, nos fijaremos sobre todo en la primera parte, dejando la segunda para la voz ↗ Hermenéutica.

IV. EL ITINERARIO EXEGÉTICO. En concreto, el itinerario exegético consiste en ir del texto a su ambiente y a su origen para volver luego al texto: una sucesión de lectura sincrónica-diacrónica-sincrónica.

La primera aproximación —todavía genérica y, en cierto sentido, previa al auténtico trabajo exegético— consiste en colocar el texto en su ambiente general, lingüístico, histórico y religioso. Esto nos hace de algún modo contemporáneos de la obra que leemos, al mismo tiempo que nos hace conscientes de la distancia que nos separa de ella. Además, nos permite comprender que la Biblia no es un libro aislado dentro de un mundo extraño, sino un libro profundamente encarnado en su tiempo y en su ambiente a pesar de tener una originalidad innegable. El exegeta riguroso se mostrará igualmente atento a las semejanzas y a las diferencias.

La segunda aproximación se centra más bien en la individualidad del texto: ya no se pregunta por su ambiente general, sino cuándo, dónde, por quién y para qué destinatarios se escribió, en qué circunstancias y sirviéndose de qué fuentes, qué ediciones y reformas sufrió. Ordinariamente la respuesta a estos interrogantes no la ofrece directamente el texto, sino que ha de buscarse en su interior mediante detenidos análisis de su contenido y de su forma. De aquí la aparición de diversas metodologías de investigación, que tienen la finalidad de reconstruir un texto seguro (crítica textual), estudiar los criterios lingüísticos, la forma, la composición, las dependencias, el ambiente cultural y religioso (crítica literaria) y valorar, finalmente, su valor histórico (crítica histórica). Crítica textual, análisis literarios y crítica histórica son los tres momentos clave a los que todo exegeta tiene que referirse. Nos bastará con indicar sumariamente sus etapas, según un esquema que repite a grandes rasgos el itinerario de un exegeta en su trabajo.

1. CRÍTICA TEXTUAL. El objetivo de la crítica textual es reconstruir lo más fielmente posible el texto original de una obra literaria, realizando su edición crítica. Esto se lleva a cabo reconstruyendo ante todo la historia de la transmisión del texto: la crítica textual busca todos los manuscritos, los fecha y establece su mutua dependencia. Luego enumera todas las variantes, confrontándolas y valorándolas, de manera que pueda decidirse la lección más probable, eliminando los elementos parasitarios que se han ido introduciendo sucesivamente: interpolaciones, glosas, deformaciones, incidentes de copia. Se trata de una tarea compleja que siempre puede perfeccionarse.

La determinación de las variantes procede sobre la base de criterios externos e internos. Criterios externos son los códices más autorizados, las versiones más antiguas, las citas. Criterios internos son algunas reglas ya codificadas desde el siglo XVIII por J.J. Griesbach. Las principales son tres: la lección más difícil es a menudo la más originaria (el que transcribe el texto se siente inclinado a allanar más bien las dificultades); la lección más breve es generalmente preferible a la más larga, especialmente en el caso de que esta segunda parezca como una explicitación de la primera o como su armonización con pasajes paralelos; la lección más probable es aquélla de la que puede deducirse la explicación de las otras.

La crítica textual nos asegura que el texto bíblico fue especialmente respetado en cuanto texto sagrado. En comparación con los clásicos de la antigüedad puede gloriarse de tener un número mucho más elevado de manuscritos: solamente para los evangelios se cuentan unos cinco mil documentos entre códices, papiros, lec-

cionarios y fragmentos variados. Y todos estos manuscritos son idénticos sustancialmente. Como es lógico, son muchísimas las variantes, pero no sustanciales. "Podemos reconstruir el NT con la convergencia de millares de manuscritos, llegando a un texto prácticamente único. No existe ningún texto tan seguro como el texto del NT; no hay ningún texto tan ampliamente documentado, en donde la sustancia del texto esté tan idénticamente presente en todos los códices" (C.M. Martini). Aunque sea con un cierto margen de diferencia, lo mismo puede decirse del AT.

2. ANÁLISIS LITERARIO. Por análisis literario entendemos una vasta gama de operaciones que comprenden tanto la lectura sincrónica del texto (traducción, estudio de la composición, determinación de los géneros literarios, reconstrucción del ambiente vital), como la lectura diacrónica (búsqueda de las fuentes, historia de las formas e historia de la redacción).

El primer paso en el trabajo exegético consiste en identificar con exactitud el *comienzo y el fin de la perícopa* bíblica que se pretende examinar. No se puede tomar para su examen una porción del texto cortada arbitrariamente. Además, como los libros bíblicos no son generalmente una antología de unidades separadas, reunidas arbitrariamente, es importante el estudio del *contexto* que sirve de marco. La colocación de un pasaje dentro de la sección o del libro al que pertenece no está exenta de significado.

El primer encuentro con el texto no tiene la finalidad de *traducirlo,* y por tanto de considerarlo ya comprendido, sino más bien de escribirlo y de problematizarlo, acumulando interrogantes, problemas y dificultades y poniendo de relieve las diversas posibilidades de sentido que encierran los vocablos y las frases. Traducir es ya interpretar, y por tanto encerrar el sentido de un texto. Así, sin embargo, lo que se quiere es mantenerlo abierto. La traducción no es el primer paso, sino el último. La opción entre los diversos significados posibles sólo tendrá lugar al final, después de haber observado el texto desde múltiples ángulos.

El análisis literario se esfuerza, ante todo, en poner de manifiesto la *unidad o el carácter elaborado* del texto examinado. Los criterios para esta operación son múltiples y de diverso valor, que es preciso apreciar atentamente; por ejemplo, la presencia de duplicados o de repeticiones, tensiones y contradicciones; la presencia o ausencia, en las diversas secciones del pasaje, de los mismos caracteres estilísticos. Se comprende fácilmente cómo esta operación encierra una gran importancia para pasar luego a la búsqueda de eventuales fuentes, tradiciones y unidades preexistentes.

Hace ya varios años que los exegetas se aplican a destacar las *estructuras* de los textos. No nos referimos aquí a la propia y verdadera lectura estructuralista, sino más simplemente a un análisis atento de las estructuras de superficie, como, por ejemplo, las palabras-gancho, las repeticiones, las correlaciones internas, el movimiento de las escenas. Este análisis se emprendió primero casi exclusivamente para descubrir la unidad o el carácter elaborado de un texto, pero ahora se le utiliza también positivamente para descubrir el sentido de la composición: las correlaciones, las conexiones, lo mismo que las interrupciones, revelan precisamente un sentido. El presupuesto es que un texto manifiesta su significado no sólo mediante sus contenidos, sino también mediante sus entramados internos. El texto bíblico es siempre una respuesta a preguntas que

han nacido de situaciones concretas: preguntas que normalmente imponían replanteamientos, exámenes en profundidad y actualización del patrimonio tradicional. Por eso es importante determinar el ambiente *vital* —pastoral y cultural— en el cual y para el cual cobró vida el texto.

De importancia capital para señalar la intención de un texto y su verdad es la determinación del *género literario*. Se adivina hasta qué punto es distinto el género poético del género histórico, el género epistolar del género apocalíptico, etc. Por poner un breve ejemplo, tomemos el caso de los evangelios. Podemos situar el género "evangelio" en el género histórico, pero hay que decir que se trata de una historia distinta de aquella a la que estamos habituados; en efecto, su objetivo no es hacer revivir el pasado en su carácter fáctico, sino contarlo de tal manera que suelte toda su carga religiosa y salvífica para alimentar la fe de los creyentes. Además, dentro de los evangelios encontramos diversos géneros: parábolas, relatos de milagros, frases del Señor encuadradas dentro de un relato, trozos apocalípticos, etc. Cada uno de estos géneros no sólo se distingue por determinadas características de forma y de estilo —el género está determinado precisamente por sus características formales—, sino que tiene su propia intención y su verdad. Así, por ejemplo, las ↗ parábolas son un relato ficticio en donde todo el peso de la narración recae en un solo punto (generalmente sorprendente y paradójico, no habitual), que encamina hacia la comprensión de una verdad superior (la presencia del reino de Dios en la acción de Jesús). Los relatos de ↗ milagros están estructurados de manera que pongan de relieve el poder de Jesús. Los dichos enmarcados dentro de un relato, por el contrario, no llaman la atención sobre el hecho que acontece ni sobre el poder de Jesús que lo realiza, sino sobre la palabra del Señor. No hay por qué alargarse. Estas breves alusiones bastan para demostrar hasta qué punto es esencial para comprender un texto el conocimiento de su género literario.

a) *Búsqueda de las fuentes*. Después de la lectura sincrónica que hemos descrito en sus aspectos principales, se pasa a una lectura diacrónica, que tiene la finalidad de ir más allá del texto actual para estudiar su formación. La primera etapa es la búsqueda de las fuentes. Por "fuentes" entendemos tanto los conjuntos eventuales ya literariamente fijados que están en el origen de un texto como aquellas tradiciones —en todo o en parte aún a nivel oral, pero de todos modos ordenadas ya en conjuntos estructurados y con su propia fisonomía concreta— que luego confluyeron en un texto literario. Se definen los contornos de esas fuentes y se estudia su origen, su ambiente, su pensamiento y su historia.

Es muy conocido el caso de los ↗ evangelios sinópticos: sus semejanzas extraordinarias, así como sus diferencias igualmente extraordinarias, plantean inevitablemente el problema de las dependencias, es decir, de las fuentes: problema que sigue todavía abierto. También es conocido el caso del ↗ Pentateuco, en el que confluyeron diversas tradiciones (yahvista, elohísta, sacerdotal, deuteronómica). Lógicamente, este problema se plantea además para otros muchos libros; actualmente, por ejemplo, es muy viva la investigación de las fuentes del libro de los ↗ Hechos y del evangelio de ↗ Juan.

A nadie se le escapa la fascinación y la importancia de estas investigaciones. Pero tampoco faltan los riesgos; por ejemplo, el de proceder por hipótesis no suficientemente fundadas, o el de pasar ingenuamente de

un análisis literario a una valoración histórica, como si el contenido de la fuente —por el mero hecho de ser más arcaico— fuera también necesariamente más histórico. La antigüedad literaria no equivale de suyo a historicidad. En efecto, por una parte la fuente puede ser ya una interpretación del dato histórico; por otra, los elementos que confluyeron en un segundo tiempo en la fuente pueden tener un mayor grado de probabilidad histórica.

b) *Historia de las formas.* Con la búsqueda de las fuentes se va más allá del texto en su redacción actual, pero se sigue estando dentro de una tradición ya desarrollada. Por eso los críticos han elaborado un método para poder dar un nuevo paso y llegar hasta la *prehistoria del texto,* es decir, aquella etapa preliteraria en que se formaron y circularon de forma dispersa cada una de las unidades que confluirían más tarde en la composición final del texto. Es el método conocido con el nombre de "historia de las formas" *(Formgeschichte),* denominación que creemos se deriva de la obra de M. Dibelius *(Die Formgeschichte des Evangeliums).* Los fundadores de este método aplicado a los evangelios fueron M. Dibelius con la obra citada (Tübingen 1919), K.L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlín 1919) y R. Bultmann *(Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921). Este método no sólo es aplicable a los evangelios, sino también —en mayor o menor medida— a todos aquellos textos que están compuestos de unidades literarias que tuvieron una vida preliteraria. Para describir sus criterios y su procedimiento nos referimos al caso de los evangelios [/ Evangelios II; / Evangelio].

Hoy este método se ha liberado ya casi totalmente de algunos presupuestos ideológicos que lo condicionaban pesadamente. Así, por ejemplo, el presupuesto de la comunidad creadora: hoy se reconoce cada vez más que la comunidad elaboró las formas a partir de sus propias exigencias, pero que no creó los contenidos. O el presupuesto de que en las comunidades estaba ausente todo interés histórico; en realidad, este presupuesto no tiene fundamento alguno: es verdad que la comunidad transmitió los hechos por una finalidad de fe, pero la fe no elimina el interés por la realidad de lo que se cree, sino que lo exige. El mismo principio de crítica literaria que está todavía en la base del método (o sea, que los evangelios están compuestos de pequeñas unidades literarias que circularon al principio dispersas unas de otras) tiene que matizarse ulteriormente: los evangelios no son una antología de textos separados, las unidades literarias no se reunieron al azar y los evangelistas no son unos simples recopiladores.

El procedimiento del método de la historia de las formas se articula sustancialmente en cuatro operaciones. *Primera:* se separan las unidades del cuadro evangélico redaccional, para catalogarlas luego sobre la base de su forma literaria. Estas unidades representan la etapa de la tradición oral y atestiguan la fe y la vida de las comunidades cristianas en aquel nivel de la tradición. *Segunda:* se determina el "ambiente vital" *(Sitz im Leben)* de cada uno de los géneros en los que se catalogó cada una de las unidades, es decir, el ambiente y los intereses en los cuales y para los cuales cobraron vida dichas unidades: el anuncio misionero, la catequesis, el culto, la polémica. *Tercera:* se prosigue el camino que recorrieron esas unidades, desde su ambiente de origen hasta los evangelios, poniendo de relieve los cambios que tuvieron lugar en su transmisión; se trata de un trabajo delicado e incierto, que

raramente va más allá del valor de una simple hipótesis. *Cuarta:* al final de este procedimiento, el exegeta se siente muchas veces movido a emitir un juicio sobre la historicidad de las unidades examinadas. Con esto se pasa del análisis literario a la crítica histórica, paso éste que requiere mucha atención y el recurso a criterios que no son ya literarios, sino históricos. La valoración se efectúa sobre la base de elementos que han surgido dentro del proceso de tradición de las unidades estudiadas (ambiente de origen, intereses, influencias), o bien sobre la base de analogías con las literaturas contemporáneas (la judía y la helenista).

El método de historia de las formas que hemos descrito sumariamente tiene en su favor los grandes méritos conseguidos, a pesar de los excesos en que ha caído y sigue cayendo. Colocado en un itinerario más amplio, sigue siendo insustituible. Ha despertado el interés por la tradición preliteraria, haciéndonos conocer mejor tanto la formación de los evangelios como la vida y la fe de las comunidades en la etapa precedente a la redacción de los textos literarios. Pero esto no se realiza sin algunos riesgos, por ejemplo, el de conceder demasiada importancia a la prehistoria de los textos, olvidando la composición final que de allí resultó.

c) *Historia de la redacción.* Reaccionando contra las limitaciones de la historia de las formas —que analiza las diversas unidades, pero descuidando el conjunto—, surgió por el año 1950 una nueva corriente, que se interesaba no ya por las fuentes y por la prehistoria del texto, sino por su composición final, por su redacción; de ahí la denominación de *Redaktiongeschichte* (historia de la redacción). También aquí el campo privilegiado de la investigación han sido los evangelios; pero lógicamente este método puede aplicarse también a todos los demás textos en que han desempeñado una función la tradición y la redacción.

De 1954 es el estudio de H. Conzelmann sobre la obra de Lucas *(Die Mitte der Zeit);* de 1956 el de W. Marxsen sobre el evangelio de Marcos *(Der Evangelist Markus),* y de 1959 el de W. Trilling sobre el evangelio de Mateo *(Das wahre Israel).* Con estos tres trabajos puede decirse que ha quedado confirmado el método.

El presupuesto de partida es que la composición de un texto (p.ej., de un evangelio) no es una mera colección de materiales preexistentes, sino una operación inteligente, que busca un proyecto teológico. Es este proyecto el que intenta poner de manifiesto la historia de la redacción. Y lo hace recogiendo y valorando todos aquellos indicios que muestran el trabajo realizado por el redactor sobre el material tradicional: la selección hecha en el material tradicional, las inserciones y las omisiones practicadas, los enlaces que ligan a los materiales de diverso origen, los sumarios, los cambios de vocabulario.

El gran mérito de este método es la justa valoración del proyecto teológico del último autor bíblico. Pero ni siquiera aquí está ausente cierta unilateralidad. A menudo estos exegetas no se interesan por el libro en todas sus partes, sino únicamente por lo que en él hay de típico, de particular respecto a las fuentes usadas o las redacciones precedentes. Nosotros creemos, sin embargo, que hay que interrogar a los textos tal como son, con todo lo que contienen, atentos tanto a los elementos redaccionales como a los tradicionales. La exégesis va orientada al texto en su objetividad, no simplemente a la intención de su redactor.

3. CRÍTICA HISTÓRICA. Después

de la reconstrucción del texto y del análisis literario (tanto sincrónico como diacrónico), el itinerario exegético llega a la crítica histórica. Esta expresión tiene diversas acepciones: para algunos autores entra también en la crítica histórica el estudio de la formación del texto (etapa preliteraria, composición, sucesivas redacciones); para otros también la determinación de su ambiente vital; otros, finalmente, reservan esta expresión para la valoración de la verdad histórica de lo que narra el texto. Nosotros la utilizaremos en este último sentido restringido. En efecto, los dos primeros intereses entran sustancialmente en las metodologías literarias, mientras que el tercero se aparta claramente de ellas y exige su propio método.

La Biblia es el relato de la "historia de la salvación"; y, por consiguiente, la realidad o no realidad de lo que en ella se narra no es indiferente a su comprensión. De todas formas, es de la mayor importancia para el creyente. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que tienen para la fe los hechos de la historia de Jesús. La exégesis, que quiere comprender los evangelios, no puede sustraerse de la tarea de valorarlos históricamente. La cuestión básica es determinar algunos criterios que permitan distinguir lo que es histórico de lo que no lo es. Pongamos una vez más como ejemplo los evangelios: ¿cómo distinguir los hechos y las palabras que se remontan al mismo Jesús de lo que es más bien fruto de la fe de la comunidad? Los autores han elaborado principalmente tres criterios: el criterio del testimonio múltiple, en virtud del cual se considera probable un dato atestiguado por fuentes múltiples e independientes; el criterio de la discontinuidad, en virtud del cual se considera auténtico un dato que no se explica ni como derivación del ambiente judío ni como producto de la comunidad cristiana; el criterio de la conformidad, en virtud del cual se considera digno de fe lo que está en conformidad con las situaciones concretas de la vida de Jesús y con sus características de estilo y de lenguaje.

a) *Insuficiencia de la exégesis histórico-crítica.* Recientemente y desde diversas partes se han hecho críticas contra la exégesis histórico-crítica que acabamos de describir. Se le ha reprochado que es un saber reservado (posible para pocos), arqueológico y cerrado. Precisamente porque subraya (y es ése su mérito) la historicidad de la palabra, su individualidad, su vínculo con un tiempo determinado y con un ambiente determinado, acaba aumentando la distancia que hay entre el texto y el lector (y es ésa la otra cara de la medalla). Abre un foso. De este modo la exégesis corre el peligro de encerrarse en el pasado y, en la medida en que así ocurre, la protesta contra esa exégesis está plenamente justificada. En efecto, la exégesis tiene que ayudarnos a encontrar en el texto un sentido abierto, no cerrado. Después de todo, la Biblia no es un texto cerrado en el pasado, muerto; es más bien un libro que se mantiene perennemente vivo dentro de una comunidad que lo lee continuamente. Ciertamente, el momento original, es decir, el contexto histórico concreto en que nació el texto, encierra una especial importancia; pero no es el único contexto ni el único factor que contribuye a su significado (C. Buzzetti). La exégesis crítica, además, identifica demasiado el sentido del libro con la intención del autor que lo ha escrito. Reconocer la intención del autor es sin duda un principio de gran validez, a pesar de ciertas afirmaciones esgrimidas en contra. Sobre todo si se tiene en cuenta que la Biblia no es simplemente una obra de arte, una novela, una poesía; en estos

casos el sentido sería más abierto, más disponible: una obra de arte, en cierto sentido, tiene tantas caras cuantos son los ecos que suscita en quien la contempla. La Biblia es más bien un mensaje; proviene de alguien que quiere decirnos algo. En este caso es capital la intención. Sin embargo, es igualmente verdad que el texto no se reduce simplemente a la intención del autor que lo ha escrito. El texto, una vez escrito, es un hecho objetivo y tiene su propia vida. De todas formas, la finalidad de la exégesis no es reconstruir la intención del autor, sino descubrir el sentido de su escrito; su escrito es la carta que Dios nos dirige a nosotros. Por ejemplo, hay que comprender el sentido del escrito dentro de un canon y dentro de una tradición viva: dos cosas que encierran consecuencias y resonancias que no necesariamente pretendió su autor. Pero esto está en su origen. En resumen, hay una cierta autonomía del texto en relación con su autor, y hay que tenerla en cuenta. Finalmente, se le reprocha al método histórico-crítico una ilusión de objetividad; tiene la ilusión de poder llegar a la intención del autor, al texto en sí, cuando en realidad ningún conocimiento histórico puede separarse del sujeto, de su presente, de su cultura: nunca es posible alcanzar el pasado en sí mismo, sino tener siempre *nuestro* conocimiento del pasado.

Todas estas críticas son válidas y oportunas en la medida en que la exégesis histórico-crítica tiende a absolutizarse. Pero no anulan su importancia y su validez; simplemente, lo que hacen es declarar su insuficiencia. Estas críticas pueden explicar —pero no justificar— la intolerancia que se manifiesta en algunas partes contra la exégesis científica en provecho de lecturas pretendidamente teológicas y espirituales. Creemos que ambas perspectivas se completan entre sí y que no conviene oponerlas.

b) *Aportaciones y límites de la lectura estructuralista.* La reacción contra el método histórico-crítico no se produce solamente en el ámbito de aquellas lecturas que buscan directamente un objetivo espiritual, sino también en el ámbito de lecturas científicas que parten, sin embargo, de otros presupuestos y enfocan el texto desde ángulos diferentes. Las metodologías histórico-críticas destacan exclusivamente, o casi exclusivamente, la perspectiva histórica, a costa del texto captado en su conjunto y en su materialidad. El deseo de superar estos límites mueve actualmente a numerosos exegetas (sobre todo franceses) a aplicar a la Biblia los métodos de la lectura estructuralista. Estos métodos están ya hoy debidamente comprobados. No es éste el lugar para describir los presupuestos y las técnicas de procedimiento del estructuralismo [↗ Hermenéutica]. Nos basta con indicar su intención.

No se trata de investigar las estructuras de superficie (operación ésta que hemos encuadrado en el análisis literario), sino de investigar las estructuras profundas que presiden, mediante su lógica interna, la producción de los textos sin que intervenga la intención de los autores. Se comprende enseguida que el análisis estructuralista se distingue claramente de la exégesis histórico-crítica por un claro cambio de perspectiva; en efecto, pone entre paréntesis precisamente lo que la exégesis histórica sitúa en primer plano, es decir, la intención del autor, la historia de la formación del texto, su ambiente histórico. El punto de partida es que un texto es siempre un conjunto de elementos organizados, estructurados, capaces de manifestar un sentido no sólo en virtud de su contenido, sino también por el juego de sus relaciones, por el funcionamiento de su estructura.

Nuestra conclusión es que la lectu-

ra estructuralista ofrece ventajas distintas de las que ofrece el método histórico-crítico, pero que resulta igualmente limitada y unilateral. Por eso no se trata de una lectura alternativa a la histórico-crítica. Más bien la integra, observando el texto desde otra perspectiva. En este sentido puede representar una etapa ulterior en el itinerario exegético [/ Biblia y cultura: I; Biblia y arte, II].

V. EXÉGESIS Y FE. Un problema de gran importancia es la relación entre la exégesis hecha científicamente y la fe. Estamos convencidos de que esta relación, antes de ser un problema teórico que analizar, es una experiencia concreta que hay que vivir. Muchos exegetas son al mismo tiempo fieles a su ciencia y a su fe.. Pero es también un problema.

En línea de principio no debería existir conflicto entre la lectura científica y la fe, pero de hecho los ha habido incluso en un pasado reciente: la historia de las formas, por ejemplo, ha parecido por mucho tiempo una lectura incompatible con la visión de los evangelios que proponía la fe. Pero cuando esto sucede no es por culpa de los métodos en sí mismos, sino por los presupuestos ideológicos de que son prisioneros. Esto puede ocurrir también debido a teología y a una visión incorrecta de fe. Algunas de las conclusiones que se han presentado como fruto de investigaciones rigurosas y científicas pueden estar realmente contaminadas por presupuestos ideológicos. En este sentido, la ciencia y la fe están llamadas a purificarse mutuamente: la exégesis científica puede ayudar a la teología a purificar algunos de sus contenidos considerados como de fe, pero que en realidad sólo son culturales; y la fe puede ayudar a la exégesis a aceptar sus propios límites y a romper con presupuestos ideológicos indebidos (y a veces ocultos).

A primera vista se diría que el método es simplemente un hecho técnico: el método es método, se dice, y no hay diferencia alguna en que lo emplee un creyente o un no creyente. Pero no es así. La investigación exegética en su globalidad no es neutral, especialmente en algunos momentos de su itinerario (una cosa es ciertamente la crítica textual, otra cosa el análisis literario y otra la valoración histórica). "El método histórico-crítico no se apoya en sí mismo, sino que supone a su vez una visión más amplia de la realidad" (N. Lohfink). Por ejemplo, si un exegeta trabaja con una visión de la realidad en la que por principio no se admite a Dios ni los milagros, frente a los datos evangélicos se comportará, aun usando el mismo método, de una forma bastante distinta que otro exegeta para el que Dios y los milagros son nociones reales. La exégesis es una ciencia, pero tiene que ser responsablemente asumida en la fe. El exegeta creyente se mueve manteniendo unidas las dos extremidadades de la cuerda: el rigor y la paciencia del trabajo científico y la vida de fe que proyecta su luz sobre todo.

La fe no dicta los resultados de forma apriorista. Si así fuese, se vendría abajo la autonomía y el rigor de la investigación científica. La fe es más bien una luz que ilumina el sentido de la Biblia en su globalidad. La Biblia es un discurso unitario, madurado progresivamente; de aquí se sigue la necesidad de una lectura sintética, global, a partir de su centro. Podríamos hablar, de manera general, de / teología bíblica. Es sobre todo en este nivel donde la fe puede iluminar al investigador. Un artesano, para trabajar, no sólo tiene necesidad de sus instrumentos técnicos, sino también de la luz para poder ver.

Leer un texto en la fe no significa proyectar en el texto significados que

éste no tiene, sino penetrar a fondo, como por connaturalidad, la experiencia que intenta comunicar: significa leerlo a partir de su centro. Leer la Biblia en la fe quiere decir leerla a partir de una experiencia que le es congénita.

La exégesis científica llega a la "letra" del texto, y en este sentido es indispensable; pero es solamente una lectura global, y por tanto de fe, la que hace explotar el "Espíritu". La crítica literaria y la crítica histórica no bastan para interpretar la Biblia; por sí solas no logran captar entre el follaje de la letra los frutos del Espíritu (san Gregorio Magno).

La luz de la fe es esencial, precisamente porque la Escritura narra una experiencia de fe. Nacida en la fe, no puede ser comprendida plenamente más que en la fe. Es verdad que también el exegeta no creyente puede decir cosas muy interesantes sobre la Biblia, pero no se ve cómo va a ser capaz de llegar a su alma más profunda.

Por el contrario, entre el texto y el exegeta creyente se establece algo así como una relación de connaturalidad: se da en común entre ellos la misma experiencia de fe. Se trata de una experiencia de fe que confiere a la Biblia una profunda unidad aun dentro de la variedad de sus muchas páginas, y que da sentido a todos sus detalles. Sustraerse de la luz de la fe significa cerrarse a la posibilidad de alcanzar esta experiencia que constituye la esencia del texto bíblico que se quiere interpretar: su coherencia interna, su unidad, su actualidad. Es verdad que la fe no es la única luz. A su vez, ella requiere la luz que le viene de las diversas técnicas de la investigación. La fe es "una luz polivalente y conglobante, que llega a todo a partir de lo esencial. Respecto a las luces selectivas y limitadas de cada una de las técnicas en particular, la fe hace pensar en esa luz blanca que integra todos los elementos del arco iris" (R. Laurentin).

Un problema análogo es el de las relaciones existentes entre la ciencia exegética desarrollada de forma autónoma y el reconocimiento del magisterio eclesiástico. No queremos entrar en los detalles de esta cuestión. Sin embargo, podemos decir que el magisterio está más comprometido en el sentido global, es decir, en una lectura que va más allá de la exégesis precisa de cada uno de los textos. La lectura del magisterio utiliza particularmente aquellos principios (la unidad de la Escritura, la analogía de la fe, la orientación hacia Cristo) que hemos derivado del origen divino de la Biblia. Esto significa que el exegeta católico se mueve, por así decirlo, "globalmente" dentro de la interpretación autoritativa de la Iglesia, pero no es que él se refiera de forma metódica a esa autoridad en su trabajo. Por lo demás, es bien sabido que el magisterio se ha comprometido en muy raras ocasiones sobre el sentido de cada uno de los textos. Así, el exegeta católico, a pesar de su vinculación con el magisterio, no se ve obstaculizado en su investigación científica concreta. Por otra parte, también es verdad, al revés, que la investigación científica precede en cierto sentido a la lectura del magisterio, desempeñando de esa manera una función crítica importante: "Es misión de los exegetas... contribuir a la inteligencia y exposición más profunda del sentido de la Sagrada Escritura, ofreciendo los datos previos sobre los cuales pueda madurar el juicio de la Iglesia" (DV 12).

BIBL.: AA.VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica,* SEI, Turín 1973; AA.VV., *Exégèse et hermeneutique,* Seuil, París 1971; AA.VV., *Per una lettura molteplice della Bibbia,* EDB, Bolonia 1981; BOISMARD M.E.-LEMOUILLE, *La vie des Évangiles. Initiation à la critique des textes,* Cerf, París 1980; CAZELLES H., *Écriture, Parole, Esprit,* París 1970; CORSANI B., *Exegesi. Come in-*

terpretare un testo biblico, Claudiana, Turín 1985; De Margerie B., *Introduzione alla storia dell'esegesi,* Borla, Roma 1983; Derousseaux L., *Un itinerario exegético,* en AA.VV., *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual,* Sígueme, Salamanca 1974, 27-45; Dreyfus E., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en église,* en "RB" (1975) 321-359; Dumais M., *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique,* Cerf, París 1981; Guillemette N., *Introduction à la lecture du Nouveau Testament,* Cerf, París 1980; Grant R.M., *L'interpretation de la Bible des origins à nos jours,* Seuil, París 1967; Grelot P., *La Biblia, Palabra de Dios,* Barcelona 1968; Kiefer R., *Essai de méthodologie néotestamentaire,* Lund 1972; Koch K., *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese,* Neukirchen 1964; Laurentin R., *Come riconciliare l'esegesi e la fede,* Queriniana, Brescia 1986; Lohfink N., *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución,* Salamanca 1969; McKnight E.V., *What is Form Criticism?,* Filadelfia 1971; Marchadour A., *Un vangelo da scoprire. La lettura della Bibbia ieri e oggi,* LDC, Turín 1984[4]; Marxsen W., *Lavoro introduttivo, esegesi e predicazione,* EDB, Bolonia 1968; Perrin N., *What is Redaction Criticism,* Filadelfia 1971; Perrot Ch., *La lecture d'un texte évangélique,* en AA.VV., *Le Point Théologique,* París 1972; Pesch R., *Esegesi moderna. Che cosa resta dopo la demitizzazione,* Queriniana, Brescia 1970; Rohde J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode,* Hamburgo 1966; Schreiner J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* Barcelona 1974; Zimmermann, *Métodos histórico-críticos en el N.T.,* Madrid 1969.

B. Maggioni

ÉXODO (Libro del)

I. Éxodo y fe. M. Noth, aislando en la Biblia el estribillo teológico constante *Yhwh nos sacó de Egipto,* lo ha definido como "la confesión de fe original de Israel". El mismo "credo" histórico que encontramos registrado en Dt 26,5-9 en el marco de la fiesta de las primicias, en Jos 24,1-13 en el marco de la renovación de la alianza en Siquén, en Sal 136 en el marco litúrgico del Gran Hallel, no hace más que remachar esta primacía del éxodo en la estructura de la *Heilsgeschichte* —histórico-salvífica— de la fe bíblica. "Cada una de las generaciones tiene que considerarse a sí misma como salida del éxodo": esta afirmación del tratado talmúdico sobre la pascua *(Pesaḥim* 10,5) es la perspectiva más correcta que hay que adoptar en la lectura de *Šemôt* (= los "Nombres"), que es como titulan los hebreos —según la primera palabra— el volumen que tiene como contenido central el éxodo, y que la versión griega de los LXX y la tradición cristiana han titulado precisamente de este modo: libro del *Éxodo* (= Éx). El acontecimiento decisivo de la liberación de la esclavitud faraónica es como la raíz siempre viva de donde nace el árbol ramificado de la historia de la salvación. No es solamente la memoria de un hecho generador en la historia socio-política de Israel; es sobre todo un acontecimiento que puede renovarse siempre que Israel es esclavo, nómada, peregrino desterrado, mientras que Dios hace brillar de nuevo en su horizonte el don de la libertad.

La historia del éxodo que se narra en este libro no es, por consiguiente, ni una crónica apoyada en unos documentos ni una investigación aséptica de archivo de glorias nacionales. La determinación de la naturaleza exacta de los acontecimientos, la extensión cronológica, la secuencia de los hechos, aunque necesarias, son

siempre secundarias respecto a la profunda densidad "profética" que el libro intenta identificar y manifestar bajo la superficie fenoménica del dato histórico. Por esto Éx es una obra histórica y teológica; es una llamada a la memoria, pero también y sobre todo a la fe; es un texto del pasado, pero también un mensaje siempre vivo de la acción de Dios en la trama de la historia.

II. ÉXODO E HISTORIA. La cualidad teológica y permanente de Éx va ligada, por consiguiente, a una referencia histórica concreta. La revelación bíblica no es nunca una colección de teoremas teológicos abstractos, sino una palabra hecha historia. La historia es "apocalipsis", es decir, revelación, de Dios y de su salvación. La historia del éxodo llega hasta nosotros a través de la mediación narrativa de las tradiciones J, E, P y de otras menores que están presentes aquí, fundidas redaccionalmente en un relato unitario [/ Pentateuco II-V], que revela todavía sus diferencias y sus fatigosas suturas. Para ordenar los datos históricos fundamentales que constituyen la trama del acontecimiento y de su narración podemos recurrir a una simplificación en cuatro escenas.

1. CUATRO ESCENAS. La *primera escena* sirve de prólogo general; debe buscarse en la historia de José (Gén 37-50). En Éx 1,8 se lee: "Surgió en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José". Desgraciadamente, como se dijo en / Génesis III, el texto sobre José se muestra menos atento a la historia y más interesado en el valor "sapiencial" del protagonista y de sus peripecias. Por esta cualidad y libertad del escrito resulta difícil definir exactamente el acontecimiento que está en la base de la emigración hebrea a Egipto. Muchos, como A. Alt (1939, pero luego cambió de opinión), pensaron en la oleada de los hicsos (siglo XVIII a.C.), un conglomerado étnico con base semítica, pero con fuertes contingentes indoeuropeos, que desde Mesopotamia septentrional se trasladó a Egipto minando el poder faraónico hasta lograr sustituirlo. J. Vergote *(Jopseh en Egypte,* Lovaina 1959) vislumbró en el trasfondo de la historia de José el eco de la XIX dinastía egipcia (siglos XIV-XIII), es decir, en los umbrales del mismo éxodo. Otros proponen soluciones más complejas. Nosotros nos contentamos con asumir como punto de partida este dato: en una época que va desde el siglo XIV en adelante se había establecido en la "tierra de Gosen" un núcleo tribal hebreo; era una zona territorial situada a lo largo de la frontera oriental del imperio egipcio, una zona apropiada para el pastoreo.

La *segunda escena* nos presenta a un pueblo en esclavitud: "Pusieron al frente de ellos capataces que los oprimiesen con trabajos forzados en la edificación de Pitón y Rameses, ciudades almacenes del faraón" (Éx 1,11). Por eso, según la Biblia, tras una gestión más bien tolerante del poder llegó, con un cambio dinástico, un gobierno más riguroso y nacionalista, deseoso de normalizar la situación en los límites del imperio. En la historia de Egipto sabemos que esto se llevó a cabo con la XIX dinastía, que se abre con Sethi I en el 1306. La misma narración del éxodo que hemos citado nos ofrece en este sentido un dato significativo. Las ciudades almacén en cuya construcción tienen que colaborar los hebreos son *Pitón* ("casa del dios Atón") y *Ramses* (¿Avaris?). Es bien sabida el ansia de "grandeur" del faraón Ramsés II, cuyo largo reinado se extendió durante todo el siglo XIII (1290-1224); también es sabido que reconstruyó la ciudad de Avaris, antigua capital de los hicsos, como centro

estratégico para el control de la frontera oriental.

La *tercera escena* histórica está lógicamente ocupada por el éxodo propiamente dicho. La valoración de los datos bíblicos ha convencido ya hace tiempo a los exegetas de que en la documentación literaria del Éx tenemos el testimonio de dos éxodos distintos y uniformados. El éxodo "clásico" tuvo lugar quizá en el siglo XIII, y fue una *huida*. Ramsés II fue el faraón de la opresión, y su hijo Mernephtah el faraón de la huida. En la estela de este último, encontrada en el 1895 en Tebas, se cita por primera vez en la historia el nombre de Israel: "Devastado quedó Israel, sin descendencia alguna". En el elogioso estilo cortesano, el faraón se atribuye en esta estela incluso otras victorias anteriores a su reinado y reduce el éxodo-huida a un triunfo suyo. Pero algunos datos de la narración bíblica hacen sospechar otro éxodo más difícil de fechar, quizá anterior; en este caso fue una *expulsión* de Israel del territorio egipcio. Este éxodo, en vez de seguir la desviación por la península del Sinaí —lógica para el éxodo-huida—, debió seguir el camino normal y más breve de la costa mediterránea (la "via maris"), que resultaba imposible para el grupo del éxodo-huida, ya que estaba vigilada por numerosos fortines militares egipcios.

La *cuarta escena* se refiere al Sinaí y a los sucesos relacionados con él. Es curioso observar cómo el Sinaí está ausente del "credo" oficial de Israel ya citado (Dt 26,5-9; Jos 24,1-13) [/ *supra,* I]. Como ha propuesto G. Fohrer, estamos en presencia de una tradición antigua totalmente autónoma, que sólo más tarde entró en la estructura narrativa y teológica del Pentateuco. Lo cierto es que el paso por el Sinaí, como se ha dicho, fue una opción obligada para los miembros del éxodo-huida, quizá a través de los senderos trazados por los mineros egipcios que se dirigían a la península en busca de ónice, turquesas y otras piedras nobles usadas en la construcción y en la escultura faraónicas.

2. ¿HISTORIA O MITO? A pesar de la evidente hermenéutica teológica a que están sometidos los acontecimientos, a pesar de la compleja operación de combinación de las diversas tradiciones y a pesar del aire épico que respira todo el relato, la mayoría absoluta de las modernas escuelas historiográficas sostienen la historicidad sustancial del núcleo de los sucesos referidos en el Éx. En efecto, el éxodo es también y sobre todo el reconocimiento de un estado de vergonzosa esclavitud por parte de un pueblo siempre orgulloso y nacionalista. J. Bright comenta: "No se trata ciertamente del género de tradiciones que se inventaría fácilmente cualquier pueblo. No se trata de la epopeya heroica de las emigraciones, sino del recuerdo de una vergonzosa esclavitud de la que solamente la mano de Dios concedió la liberación". Tampoco debe impresionarnos el silencio de las fuentes documentales egipcias, si se tiene en cuenta el carácter limitado del suceso y el nacionalismo faraónico, sobre todo en el siglo XIII a.C. Por otra parte, en confirmación de esta experiencia histórica quedan algunos nombres egipcios, incluso en el ámbito del sacerdocio israelita, como Jofní y Fineés (Pinḥas), hijos de Elí (1Sam 2,34), y como sugiere el nombre mismo del gran guía del éxodo, / Moisés: explicado popularmente en Éx 2,10 como "yo lo salvé de las aguas", es realmente el sufijo *mose* que se añadía a los nombres teofóricos (Ah-mose, Tut-mose, Ra-mese) y significaba "hijo".

Así pues, hay un dato seguro: este episodio de contornos oscuros, que quizá tan sólo vivieron algunas tribus de Israel y que luego se aplicó ideal-

mente a todo el pueblo, fue el comienzo de una página fundamental de la historia del mismo. El éxodo es como una línea divisoria: desde este momento Israel pasa de ser una estructura confusa, constituida por un conglomerado heterogéneo de clanes, a una forma más explícita de pueblo unido y libre.

III. ÉXODO Y LITERATURA. El rollo del Éx está repleto de una pluralidad de colores y registros literarios: las páginas históricas alternan con narraciones épicas, la himnografía va acompañada de materiales legislativos casuísticos o apodícticos, la prosa artística revela sus finalidades éticas y épicas, mientras que las normativas litúrgicas anticipan el esplendor del culto en el templo. Los protagonistas son siete: Dios, Israel, Moisés, el cosmos, las fuerzas antisalvación humanas y naturales, el arca, la ley. Y son también siete los cuadros en los que se distribuye la estructura de esta obra monumental en su nivel final: el lamento nacional de Israel (cc. 1-4), la epopeya de la liberación (cc. 5-15), la crisis del desierto (cc. 16-18), la primera alianza en el Sinaí (cc. 19-24) y la segunda (cc. 32-34), la primera legislación cúltica (cc. 25-31) y la segunda (cc. 35-40). Recorramos también nosotros brevemente este itinerario narrativo y teológico, simplificándolo en seis cuadros, dada la evidente uniformidad de las dos escenas cúlticas.

1. EL LAMENTO NACIONAL DE ISRAEL (CC. 1-4). La primera sección del libro está dominada por el cuadro de la opresión y se articula en dos fases.

En la *primera* (cc. 1-2) aparecen dos protagonistas: Israel y Moisés. El espectro siniestro de la opresión, descrito por J en 1,8-12 y por P en 1,13-14 (donde el verbo de la esclavitud *'bd* va poniendo por cinco veces ritmo a la narración), comprende la acumulación de los trabajos forzados, mientras que la tradición E introduce el drama del genocidio (1,15-21). La aventura humana de Moisés se presenta en un relato en que se funden J-E (2,1-4): su salvación milagrosa, que evoca paralelos legendarios del antiguo Oriente (la leyenda de Sargón I de Acad), traza ya el retrato de aquel hombre "impregnado de Dios y destinado a la misión gloriosa de la salvación" (M. Buber). Sobre este fondo de opresión, en donde surge, sin embargo, el primer signo de esperanza, se eleva el lamento de Israel: "Los israelitas, que seguían gimiendo bajo la dura esclavitud, clamaron, y su clamor, provocado por la esclavitud, subió hasta Dios. Dios oyó su gemido y se acordó de su pacto con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios miró a los israelitas y los atendió" (2,23-25 P). En el centro de esta perícopa resuena el término legal *(za'aq):* la queja oficial que se presenta ante un juez. Y para ese Israel esclavo y oprimido Dios mismo se constituye en *gô'el,* esto es, defensor y vengador, en virtud del vínculo de paternidad que lo liga a Israel (4,22). Éx constituye la primera etapa de un interés apasionado de Yhwh por su criatura predilecta, para que ya no se sienta nunca más alienada por la esclavitud y la muerte.

La *segunda fase* (cc. 3-4) está ocupada por el nacimiento espiritual de Moisés, es decir, por su vocación dentro del marco del Sinaí-Horeb. Los protagonistas ahora son Yhwh, que —como veremos a continuación [/ *infra,* IV, 1]— revela y oculta al mismo tiempo su nombre, esto es, su misterio, y el llamado Moisés. El esquema de la narración de la / vocación es para todas las tradiciones (E: 3,4ss; J: 4,1-17; P: 6,10-13) el de la "objeción": se supone una discusión articulada por parte del elegido sobre su misión. El elegido (cf Jer 1) pre-

senta con vacilación, pero también con insistencia, una objeción sobre su capacidad para el desempeño de la tarea que Dios le quiere confiar. Pero Dios acaba con todas las incertidumbres confiando al elegido un signo y ofreciéndole su protección. Para el relato J las objeciones son dos (4,1.10) y los signos tres: el cayado de pastor con poderes mágicos, la mano leprosa curada, el hermano Aarón como voz "profética" de Moisés. La vocación de este gran guía es, por tanto, una confirmación de la praxis de Dios, que escoge en el mundo lo que es débil para confundir a los fuertes (1Cor 1,27-28).

2. LA EPOPEYA DE LA LIBERACIÓN (CC. 5-15). Este bloque tan variado de capítulos se desarrolla en torno a tres unidades literarias fundamentales: las célebres plagas de Egipto, la pascua-ácimos, el verdadero y propio éxodo.

Desde 7,14 hasta 11,10 se despliega la grandiosa epopeya cósmico-teológica de las *diez plagas*. La estructura decalógica es fruto de la redacción final: la tradición J, más o menos como el Sal 78 (vv. 43-51), sólo conocía siete castigos. Más allá de las referencias al horizonte geo-climático egipcio, el elemento teológico resulta siempre primario en la narración, como atestigua el mismo estilo épico, retórico e hiperbólico y la terminología "milagrosa" que se aplica a las plagas. Además de "azotes", se las llama también "prodigios", "signos", "milagros", casi como en el léxico utilizado para definir los ↗ milagros evangélicos. Se describen según un modelo narrativo que comprende algunas constantes, mientras que toda la serie está encerrada entre dos polos teológicos: el mandato inicial del Señor y la obstinación progresiva del faraón. Esta fuerte relectura teológica, aunque adornada de datos geográficos e históricos relacionados con la situación nilótica de Egipto, alcanza su cima en la última plaga, la de los primogénitos, anticipación del rito hebreo de la consagración de los primogénitos de Israel (13,11-16). En esta página no se trata ya simplemente de la naturaleza que sigue un plan establecido por Dios; según un módulo predilecto de la antigua poesía de Israel (cf el c. 15 del Éx, así como Jue 5 o Hab 3), el mismo Yhwh, revestido de su armadura cósmica, combate al lado de Israel y llega hasta el juicio más inexorable, el que golpea en la raíz misma de sus adversarios. Al *crescendo* de la negativa del pecador corresponde el *crescendo* del juicio de Dios.

La segunda unidad es la de la *pascua* (cc. 12-13), sobre la que volveremos más adelante en un terreno estrictamente teológico [↗ *infra,* IV, 2], ya que esta celebración es la verdadera memoria histórico-salvífica de la liberación.

La *liberación* se describe de forma narrativa, de forma poética y de forma teológica en los capítulos 14-15. Podemos imaginarnos el texto de esta tercera unidad como estructurado en un díptico. En un panel tenemos la narración J (13,20-22; 14,5-7.10-14.21.24.27-31) y la P (casi todo lo que queda del c. 14, exceptuando el fragmento de E en 14,24-25). En el otro panel se despliega el himno del éxodo del capítulo 15.

El mar Rojo que se cita en estas páginas es en hebreo "el mar de las Cañas", es decir, la laguna al nordeste del delta. Es la última frontera de la esclavitud, más allá de la cual se extiende el territorio espacioso de la libertad. En este sepulcro de agua queda enterrado el cuerpo del viejo Israel y resurge el Israel nuevo y liberado; sobre esta base teológica se desarrolló luego la hermenéutica bautismal cristiana del éxodo. J describe el paso como una posibilidad ofrecida a Israel por un fuerte viento que, ha-

biendo soplado durante toda la noche, secó el mar (14,21). Este viento seco provoca espejismos de agua. Israel pasa, los egipcios son devueltos exánimes sobre la playa cuando vuelven de nuevo las aguas de la laguna. Los intentos de calibrar topográficamente la fiabilidad histórica de esta versión son ahora imposibles debido a la radical deformación ambiental del área producida por el corte del canal de Suez. P, por su parte, abandona todo interés histórico y se entrega a una escenografía espectacular y "milagrosa". Moisés extiende la enseña de su poder taumatúrgico, y los hebreos pasan procesional y triunfalmente entre las dos murallas de agua que parecen asistir asombradas al prodigio, pero que están dispuestas a desencadenarse con su furia devastadora apenas entran por ellas las tropas del faraón. Dios combate al lado de su pueblo, venciendo todas las fuerzas del mal.

El segundo panel del díptico consiste en una celebración hímnica del acontecimiento: Yhwh es descrito como un general que combate al lado de Israel con todas las fuerzas que encierra la creación. El poema épico se abre con una gran exaltación pictórica de la liberación (vv. 1-12), que fechan los historiadores de forma distinta (siglos XII-VI a.C.). En el centro de este cuadro bélico domina la figura omnipotente del Señor, guerrero, liberador y supremo señor del universo. La segunda parte del himno (vv. 13-18) es una actualización que abarca todo el episodio del éxodo hasta la entrada en la tierra prometida. Más aún, el movimiento del pueblo liberado llega hasta Sión, la colina del templo de Jerusalén, mientras que una antífona sálmica (v. 18; cf Sal 10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 146,10) sirve de aclamación litúrgica final.

3. La crisis del desierto (cc. 16-18). El itinerario del ↗ desierto está marcado por una serie de episodios que tienen la finalidad de subrayar, dentro de unos sucesos ligados de suyo al ambiente, la doble dimensión de este gran símbolo de la teología bíblica. Por un lado, el desierto es el lugar de la tentación, de la "murmuración", para usar el verbo típico de la incredulidad del éxodo; es el lugar de las fuerzas antisalvación que atentan contra la liberación (la sed, el hambre, los enemigos, la rebelión de Israel). Pero por otra parte, como subrayará también ↗ Oseas, el desierto es el lugar de la intimidad y del amor de Dios, que se preocupa de su pueblo haciendo brotar el agua de la roca, brindándole una mesa entre los pedregales con el maná y las codornices, salvándole de los asaltos de los amalecitas.

Por este significado subyacente, todos los episodios del desierto fueron recogidos por la tradición bíblica posterior en clave tipológica o alegórica. Basta que pensemos en el maná, que, de suceso en definitiva justificable incluso históricamente por la resina de la *tamerix mannifera,* se convierte en Sab 16,20 en "comida de los ángeles", y en Jn 6 en emblema de la ↗ eucaristía.

4. La primera alianza en el Sinaí (cc. 19-24). Es ésta una de las cimas (no sólo espaciales) del libro del Éx. Moisés vuelve al monte de su primera vocación no ya solitario, sino con el núcleo del futuro Israel nacido del crisol de hierro de la esclavitud egipcia. Como es sabido, el acontecimiento-Sinaí (cuya localización se fija tradicionalmente en el macizo montañoso a cuyos pies se levanta el monasterio bizantino de Santa Catalina, al sur de la península del Sinaí) se presenta en la Biblia según una categoría interpretativa, la de la *berît*-alianza, vocablo que se encuentra hasta 287 veces en el AT.

Quizá la filigrana para construir este esquema es una copia de los tratados de vasallaje orientales que servían para codificar las relaciones existentes entre un soberano y sus príncipes vasallos. Pero existe una primacía: la del Gran Rey, Yhwh, que ofrece a su pueblo un don comprometiéndole en una respuesta. El esqueleto de este esquema puede reconocerse también probablemente en este bloque narrativo. El prólogo debe buscarse en la gran premisa teofánica del capítulo 19, donde se evoca el don de la elección y de la liberación: "Vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (v. 6). El *corpus* de los derechos-deberes estaría situado en los capítulos 20-23, que recogen la "carta magna" del ↗ decálogo, sobre el que luego volveremos (c. 20), y el llamado "código de la alianza" (20,22-23,33), una arquitectura legislativa monumental que canoniza a la sombra del Sinaí una serie de normas cúlticas, sociales y penales de Israel asentado ya en Palestina. El capítulo 24 describe el rito de la firma de la ↗ alianza (II, 2).

Si la palabra de Dios es el corazón de todo este bloque narrativo, si en el Sinaí nace Israel oficialmente como pueblo y como nación consagrada a Dios, nos gustaría hacer una alusión al rito del capítulo 24: el "sacramento" de la alianza. El primer relato, quizá J, se contiene en los versículos 1-2 y 9-11, y supone un rito de "comunión": "comieron y bebieron", es decir, celebraron un sacrificio que comprendía un banquete sagrado con las carnes de las víctimas. De esta manera se exaltaba el tema de la intimidad con el misterio de Dios. La tradición E, por el contrario, conserva en los versículos 3-8 un rito de sangre, probablemente unido con el sacrificio del holocausto, en donde la víctima era consumida totalmente por el fuego y ofrecida a Dios. La mitad de la sangre se derrama sobre el altar, símbolo de Dios, y la otra mitad sobre el pueblo; la sangre es el signo de la vida; por consiguiente, entre Dios e Israel hay ahora una alianza de sangre.

Como se ve, la alianza es la exaltación de la comunión con Dios, una comunión total, que Oseas hará más intensa con su simbología nupcial (Os 2; cf Ez 16; Is 54; 62; Jer 2,3; etc.) y que Jeremías hará más "gratuita" con su tesis de la "nueva alianza", recogida también por Jesús en la última cena (Jer 31,31-34; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Heb 9,18-22).

5. LA SEGUNDA ALIANZA EN EL SINAÍ (CC. 32-34). En este célebre relato del "becerro de oro", donde se funden todas las tradiciones J-E-P, nos encontramos con una renovación de la alianza, pero también con una dura acusación contra el pecado capital de la idolatría, raíz de todo fracaso de la alianza y de la libertad de Israel. Al violar el primer mandamiento (20,3-6), Israel se deja llevar por la fascinación de los cultos circundantes de la fertilidad; el Dios de la historia se ve sustituido por un toro de oro, fuerte y fecundo como Baal, el dios de los cananeos. La narración es entonces una severa requisitoria contra el pecado de apostasía. En el trasfondo se atisba una polémica disimulada contra Aarón y la clase sacerdotal, incapaz de tutelar la pureza de la fe. El gesto de Israel no es de suyo un acto antiyahvista, sino una materialización de Yhwh, reducido a ídolo de la fertilidad y de la vida.

En el interior del relato hay dos estupendos diálogos entre Dios y Moisés (33,12-13), que presentan la figura del gran guía de Israel como intercesor y mediador. Gracias a él el Señor renueva la alianza mediante las tablas del perdón. En este sentido es excepcional la profesión de fe que hay en Éx 34,6-7: "El Señor,

Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado..., castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación". El decálogo de la nueva alianza, citado en 34,10-28 (J), es, sin embargo, muy distinto del decálogo ético del capítulo 20: se basa en las fiestas hebreas y es, por tanto, más cúltico; pero en su cima (vv. 12-17) figura siempre el mandamiento principal de la pureza de la fe.

Al final del relato permanece en la escena la figura de Moisés, cuyo rostro está bañado de luz por haber participado de algún modo en la gloria luminosa de Dios. Es el ejemplo de la fidelidad y de la comunión con Dios (cf 2Cor 3,7-18).

6. LAS DOS LEYES LITÚRGICAS (CC. 25-31; 35-40). El Sinaí está en el centro de la religión del éxodo y, en general, de la hebrea; por eso espontáneamente se trasladó aquí todo el aparato cultual de Israel, especialmente el del templo de Jerusalén. El Sinaí envuelve en su aureola de santidad y de revelación todas estas prescripciones, redactadas con la finura de un bordado. Formuladas por primera vez en los capítulos 25-31, se recogen y se ponen en acción en los capítulos 35-40. Las dos tablas se deben a la obra apasionada de la tradición sacerdotal y deberían confrontarse también con la *tôrah* final de Ezequiel 40-48.

En el centro de esta gran ley ritual está el *arca,* el santuario móvil del desierto, anticipación del templo de Sión. Era una caja rectangular cubierta por el *kapporet* o "propiciatorio" (literalmente, "tapadera"), una lámina de oro puro que se consideraba el trono de Dios. El sacerdote rociaba con la sangre de los sacrificios esta cubierta, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Pablo llamará a Cristo crucificado el verdadero y definitivo "propiciatorio" por medio de la fe en su sangre (Rom 3,25; Heb 9,5). El arca estaba coronada por los querubines, la única representación plástica admitida en el judaísmo (las otras excepciones eran menores y secundarias o posteriores). Se trataba de seres antropo-zoomórficos, conocidos ya en la cultura oriental, en donde representaban a los genios tutelares del espacio sagrado y real. El arca es, por consiguiente, el lugar del encuentro entre Dios y el hombre; por eso mismo se la llama muchas veces la "tienda de la reunión" (39,32), o también simplemente "la morada" (25,9) de un Dios que es ahora nómada con su pueblo nómada y que se asentará en Sión cuando se asiente su pueblo, a pesar de seguir siendo el trascendente (1Re 8).

Esta selva de prescripciones, que se refieren también a todo lo que guarda relación con el arca —desde los sacerdotes hasta los utensilios más humildes—, atestigua el amor visceral del hebreo por la liturgia, en la que confluía toda la historia humana de Israel y todo el contenido de su fe. En la base de este gran texto litúrgico está el concepto de lo *sagrado* (en hebreo *qadôš).* Supone una esfera separada, para llegar a la cual el hombre tiene que someterse a reglas y a cautelas preventivas. Esta visión espacial de la sacralidad salvaguarda la trascendencia divina y exalta la actitud interior de la adoración. Pero si llega a exasperarse, corre el gran riesgo de ser religión desencarnada, privada de enganche con la realidad de la existencia cotidiana y "profana". Los profetas lucharán con energía y aspereza para establecer este equilibrio entre el culto y la vida, entre la fe y la existencia (Is 1; Am 5; Os 6,6; Jer 7).

IV. ÉXODO Y TEOLOGÍA. Como lo hemos subrayado (↗ *supra* I), el éxodo no es únicamente un suceso ya pasado; para la Biblia es una realidad que cada uno de los creyentes, reactualizando la palabra antigua, puede recrear en su "hoy"; es una presencia que hace renacer el compromiso y la esperanza. Para comprender este valor permanente de la experiencia del éxodo, más allá de la estructura histórico-escatológica de la revelación bíblica, podemos referirnos también a un dato característico de las lenguas semíticas: la polaridad, esto es, el uso de parejas verbales que contienen los extremos, y por tanto la totalidad de una realidad determinada. Entre estas polaridades, una de las más conocidas es *salir-entrar,* utilizada precisamente para designar el éxodo. Pues bien, dentro de estos dos verbos se puede colocar toda la existencia humana, que es un "salir" del seno materno para "entrar" en el mundo, así como un "salir" del horizonte de este mundo para "entrar" en el seno de la madre tierra (el sepulcro), y, en la fe posterior de Israel, para "salir" en la resurrección. El elemento "salir" se convierte entonces en un símbolo de muchas experiencias distintas. Desde la experiencia social de las emigraciones con sus relativos cambios de mentalidad y de cultura hasta la experiencia personal de una vocación que obliga al hombre a "salir de su tierra, de su patria y de la casa de su padre" (cf Gén 12,1); o también hasta la experiencia existencial de la conversión, por la que uno sale de la esclavitud del pecado. Pero dentro de esta estructura general, el libro del Éx contiene otros muchos datos teológicos que se exponen de forma autónoma en este Diccionario. Aquí nos limitaremos a aludir solamente a algunos de ellos.

1. MOISÉS: LA TEOLOGÍA DEL NOMBRE DIVINO. Mientras que para la tradición J el nombre específico de Dios, Yhwh, es conocido de la humanidad entera (Gén 4,26), las narraciones E y P relacionan la revelación del nombre divino, que era impronunciable para los hebreos, sólo con la persona de Moisés y con el nacimiento de Israel como pueblo. En todo el mundo semita el nombre es la realidad misma de la cosa; el conocimiento del nombre supone, por tanto, una especie de poder sobre el ser cuya esencia y energía se ha llegado a conocer. En la magia, poseer el nombre de Dios significa dominar a Dios mismo y manipularlo en propio provecho. En el capítulo 3 (vv. 13s), dentro del marco del Sinaí y de la vocación de Moisés, la tradición E presenta a primera vista una propia y verdadera revelación del nombre divino. Sin embargo, hay que observar ante todo que ↗ Dios no se revela aquí con un sustantivo, sino con un verbo *(hyh,* "ser, hacerse, seguir siendo"). Se configura de este modo el tetragrama sagrado e impronunciable para los hebreos: Yhwh, hipotéticamente vocalizado como *Yahweh,* y erróneamente como *Jehová.* En realidad, nuestro texto más que una verdadera definición y revelación del nombre divino contiene una negación de revelación. "Yo soy el que soy" es quizá la afirmación de la esencia incognoscible de Dios más que la definición de la eternidad de Dios ("Yo soy el que es siempre") o de su fidelidad ("Yo soy el que es siempre fiel"), o incluso de su *aseitas,* como pretendía la filosofía cristiana clásica.

Sin embargo, esta reticencia, justificable también sobre la base de todo lo que hemos dicho a propósito del concepto semita de "nombre", no hace de Yhwh-"yo soy" un vacío apelativo, ya que evoca el punto exacto en que Dios se revela: la historia del éxodo, en la que él, el trascendente y

el innominable, se presenta como liberador y salvador.

Recordemos que, por su parte, P presenta la revelación del nombre divino en un refinado párrafo de Éx 6,2-8, pasaje marcado por una inclusión (comienzo del v. 2, final del v. 8) y en el centro (v. 6) por la autoproclamación "Yo soy Yhwh", que tiene casi el valor de un juramento solemne. El Señor se compromete con su nombre, es decir, con su personalidad misteriosa y omnipotente, a través de una respuesta de salvación destinada a Israel esclavo (2,23-25).

2. PASCUA Y LIBERTAD. El texto base es el capítulo 12, bien construido literariamente a pesar de la variedad de tonos diferentes adoptados y a pesar del añadido, en el capítulo 13, de la fiesta de los ácimos, de origen y de cualidad distinta. Se pasa de la narración histórica al texto litúrgico, de la catequesis a la exhortación; la liturgia tiene la finalidad de actualizar en el presente el don pasado de la libertad. En este sentido la pascua es llamada "memorial" (v. 14). Había nacido como rito naturalista de las estaciones; el Éx, sin embargo, la inserta en una nueva hermenéutica: la de la historia y la existencia. La estructura original, claramente pastoril, se conserva todavía en el texto del éxodo y refleja una praxis del antiguo Oriente: la trashumancia hacia nuevos pastos en el plenilunio de primavera, la preparación para el viaje (vestidos ceñidos y cayado), alimentos casuales (hierbas amargas y panes cocidos sobre losas de piedra), sacrificio para suplicar la fecundidad del rebaño (un cordero sin despedazar, para que igualmente volviera en los partos futuros del rebaño), sangre propiciatoria contra las asechanzas del viaje. Con la actual inserción de la pascua en el contexto del éxodo asistimos a una transformación de los símbolos que evocan las amarguras de la esclavitud y el itinerario hacia el nuevo horizonte de la libertad. No se trata ya del movimiento mecánico de la naturaleza y de las estaciones, sino del movimiento de unas personas libres bajo el guía por excelencia, que es Dios. Y sólo cuando el hombre es realmente libre puede elevar a Dios su verdadero culto; a esta luz se comprende el *kērygma* profético sobre los vínculos entre la liturgia y la vida, entre la fe y la justicia.

El pasado histórico de la liberación del éxodo no se evoca, sin embargo, como si se tratase de una conmemoración patriótica, ya que es también un acontecimiento escatológico e implica una plenitud divina que se actúa también en el presente; es una especie de signo sacramental que reproduce en el "hoy" de la nueva generación el gesto inicial de un Dios fiel. Pero la mirada se proyecta además hacia el futuro, en la esperanza de la nueva y definitiva / liberación que ofrecerá el Señor. Por eso la pascua vivida por el Jesús judío y por el cristianismo primitivo recibe un alma nueva: la de la / resurrección de Cristo, éxodo definitivo hacia la libertad plena y perfecta (Jn 19,31-37). Esta misma aplicación reinterpretativa de la fiesta agrícola de los ácimos la efectuará también Pablo en el fragmento de homilía pascual de 1Cor 5,7-8.

3. EL DESIERTO Y LA "PALABRA". El Éx es también el libro de la ley. Dentro del marco del desierto y del Sinaí, es decir, de la reducción del hombre a su esencialidad, Dios se revela. La terrible teofanía de Éx 19,16-25 y la verticalidad del monte celebran la superioridad y la trascendencia de Dios, pero su palabra exalta la comunión y la cercanía. Al don de la liberación ofrecida por Dios tiene que responder el compromiso de Israel, concretado en el "código de la alianza" y sobre todo en el decálo-

go, que es una especie de catecismo teológico y moral esencial que atañe a las dos relaciones fundamentales del ser humano: la vertical (los tres primeros mandamientos: la relación con Dios) y la horizontal (los otros mandamientos: la relación con el prójimo). El sostén y la base de toda la palabra revelada es, de todas formas, la primera palabra del decálogo, que está en el centro de toda la teología bíblica, en particular de la del deuteronomista. Como es sabido [/ Decálogo II, 6-7), el precepto principal se expresa en tres formulaciones complementarias, que justifican toda la revelación de la voluntad de Dios en Éx.

La primera formulación es estrictamente teológica: "No tendrás otro Dios fuera de mí". Es la negación de toda idolatría y la celebración de un monoteísmo no metafísico, sino "afectivo" y existencial. Sobre esta base se desarrolla la teología de la alianza; sobre este presupuesto adquieren una nueva dimensión las normativas jurídicas que se distribuyen dentro del libro. La segunda formulación es "pastoral" y prohíbe las representaciones plásticas o pictóricas de Dios, peligrosas en una cultura de matriz simbólica como es la oriental: el símbolo es la realidad misma en su eficacia y en su comunicación, y por consiguiente Dios podía ser manipulado mágicamente a través de su estatua. Es ésta la tentación más constante de Israel (Éx 32-34) y ésta es la advertencia continua del mensaje bíblico: el creyente tiene que tener como punto de referencia solamente la palabra de Dios y el prójimo, la imagen viva más semejante a Dios, puesto que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios" (Gén 1,27). La tercera formulación, finalmente, es más bien litúrgica, y quiere que se destine únicamente para Dios el acto de la postración en la adoración del culto. En este precepto se anticipa y se sintetiza todo el sistema cultual que se desarrollará más ampliamente en los capítulos 25-31 y 35-40.

4. EL HILO CONDUCTOR DEL ÉXODO. El éxodo es también un canto coral de libertad y de justicia contra todas las formas de opresión. Por eso mismo, empleando una famosa imagen de E. Bloch (1885-1977), presente en su obra *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'esodo e del regno* (Feltrinelli, Milán 1970), podemos hablar de un "hilo conductor" que parte del éxodo y que se va extendiendo a lo largo de todo el mensaje bíblico. En efecto, Bloch está convencido de que Éx y toda la Biblia esconden una enorme fuerza utópico-revolucionaria que tiene que liberarse a través de un proceso de "desteocratización". Más allá de los métodos de lectura adoptados por el filósofo marxista heterodoxo y de su simplificación de los datos bíblicos, es verdad que el Dios del Éx es también un Dios del futuro, un Dios de los pobres y de los oprimidos, profundamente solidario con los hombres y con todos los anhelos del hombre por su liberación.

En esta línea es como el Éx se ha convertido también en uno de los textos predilectos de la "teología de la liberación", de la "teología de la esperanza", de la "teología de la revolución" y de la "teología política". J. Moltmann ha hecho popular la definición de la Iglesia como "comunidad en éxodo" en su *Teología de la esperanza* (Sígueme, Salamanca 1981[8]): "La cristiandad debe osar el éxodo y considerar sus papeles sociales como una nueva cautividad babilónica" (p. 418). Para H. Cox el éxodo es el punto focal de la teología de la desacralización: realiza y al mismo tiempo simboliza la liberación del hombre de un orden sacral-político a través de un "acto de insurrección"

por una "transformación humana y social" en donde sea más auténtica la humanidad y, por tanto, la religiosidad. Pero es en J. Cardonnel donde la teología del éxodo ha alcanzado su nivel más alto de elaboración y los acentos más apasionados. Ser creados por Dios equivale a ser libres, y por tanto el éxodo es la expresión de la creación *(Dio è morto in Cristo Gesù,* Gribaudi, Turín 1970). El Dios bíblico es distinto de los dioses y del dios de la metafísica precisamente por su opción por los pobres y los oprimidos.

Naturalmente, el hilo conductor del éxodo ha sido recogido por la canción "espiritual" negro-americana, en ciertas formas de sionismo, en el "Black Moses" —el Moisés negro de los Estados Unidos durante el esclavismo—, en el mismo *Moisés y Aarón* musical de A. Schönberg (1930-1932) y en el *Moisés* cinematográfico de J.-M. Straub, en la larga tradición artística cristiana del éxodo. No se puede ignorar, aun cuando la dirección ideológica es muy distinta, el Moisés de S. Freud, reelaborado en los tres ensayos que componen *Moisés y la religión monoteísta* (en *Obras completas* IX, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1975). Así pues, el éxodo es un patrimonio de la historia de la humanidad, de sus anhelos y de sus esperanzas.

V. ÉXODO Y BIBLIA. Pero la presencia del acontecimiento "éxodo" y de su tipología comienza con la misma Biblia. Cuando el oficiante judío abre la *tôrah* para la lectura semanal, exclama: "Ésta es la ley que Moisés presentó a los hijos de Israel. La ley que nos impuso Moisés es la herencia en la asamblea de Jacob. Vosotros, los que os mostráis ahora unidos a vuestro Dios, todavía estáis con vida". Estas palabras valen no sólo para el judaísmo, sino también para la misma Biblia, que se vuelve hacia el éxodo y hacia el Sinaí como a una fuente.

1. LA RELECTURA VETEROTESTAMENTARIA. La colección de datos bíblicos que tienen como punto de referencia acontecimientos o datos del éxodo es muy amplia y compleja. Por hacer solamente una alusión, pensemos en la relectura de Oseas, que se refiere al desierto y a la alianza dentro de la nueva perspectiva nupcial (Os 2,16-17); pensemos en Jeremías y en sus propuestas reinterpretativas (Jer 2,2.6; 7,22.25; 11,4; 23,7-8), que abarcan todas las categorías fundamentales del éxodo, especialmente la de la "nueva alianza" (31,7.31-34); pensemos en Ezequiel y en sus alegorías de los capítulos 16, 20 y 23, que son auténticas meditaciones sobre la historia de Israel a la luz del éxodo; pensemos en los salmos históricos, que giran en torno al éxodo o se refieren a él (Sal 78,12-54; 95,7-11; 105,22-45; 106; 135,8-12; 136,10-21; cf 68,8; 77,21; 81,11.17; 114); pensemos en Judit y en Ester, que aplican libremente a su narración el módulo del éxodo; pensemos en el espléndido *midraš* sobre el éxodo, que ocupa la última parte (cc. 10-19) del libro de la Sabiduría, en donde el éxodo es leído ahora en clave "espiritual" y escatológica. Mención aparte merece el Segundo Isaías, que a la luz del éxodo "de Egipto" lee el "segundo éxodo" de la esclavitud de Babilonia. También resulta ejemplar la perícopa de Is 43,14-21 (cf también Is 40,1ss; 51,10 y el c. 35, que es igualmente del Déutero-Isaías). El chirrido de los cerrojos que se abren para permitir la salida de los que estaban presos en los calabozos se mezcla con los gritos de júbilo de los redimidos y con los lamentos de los verdugos asustados, esclavizados a su vez por Persia. En el fondo se percibe el cuadro de la pasada liberación de Egipto, evocada en la carrera a través de las aguas del

mar Rojo y por medio del montón de cadáveres de los egipcios. Pero a partir de la presente liberación del destierro de Babilonia, Israel emprende una nueva marcha hacia el futuro, hacia una Jerusalén perfecta. El pueblo se pone en camino, "celebrando la gloria del Señor" (v. 21), a través de aquel desierto que una vez más el Señor transforma en lugar de intimidad y de amor (vv. 19-20; cf 41, 18-19).

2. LA RELECTURA NEOTESTAMENTARIA. Según Lucas (9,31), Jesús, Moisés y Elías, en la transfiguración, estuvieron hablando del "éxodo que él habría de llevar a cabo en Jerusalén". En la perspectiva neotestamentaria Cristo cumpliría el tercero y definitivo éxodo, después del de Egipto y el de Babilonia, hacia la libertad plena del "reino"; él, como guía y pastor (He 5,31), conduce al nuevo pueblo hacia la Jerusalén celestial. El libro del Apocalipsis, que es el canto de la esperanza cristiana, se convierte así en la crónica teológica del itinerario que va recorriendo este éxodo perfecto y cósmico (Ap 3,12; 14,8; 15,3-4; 16,19; 17,5; 18,2ss; 21,2ss) a través del desierto de las crisis internas de las Iglesias, de las persecuciones externas y de las opresiones de los nuevos faraones (la bestia y la prostituta). El éxodo está alusivamente presente en casi toda la literatura neotestamentaria y su simbología ilumina la experiencia de Cristo y de la comunidad cristiana. Las citas directas e indirectas del libro están diseminadas por todas partes con las técnicas del enlace "típico" entre la antigua y la nueva alianza. Como ha demostrado en varias ocasiones S. Lyonnet, la teología neotestamentaria de la redención utiliza las categorías y el léxico del éxodo. En su discurso histórico-salvífico, Esteban considera el éxodo como un elemento fundamental de la historia de la salvación (He 7,9ss), mientras que Pablo en Antioquía de Pisidia lo presenta como prefiguración de la redención realizada por Cristo (He 13,16-41). El mismo Pablo, además de la homilía sobre los ácimos de 1Cor 5, que ya hemos citado, (/ *supra,* IV, 2), nos ofrece un delicioso *midraš* cristiano sobre la roca del desierto (1Cor 10,1-5), con una conexión entre fe-desierto-eucaristía-bautismo.

En Jesús niño ve Mateo repetirse el episodio del éxodo (Mt 2,15 y Os 11,1), y la construcción de su evangelio como "pentateuco" de discursos [/ Mateo II-III] es inaugurada por Cristo, que, como un nuevo Moisés, en el "monte" (5,1) lanza a la humanidad su nueva *tôrah,* plenitud de la mosaica (las "antítesis" del sermón de la montaña). El mismo evangelista, al trazar el cuadro de las tentaciones de Jesús, se dejó guiar por el tema del éxodo relativo a la tentación de Israel en el desierto: "Las tentaciones frente a las cuales resulta Jesús victorioso renuevan las que habían visto la caída de Israel en tiempos del viaje por el desierto y de la entrada en la tierra prometida" (J. Dupont). La estructura de la última cena está profundamente anclada en las páginas pascuales del Éx. La grandiosa homilía contenida en la carta a los Hebreos se levanta sobre una continua y sofisticada meditación exódica: a los paralelismos Moisés-Jesús e Israel-Iglesia (Heb 3,1-4,13) se suman otras dos confrontaciones fundamentales para la teología de este escrito: una entre el sacerdocio mosaico y el sacerdocio crístico (c. 7), y otra entre la sangre de la antigua alianza y la sangre de la nueva alianza (cc. 9-10). La catequesis bautismal de 1Pe interpreta la existencia cristiana a la luz del rito pascual, identificando en la asamblea de los bautizados a la auténtica comunidad nacida en el Sinaí: "Vosotros sois linaje escogido,

sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa" (1Pe 2,9; cf Éx 19,6).

Pero es sobre todo con Juan, según lo han demostrado todos los exegetas contemporáneos y lo había intuido ya la exégesis patrística, como el Éx se convierte en entramado simbólico-teológico de muchas partes del evangelio y de la figura de Jesús. Este paralelo aparece ya en el prólogo: "La ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la fidelidad vinieron por Cristo Jesús" (Jn 1,17). Pensemos luego en la aplicación del "Yo soy" de Éx 3 a la persona de Jesús (4,26; 6,20; 8,24.28.58; 18,5): "La cristología o la fe en Jesús deviene una exégesis del nombre de Dios y de su significado" (J. Ratzinger). Pensemos también en la interpretación que hace Juan de los milagros de Jesús llamándolos —como las plagas de Egipto— "signos"; pensemos en la simbología del cordero, a la que se alude en Jn 1,29, y con toda claridad en la crucifixión de Cristo (19,36); en la simbología del maná en 6,22-59; en la del agua del éxodo en 3,5; 4,14; 7,37; en la de la serpiente de bronce (Núm 21,4-9; Jn 3,14-15), que pertenece a la tipología del éxodo. Pensemos en la conexión simbólica arca-templo-pascua en Jn 2,19-22 y en las tres pascuas joaneas (pascua del nuevo templo en el c. 2, pascua del plan de vida en el c. 6, pascua de la *hora* en los cc. 13-20). El libro del Éxodo es realmente, como ha escrito Grelot, la gran estructura teológica, simbólica, literaria, sobre la que el cristianismo ha confrontado y comprendido su experiencia.

BIBL.: AA.VV., *I dieci comandamenti*, Cittadella, Asís 1978; AUZOU G., *De la servidumbre al servicio*, Madrid 1972[3]; BEER G., *Exodus*, Tubinga 1939; BEYERLIN W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Mohr, Tubinga 1961; BOSCHI B.G., *Esodo*, Ed. Paoline, Roma 1986[1]; BUBER M., *Mosè*, Marietti, Casale Monferrato 1983; BUIS P., *La notion d'alliance dans l'AT*, Cerf, París 1976; CAZELLES H., *En busca de Moisés*, Verbo Divino, Estella 1981; CHILDS B.S., *The Book of Exodus*, Westminster Press, Filadelfia 1974; CONGAR Y., *El misterio del templo*, Estela, Madrid 1967; VAUX R. de, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1975; ID, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985[3]; EISSFELDT O., *Die Komposition der Sinai-Erzählung, Exodus 19-34*, Akademie-Verlag, Berlín 1966; FLEG E., *Mosè secondo i saggi*, Dehoniane, Nápoles 1981; FOHRER G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15*, Töpelmann, Berlín 1964; Füglister N., *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia 1976; GALBIATI E., *La struttura letteraria dell'Esodo*, Ed. Paoline, Roma 1956; ID, *Saggi di esegesi* (sobre el Éxodo), en T. BALLARINI (ed.), *Introduzione alla Bibbia*, Marietti, Turín 1969, 265-319; HERRMANN S., *Il soggiorno di Israele in Egitto*, Paideia, Brescia 1971; HYATT J.P., *Exodus*, Oliphants, Londres 1971; L'HOUR J.P., *La morale de l'alliance*, Gabalda, París 1966; MCCARTHY D.J.-MENDENHALL G.E.-SMEND R., *Per una teologia del patto nell'AT*, Marietti, Turín 1972; MOLLAT D., *Apocalisse e Essodo*, en *Atti della XVII Settimana Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1964, 345-361; NERI U., *Il canto del mare*, Città Nuova, Roma 1976; NOTH M., *Esodo*, Paideia, Brescia 1977; ID, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; PESCH O.H., *I dieci comandamenti*, Queriniana, Brescia 1978; PLASTARAS J., *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Turín 1977; RAVASI G., *Esodo*, Queriniana, Brescia 1987[2]; SAOUT Y., *Il messaggio dell'Esodo*, Borla, Roma 1980; SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia, Brescia 1977; SEGRE A., *Mosè, Esperienze*, Fossano 1975; TESTA E., *Dall'Egitto a Canaan*, Studio teologico "Porziuncola", Asís 1975; WIENER C., *El libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 1968.

G. Ravasi

EZEQUIEL

SUMARIO: I. *La personalidad del profeta y su tiempo.* II. *Su misión.* III. *Su temperamento.* IV. *El estilo.* V. *Temas del libro:* 1. Visiones inaugurales; 2. El carro divino; 3. El rollo escrito por ambas partes; 4. El signo "tau"; 5. Perspectivas para el futuro; 6. Gog y Magog; 7. Nuevo templo, nuevas leyes, nueva tierra.

I. LA PERSONALIDAD DEL PROFETA Y SU TIEMPO. Ezequiel (el hebreo *Yeḥezq'el* puede interpretarse "Dios es fuerte" o "Dios fortificado"; la forma griega *Hizqi'el* significa "Dios es mi fuerza") es el tercero de los cuatro grandes profetas escritores del AT. Era hijo de Buzi, perteneciente a la familia sacerdotal jerosolimitana de Sadoc, lo cual explica el odio que demuestra contra los sacerdotes de los cultos paganos y paganizantes y, por otra parte, el profundo conocimiento que tiene del templo y de los ritos que en él se practicaban. Con los dirigentes de la ciudad fue llevado al destierro a Babilonia el año 598, después del asedio de Jerusalén por parte de Nabucodonosor y la rendición de la ciudad. Cinco años más tarde, es decir, el 593, comenzó la actividad profética, que ejerció durante veinticinco años; su último oráculo está fechado a comienzos del 571 (40,1); si se acepta la autenticidad del oráculo contra Egipto (29,17), la actividad profética duró veintisiete años. Es probable que, antes de su deportación, hubiera oficiado personalmente en el templo; pero no lo sabemos con seguridad, ya que ignoramos cuántos años tenía en el momento de su deportación; el historiador judío Flavio Josefo escribe que el profeta era un "muchacho" cuando fue llevado al destierro, pero el término griego "muchacho" tiene un sentido bastante amplio.

Lo cierto es que, cinco años después del comienzo de su deportación, cuando él fecha el comienzo de su misión con la llamada divina, se presenta como un hombre maduro: "El día cinco del mes —era ya el año quinto de la deportación del rey Joaquín— fue dirigida la palabra del Señor a Ezequiel, hijo de Buzi, sacerdote, en la tierra de los caldeos, junto al río Quebar..." (1,2s). Aparentemente, el texto es claro, pero en realidad no es lo suficiente para poder deducir de él la edad. No cabe duda de que desde su juventud recibió aquella impronta sacerdotal que se traslucirá luego elocuentemente en toda su persona; en efecto, estuvo impregnado del espíritu del Dt y de la "ley de santidad" [/ Levítico II, 5]. Al comienzo del destierro vivió en una localidad desconocida, cerca del río Quebar, en las cercanías de Babilonia; junto a este río —a donde quizá se había dirigido para orar— fue donde tuvo lugar la vocación y la primera visión.

En el estado actual del texto bíblico, el profeta ejerció su ministerio exclusivamente entre los desterrados; pero hay algunos oráculos (especialmente los cc. 8-11) que suponen, al menos aparentemente, un ministerio inicial en Jerusalén, donde parece encontrarse corporalmente (11,13). Ezequiel habría comenzado entonces su ministerio en Jerusalén, y luego se habría quedado allí hasta casi el final del asedio y la destrucción de la ciudad, en que logró escapar y unirse a los desterrados de Babilonia, en donde recibió el anuncio de la caída de la ciudad cuando trajo la noticia uno de los fugitivos: "La ciudad ha sido conquistada" (33,21). Por el contrario, según otros autores, el profeta se habría quedado en Jerusalén hasta su caída definitiva en el año 587.

Así pues, habría ejercido un ministerio jerosolimitano y otro babilonio; la confusión entre estos dos tiempos se habría debido a un hecho redaccional. La primera visión, según los defensores de los dos tiempos de la profecía de Ezequiel, fue la del "libro enrollado" (2,1-3,9), con la que comenzaba la misión; delante de ella se colocó posteriormente la visión del "carro divino" (1,4-28), que señala el comienzo de la misión babilonia, cambiando por completo la perspectiva del libro y su ministerio. Después de la vocación profética en los alrededores de Babilonia el profeta habría vuelto a su ciudad; durante el

primer período del asedio habría muerto su esposa, a la que él llama delicadamente "delicia de sus ojos" (24,16-18).

La hipótesis de los dos tiempos del ministerio de Ezequiel soluciona algunas dificultades, pero plantea otras nuevas; por ahora sigue siendo una hipótesis contra la que no hay argumentos decisivos, como tampoco los hay contra la teoría tradicional, que ve en Ezequiel al profeta de los desterrados, cuyo ministerio se desarrolló únicamente en el país del destierro: hipótesis, ciertamente, que sigue siendo la más probable.

II. SU MISIÓN. En la primera fase de su actividad el profeta recoge la historia de la nación bajo formas diversas, pero siempre con la misma conclusión sobre las graves infidelidades del pueblo, sobre la corrupción del clero y, finalmente, sobre el carácter inevitable de la destrucción total; son singulares los actos proféticos, oráculos mímicos con o sin comentario (p.ej., en los cc. 4; 5; 12; 21, 24-25). En relación sobre todo con estos actos proféticos, se propuso la hipótesis de un estado patológico del profeta; pero hoy esta hipótesis ha quedado reducida a unos límites mucho más modestos.

En diciembre-enero del 589-588 —*en el lugar del destierro, según la* hipótesis tradicional— recibió la noticia del comienzo del asedio de Jerusalén (24,1-2). Poco después se le murió la esposa, y él se quedó mudo hasta la llegada del fugitivo que trajo la noticia (en diciembre-enero del 586-585), cinco meses después de la catástrofe del 587, de la destrucción de la ciudad (24,27; 33,22). Para sus compañeros de destierro la noticia marcó el final de las esperanzas y también de la fe en el Dios de los padres; unos se pasaban al paganismo y otros acusaban a Yhwh de injusticia, diciendo que castigaba en los hijos los pecados de los padres.

Estos hechos pusieron al profeta en una nueva situación; como algunos de sus grandes predecesores, también él, después de haber predicho la ruina de la nación, anuncia ahora su seguro renacimiento. Son célebres en este período y sobre este tema, por ejemplo, la parábola de las ovejas y de los malos pastores (c. 34), la visión del campo de huesos humanos que se reagrupan adquiriendo vida y que representan la reunión de Judá y de Israel (los dos relatos anteriormente divididos, c. 37), el fragmento de historia del nuevo pueblo (cc. 38-39), la reorganización cultual (cc. 40-48). No sólo esto, sino que el profeta anuncia que desde ahora Dios no volverá ya a castigar en los hijos los pecados de los padres ni en los padres las culpas de los hijos (c. 18), y que incluso no tendrá en cuenta el pasado culpable o justo de cada fiel, sino que juzgará basándose en el comportamiento actual respecto a la voluntad divina. Así pues, todos tienen la posibilidad de resurrección y de salvación.

Dice la leyenda que el profeta fue víctima de su celo. Lo habría ordenado matar el jefe de su pueblo, al que reprochaba el culto idolátrico; habría sido traspasado por una espada o arrastrado por los pies junto al canal *Quebar*.

III. SU TEMPERAMENTO. El temperamento de Ezequiel resulta menos simpático que el de su contemporáneo Jeremías. Se diría que tiene todas las cualidades del moralista rígido, del censor impasible. Pero, en realidad, lo es menos de lo que parece a primera vista. Efectivamente, no falta en su libro el esbozo de una oración por su pueblo (9,8); también se lee en él la expresión evangélica: "Por mi vida, dice el Señor Dios, que no me complazco en la muerte del malvado, sino en que se

convierta de su conducta y viva" (33,11). En él la razón se imponía ampliamente sobre el corazón; el razonamiento y la lógica sobre la intuición. Mientras que en los profetas anteriores las grandes afirmaciones de la conciencia y de la fe tienen forma de impulsos poéticos, en Ezequiel dan la impresión de ser artículos legales. Pertenece auténticamente al gran profetismo por la intransigencia moral, por el cuidado celoso con que defiende la justicia de Dios, por la idea que tiene del poder universal de Dios presente en todas partes e independientemente del tiempo y del país, y por su altísima concepción de la majestad divina. Como profeta, multiplicó más que todos sus predecesores los gestos simbólicos (4,1-5,4; 12,1-7; 21,23-24; 37,15-16; etc.), y sus mismas pruebas personales (como había sucedido con Oseas, Isaías y Jeremías) fueron asumidas con un carácter simbólico (24,24); pero por encima y más allá de los demás profetas, fue sobre todo un visionario.

Las visiones propiamente dichas son cuatro, pero amplias, de importancia fundamental; caracterizan toda su obra, y su complejidad contrasta con la sencillez de las visiones de sus predecesores. Las cuatro visiones son una apertura a un mundo fantástico (cc. 1-3; 8-11; 37; 40-48): los cuatro animales, el carro divino, la mezcolanza de idolatría, magia y religión del culto en el templo, la inmensa llanura llena de huesos, el templo futuro trazado casi con mano de arquitecto, con una geografía utópica, rodeado por las doce tribus y dotado de un manantial con aguas milagrosamente fecundas y que lo sanan todo.

Gran parte de sus intereses, de su personalidad y de su mensaje dependen del hecho de que Ezequiel pertenecía auténticamente al sacerdocio. De esta cualidad suya se derivan su manera de impartir los preceptos morales y religiosos y la naturalidad con que se sirve de la casuística, así como el hecho de que su mayor preocupación sean el templo y el culto; también se deduce de ahí la mayor importancia que parece dar a los deberes cultuales respecto a los morales. La influencia de Ezequiel fue decisiva en los deportados y determinante para los que regresaron del destierro: a los primeros les dio coraje y esperanza: a los segundos les hizo comprender con extraordinaria clarividencia que lo único posible no era la constitución de un nuevo Estado, sino de una especie de iglesia.

IV. EL ESTILO. El estilo de Ezequiel carece de la solemnidad y de la rigurosa pureza clásica de Isaías, no tiene el color conmovedor de Jeremías ni la espontaneidad de Amós y de Oseas. El estilo de Ezequiel es gris, diluido, frío, monótono; en parte esto puede deberse al estado en que nos ha llegado el texto hebreo, pero fundamentalmente es el resultado de su carácter y de su formación. Cultiva la precisión minuciosa; pero su descripción, más allá de las apariencias, resulta ficticia; algunas de sus acciones simbólicas se han juzgado irrealizables, y difícilmente podían impresionar a los oyentes. Pero su búsqueda de la descripción meticulosa tiene la ventaja de habernos transmitido la descripción más extraordinaria y arqueológicamente más importante de la ciudad de Tiro (c. 26). Ezequiel no era ciertamente hombre de letras ni hay motivos para pensar que haya querido hacer una obra literaria. La rareza de sus acciones y el carácter irrealizable de algunos textos se explican por su carácter realmente singular; la índole de su imaginación fantástica deja quizá vislumbrar la modificación del gusto literario de la época. Sin embargo, Ezequiel fue en su gé-

nero un verdadero artista. Algunas de sus páginas tienen un brío, un ardor y un vigor inolvidables. Después de leer, por ejemplo, los capítulos 8-11, se comprenden las palabras escritas a propósito de sus discursos: "Tú eres para ellos como una canción de amor, graciosamente cantada con acompañamiento de instrumentos de cuerda. Escuchan tus palabras y no las ponen en práctica" (33,32).

V. TEMAS DEL LIBRO. 1. VISIONES INAUGURALES. En los capítulos 1-3 el profeta refiere las visiones inaugurales con el comienzo de su misión profética: los capítulos 4-24 contienen exclusivamente reproches y amenazas, bien contra los hebreos que se habían quedado en Palestina (después del 597), bien contra aquellos deportados cuya conducta no correspondía a su fe; en los capítulos 25-32 se leen los oráculos contra las naciones; los capítulos 33-39 se encuadran en el período del asedio de Jerusalén y en el inmediatamente posterior; el profeta consuela a su pueblo, promete la llegada de un verdadero pastor (c. 34), predice la destrucción de Edón, que se había alegrado del desastre de Jerusalén (c. 35); reivindica para el pueblo judío el territorio de Israel (c. 36), anuncia la resurrección de la nación (c. 37) y entona el famoso poema de Gog y Magog (cc. 38-39); en los capítulos 40-48 se describe el estatuto político y religioso de la nueva comunidad, presentando el nuevo templo y las nuevas leyes. Esta división regular era probablemente la que señalaba Flavio Josefo cuando hablaba de dos libros de Ezequiel; es decir, pensaba en las dos partes: una destructiva (cc. 1-24) y la otra constructiva (cc. 25-48). Pero esta visión unitaria ha sufrido vicisitudes y alteraciones notables. En conclusión, no cabe duda de que el libro es el resultado de un largo proceso y de que han sido varios los recopiladores o redactores que han puesto su mano en él. Actualmente se han abandonado las dos posiciones radicales de un juicio totalmente negativo y de un juicio tradicionalmente unitario.

El pensamiento de Ezequiel abre un camino nuevo, rompiendo muchos de los vínculos con el pasado. La audacia de su pensamiento tiene un interés particular por la variedad de corrientes que confluyen en él. Sus visiones apocalípticas son un preludio de las grandiosas de Daniel y de las neotestamentarias de san Juan. He aquí los principales temas de este libro singular y seductor, una vez que el lector ha superado su desconfianza y las dificultades iniciales.

2. EL CARRO DIVINO. La primera visión de Ezequiel presenta cuatro animales y el carro (hebreo, *merkabah)* divino (cc. 1-3, a los cuales se les puede añadir la narración análoga de los cc. 9-10). La visión subraya el hecho de que Yhwh no está ligado al templo de Jerusalén ni a un país concreto, sino que se dirige a los deportados para hacer de ellos un pueblo nuevo y conducirlo luego a la patria. Es una visión que tendrá justamente un enorme eco. Se trata de los cuatro querubines que tienen la extraordinaria tarea de trasladar la gloria divina desde el templo hasta los deportados y, más tarde, desde los deportados de nuevo a la patria. La escena se describe en un tono majestuoso y sobre ella se basa la teología hebrea del carro. Partiendo del aspecto de estos querubines, que describe con las formas "de hombre", "de león", "de toro" y "de águila", y teniendo presente el texto del cuarto evangelio: "Y aquel que es la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y nosotros vimos su gloria" (Jn 1,14), así como el hecho de que quienes llevan la Palabra son los evangelistas, san Ireneo tuvo la intuición de ver a los

evangelistas en estos cuatro animales de Ezequiel: en el toro a Lucas, en el hombre a Mateo, en el león a Juan y en el águila a Marcos. Pero mayor éxito tuvo unos siglos más tarde la opinión de san Jerónimo, quien basándose en el comienzo de cada evangelio asignó el águila a Juan, el hombre a Mateo, el león a Marcos y el toro a Lucas. También el Apocalipsis de Juan da a los cuatro "vivientes" los rasgos de estos cuatro animales (c. 4).

3. EL ROLLO ESCRITO POR AMBAS PARTES. En la segunda visión (2,8-3,3) Dios muestra al profeta un rollo escrito por ambas partes. Encima estaban escritas "lamentaciones, gemidos y ayes". Y le ordenó: "Abre la boca, come este libro y vete a hablar a la casa de Israel"... "Yo lo comí, y fue en mi boca dulce como la miel" (3,3). Sólo más tarde se hizo amargo como la hiel, cuando tuvo que dirigirse a cumplir su misión entre los deportados de Tel-Aviv ("colina de primavera" o "colina de las espigas"). A este texto se refirieron algunos sionistas cuando, en 1909 y luego definitivamente en 1917, dieron el nombre de Tel-Aviv a un barrio de la ciudad de Jafa, que se convertiría en la primera capital del Estado de Israel. Pero el texto es sobre todo simbólico para la misión profética: dulce y amarga.

4. EL SIGNO "TAU". En el capítulo 9 el profeta describe la destrucción de la ciudad de Jerusalén en términos mitológicos llenos de significado: "Después gritó a mis oídos con voz recia, y dijo: 'Acercaos los que habéis de castigar la ciudad, cada uno con sus instrumentos de exterminio en la mano'. Y por la calle de la puerta de arriba llegaron seis hombres..." (9,1-2). Como el autor de Lam, Ezequiel atribuye directamente a Dios la destrucción de Jerusalén (aunque conoce también la intervención del ejército babilonio), asentando así un principio que tendrá amplio desarrollo en la Biblia y en los escritos judíos posteriores: los enemigos no son más que el instrumento del que Dios se sirve para castigar; ellos a su vez serán castigados o destruidos mientras que Israel recobrará de nuevo su vida y su esplendor. Interesa observar cómo el profeta ve en su visión a un séptimo hombre: "En medio de ellos había un personaje, vestido de lino, con la cartera de escriba a la cintura"; a él se le confía la tarea de preceder a los otros seis, señalando con una *tau* en la frente a los hombres que suspiran y lloran "por todas las nefandas acciones que se cometen dentro de la ciudad". Los marcados con la *tau* (es decir, con una T) se verán libres de la destrucción y de la muerte. Esta visión puede relacionarse con el Sal 87, donde se habla del libro de los pueblos, en el que están anotados los nacidos en Jerusalén, o bien con el libro que recoge los nombres de los que temen a Dios y veneran su nombre santo (Mal 3,16). Pero la relación más inmediata es con el signo marcado con sangre en las jambas y en el dintel de las puertas de los hebreos en Egipto (Éx 12,7.13). También este signo alcanzó luego mucho éxito en la literatura judía y cristiana (cf Ap 7,2-3 y 22,4).

5. PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO. Los dos capítulos 36-37 representan la cima de la parte consolatoria de Ez; más aún, se trata de la perspectiva más amplia, profunda y serena que un profeta haya presentado nunca a su pueblo. Por eso, tanto en los períodos de mayor tristeza como en los períodos en que se sentía más cerca de la tierra de los padres, el pueblo judío de todos los tiempos ha meditado en su corazón estas promesas y ha creído fuertemente en su realización: "Y vosotros, montes de

Israel, echad vuestros ramos, producid vuestros frutos para mi pueblo, Israel, porque está ya para volver... Volveréis a ser labrados y sembrados... Las ciudades serán repobladas y las ruinas reconstruidas" (36,8-10); "Os tomaré de entre las gentes donde estáis, os recogeré de todos los países y os conduciré a vuestra tierra... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo... Habitaréis entonces en la tierra que di a vuestros padres, seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (36,24-28). Es importante observar las motivaciones aducidas por el profeta, en nombre de Dios: no es en consideración a Israel por lo que ocurrirá todo esto; Dios obrará así por amor a su propio nombre, que no desea ver deshonrado entre las naciones, y para darse a conocer en medio de ellas (36,22-23). Este mensaje se especifica y se desarrolla en la grandiosa visión de los huesos secos, sobre los que el profeta en nombre de Dios pronuncia las palabras: "¡Huesos resecos, escuchad la palabra del Señor! Esto dice el Señor Dios a estos huesos: 'Yo haré que entre de nuevo el espíritu en vosotros y reviviréis... Yo abriré vuestras tumbas, os haré salir de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel'" (37,4-14).

6. GOG Y MAGOG. Los rasgos y las imágenes claramente apocalípticas de los capítulos 38-39 forman la mejor conclusión del sublime capítulo 37. Estas visiones revelan a los desterrados un porvenir de luchas y dolores; pero los introducen también en los misterios del futuro, de la victoria final del bien sobre el mal, de la justicia sobre la injusticia. Gog se encuentra en el país de Magog y es soberano de Mesec y Tubal; prepara un grande y aguerrido ejército para atacar a Israel, que vive tranquilo y sereno en una tierra indefensa, con ciudades sin murallas y sin puertas. Pero cuando Gog llega a Israel desde Magog, estalla la ira del Señor y llega la matanza: se necesitarán varios meses para sepultar los cadáveres de los asaltantes. Durante siete años los israelitas harán fuego con las armas de los caídos, mientras que Gog será sepultado al sur del mar Muerto, en el valle de Abarín. Después de esta matanza de los enemigos procedentes del norte, habrá un festín para las aves del cielo: "Di a las aves de todas clases y a todas las bestias salvajes: Reuníos de todas partes en torno al sacrificio inmenso..." (39,17-20). El género literario / apocalíptico que inauguran estos dos capítulos tuvo un enorme éxito en la literatura hebrea posterior (p.ej., Is 24-27; Dan 7-12; Zac 9-14), en los escritos judíos posteriores —los llamados "apócrifos"— y también en el NT, como, por ejemplo, en el / Apocalipsis de Juan.

Gog, rey de Magog, es un personaje desconocido, siendo inútil cualquier intento de identificarlo; el profeta le da los rasgos de más de una persona; es sustancialmente la personificación del mal, pero siempre bajo el control de Dios. Magog es el nombre de una región que no se sabe dónde está; se lee también en Jer 10,2. Puesto que Mesec y Tubal se han localizado a orillas del mar Negro, se cree que hay que localizar a Magog al norte de Palestina. También en los apocalipsis posteriores el enemigo viene siempre del norte, por ejemplo en la *Regla de la guerra* de los esenios. La literatura apocalíptica más tardía hizo de Magog una persona: de ahí la representación de Gog y Magog como dos soberanos coaligados contra los justos y los buenos.

7. NUEVO TEMPLO, NUEVAS LEYES, NUEVA TIERRA. Los últimos capítulos del libro constituyen una obra singular, que sólo tiene paralelo en los textos sacerdotales del / Éxodo (cc. 25-31 y 35-40). El profeta preco-

niza una reforma radical del culto, del sacerdocio, de las estructuras del templo, de la disposición de la ciudad de Jerusalén, y asigna nuevas regiones a las doce tribus. Traza luego un cuerpo legal, que representa la carta magna del / judaísmo naciente; a partir del destierro, los ideales se alimentarán incesantemente de Ezequiel. También la visión de la / Jerusalén "celestial" nació de la reflexión sobre estos capítulos. Del ángulo derecho del umbral del templo surgirá un manantial que pronto se convertirá en un gran río: irá a desembocar en el mar Muerto, después de haber dado vida y haber hecho florecer de nuevo al desierto; endulzará además las aguas del desierto, pero no hará desaparecer la sal, necesaria para la sustentación; habrá peces de todas clases y a lo largo de las orillas nacerá todo tipo de árboles frutales. También Jerusalén recibirá un nombre nuevo que señale su novedad: se llamará *Yhwh-sammah,* es decir, "El Señor está allí".

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 667-855; ASURMENDI J.M., *Ezequiel,* Verbo Divino, Estella 1982; CORTESE E., *Ezechiele,* Ed. Paoline, Roma 1981[3]; ID, *La sfera del sacro attorno alla gloria di Jahweh,* en *Quaerere Deum,* Brescia 1980, 160-169; MONLOUBOU L., *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel,* Fax, Madrid 1973; SPADAFORA F., *Ezechiele,* Marietti, Turín 1948; ZIMMERLI W., *The Form and Tradition. Historical Character of Ezechiel's Prophecy,* en "VT" 15 (1965) 515-527.

L. Moraldi

F

FE

SUMARIO: I. *La terminología.* II. *Fe e incredulidad:* 1. Aspectos subjetivos de la fe: *a)* La confianza, *b)* La fidelidad, *c)* La escucha/obediencia; 2. La incredulidad. III. *Depósito de la fe:* 1. Actitudes positivas para con el depósito; 2. Situaciones contrarias a la fe. IV. *Gnosis/conocimiento.* V. *Fe y visión.* VI. *Fe y obras:* 1. Fe y salvación; 2. La justificación por la fe exige las obras. VII. *Don y búsqueda.*

Prescindiendo del ámbito profano, jurídico y puramente religioso, entendemos por fe la total referencia a Dios, conocido en la revelación, por parte del hombre, que en el análisis de las propias dimensiones fundamentales con el mundo, la muerte, los demás hombres y la historia (cf GS 4-22) se descubre abierto a la trascendencia y dotado de una libertad que se explicita en la responsabilidad y en la esperanza.

I. LA TERMINOLOGÍA. El examen de los vocablos, al mismo tiempo que ofrece una visión de conjunto de los pasajes bíblicos, deja entrever la fe en sus dimensiones originales de confianza, conocimiento y obediencia. La raíz fundamental *'mn*, presente en la forma *hifil (he'mîn)* 52 veces, indica estabilidad y seguridad derivadas del apoyo en otro. Esto comprende ante todo —prescindiendo de los contextos profanos, en donde tener confianza (Dt 28,66; Job 15,31; 24,22; 39,12) alterna mediante la variación de las preposiciones con tener por verdadero (Gén 45,26; 1Re 10,7; 2Crón 9,6; Prov 14,15; Jer 40,14)— el sentido de abandono y de confianza. Fe es entonces el entregarse en manos del Dios de Abrahán (Gén 15,6) en el momento en que parecían haber caducado los plazos de realización de la promesa de una posteridad (cf Gén 12,1-4a); es la aceptación de la palabra de Moisés sobre su experiencia con Yhwh que le había prometido la liberación (Éx 4,31; cf 4,1); es la actitud compleja (temor, reverencia, asombro, confianza, obediencia) del pueblo ante los signos salvíficos (Éx 14,31); es el reconocimiento de Moisés como enviado de Dios en tiempo del pacto sinaítico (Éx 19,9). En momentos críticos de la historia de Judá, por motivos contingentes, como la coalición siro-efraimita, o duraderos, como la amenaza siria, la fe se convierte en renuncia a los apoyos humanos (Is 7,9; cf 8,13), en confianza exclusiva en la acción de Yhwh (Is 28,16), en fuente de tranquilidad. "En la conversión y la calma está vuestra salvación; en la mesura y la confianza está vuestra fuerza" (Is 30,15); reconocer a Yhwh como único salvador hasta hacerse testigos suyos (Is 43,10), aceptar la lección increíble del sufrimiento y de la muerte engendradora de justificación y de vida (Is 53,1; cf Gén 3,5) es la fe que se requiere en ciertos períodos, como el del destierro, cuan-

do se hunden todas las seguridades humanas.

En la plegaria la fe asume acentos más personales y matizados. "Yo estoy seguro de ver los bienes del Señor en el mundo de los vivos" (Sal 27,13) es una seguridad que se une al reconocimiento de que Dios salva mediante obras maravillosas, a la obediencia a sus mandamientos (Sal 78,22.32), a la aceptación de las promesas de salvación (Sal 106,12.24; 116,10; 119,66). Una fe tan sólida en el Señor y en los profetas que proporciona éxito (2Crón 20,20) y engendra la fidelidad (*'emûnah*). Ésa fe puede reconocerse en un comportamiento recto (2Re 12,16; 22,7; 2Crón 31,18), en la constancia con que se escucha la voz de Dios (Jer 7,28; Sal 119,30), en considerar justa la dirección divina de la marcha de la historia (Hab 2,4), en dejarse transformar por el incansable amor divino (Os 2,21). Una respuesta plena a la alianza, mediante el reconocimiento del único Dios (Dt 5,7), el amor exclusivo y confiado (Dt 6,5), la observancia de los preceptos (Dt 7,12), se expresan por la palabra más densa *'emûn* (Dt 32,20) y por la más frecuente y conocida *emet:* para ésta la fe asume el matiz de sinceridad de corazón, y, más que cualquier otro derivado de *'mn*, se abre al significado de "verdad" (Jos 2,14; Sal 26,3), fiabilidad de las personas y de las instrucciones (Neh 7,2; 9,13), duración consistente (Is 16,5; 2Sam 7,16).

Otros términos como *butah* (confiar), típico de las oraciones y de los himnos (Sal 13,6; 25,2; 26,1), *hasah* (refugiarse) como búsqueda real o figurada de una protección por parte del individuo (Sal 64,11; Is 57,13) o de la comunidad (Sal 2,12; 5,12; 17,7; 18,31), *hakah* (aguardar), *yahal* (anhelar) con *qawah* (esperar), relativos a una deseada intervención de Yhwh, entran en el campo más amplio de *he'emûn*, subrayando el aspecto de confianza. La terminología veterotestamentaria describe, por tanto, la fe como "conocimiento-reconocimiento de Yhwh, de su poder salvador y dominador revelado en la historia, como confianza en sus promesas, como obediencia ante los mandamientos de Yhwh (J. Alfaro, *Fides...*, 474).

Al decir *amen*, que es una forma participial, se afirma que todo lo que sale de la boca de Dios es tan seguro que merece toda confianza, tan verdadero que ha de ser creído y tan sólido que puede orientar debidamente la vida. "Amén" sanciona de este modo un compromiso solemne, preciso e irrevocable, reforzado por la repetición, solemnizado por la renovación de la alianza (Neh 8,6) y hecho sagrado en aquel comienzo de culto en Jerusalén (1Crón 16,36), establecido luego en cada una de las partes del salterio (Sal 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Más que un simple deseo o un asentimiento débil (Jer 28,6), decir "amén" supone una responsabilidad jurada (Núm 5,22), una renovación pública, comunitaria y litúrgica del compromiso de observar los mandamientos (Dt 27,15-26) o de practicar la justicia social (Neh 5,13). Inseparable de la confianza, el "amén" se convierte en aclamación litúrgica (1Crón 16,36), incluso en la adhesión neotestamentaria a la oración (Rom 1,25; Gál 1,5; 2Pe 3,18; Heb 1,21), a las palabras (1Cor 14,16) y a las promesas que en Cristo —el amén de Dios a los hombres, encarnación del Dios del amén (Is 65,16; Ap 3,14), el posesor de una palabra sólida (Mt 5,18; Jn 1,51)— hacen eficaz nuestro "amén" al Padre (2Cor 1,20).

La variedad de la terminología del AT se condensa en un único término, frecuentísimo, del NT: *pistéuō/pístis* (creer/fe), vinculado al ↗ milagro en los sinópticos (Mc 2,5; 5,36), que conservan el sentido preminente de confianza. Creer es también recono-

cer a Jesús como el mesías (Mc 15,32) a través de su muerte y resurrección (He 2,14-36), de manera que llega a cualificar simplemente al cristiano como "el creyente" (He 2,44; 4,32; 11,21). Vinculada íntimamente al misterio de la salvación, la fe —el vocablo más usado (242 veces) después de Dios, Cristo, Señor, Jesús y Espíritu— se convierte en Pablo en conocimiento y aceptación del misterio pascual (Rom 10,9.14; cf 1Pe 1,8.21; Sant 2,5), de la persona de Cristo (Rom 1,17; Gál 2,6; Ef 2,8; Flp 3,9). Se realiza así una evolución desde un sentido subjetivo (el acto de creer) a un sentido objetivo (el contenido que se cree), llegando a identificarse con el *kērygma* (Rom 10,8; Gál 1,23; 3,2.5; Ef 4,5), como ocurre en los Hechos (6,7) y más ampliamente en las cartas pastorales (1Tim 1,19; 4,1; 6,10.12). Semejante línea de pensamiento se encuentra de nuevo en el "creer" joaneo (usado 98 veces de forma absoluta o con preposiciones, en contraste con el único testimonio del sustantivo "fe" en 1Jn 5,4) como aceptación de la persona y de la misión del Hijo. Finalmente es densa en significado la definición de la fe, que acentúa el aspecto subjetivo, en la carta a los Hebreos (11,1) como certeza de lo invisible, confianza en las promesas de Dios y compromiso de fidelidad del hombre: la limitación tan sólo al elemento intelectivo privado de confianza es la fe insuficiente que se condena en la carta de Santiago (2,14).

Así pues, "la fe es la respuesta integral del hombre a Dios, que se revela como su salvador, y esta respuesta incluye la aceptación del mensaje salvífico de Dios y la confiada sumisión a su palabra. En la fe veterotestamentaria el acento recae en el aspecto de confianza; en la neotestamentaria resalta el aspecto de asentimiento al mensaje cristiano" (J. Alfaro, *La fe como entrega*, 59).

II. FE E INCREDULIDAD. Es esencial para la fe la dimensión subjetiva, que se manifiesta como confianza, fidelidad, escucha/obediencia, cuya falta revela la incredulidad del sujeto.

1. ASPECTOS SUBJETIVOS DE LA FE. La fe es una reacción a la acción primordial de Dios (A. Weiser). Dentro de la apertura total del propio ser a Dios, la fe asume tantos elementos como son los aspectos del Dios que revela: temor, reverencia, culto, obediencia, amor, confianza, fidelidad, esperanza, anhelo, paciencia, adhesión, reconocimiento, por lo que puede decirse que ella "se afianza así en Dios" (cf Pfammatter, 885; cf Bibl.).

a) *La confianza.* Aunque presente en personajes —Abel, Henoc, Noé, Jacob, Moisés, Josué— y en partes narrativas y proféticas, la fe, en la dimensión subjetiva de abandono, apoyo seguro, confianza plena, entrega ilimitada, impulso, anhelo, resalta especialmente en Abrahán, el padre de los creyentes. "Creyó en el Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo" (Gén 15,6). La confianza en Dios lo lleva a esperar lo imposible, es decir, un hijo en su ancianidad (Gén 18,4). La situación de muerte de su cuerpo privado de vitalidad, como el seno de Sara (Heb 11,12), se transforma en vida en virtud de su confianza en la promesa, en su proyección por encima de toda esperanza humana, en su ausencia de vacilación, en su persuasión firme de que Dios es capaz de realizar todo lo que ha prometido, de forma que Abrahán se convierte en el amigo de Dios (cf Rom 4,18-22; Jue 2,25).

La confianza en Dios supera los límites y las objeciones de la razón humana, renunciando a contar con uno mismo. Consciente de su propia incapacidad, de la insuficiencia de cualquier garantía humana, incluso

milagrosa —siempre abierta a seductoras explicaciones racionales—, duda de sí misma y se abre a la intervención divina. Para eso tiene necesidad de encontrar un corazón bien dispuesto y humilde. A semejanza de Jesús, que "se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte" (Flp 2,8), y de María, que es proclamada "dichosa por haber creído que se cumplirían las cosas que había dicho el Señor..., que se ha fijado en la humilde condición de su esclava" (Lc 1,45.48), la humildad lleva a la exaltación y a la consolación por parte de Dios (Lc 1,52; 2Cor 7,6). Hasta qué punto la humildad es expresión de confianza puede percibirse en la actitud contraria de gloriarse en sí mismo, que expresa la seguridad del hombre autosuficiente, satisfecho de las obras y de la sutileza de sus intuiciones: aceptarse en la propia finitud, rechazando la sabiduría de este mundo, es algo que abre a la salvación encerrada para los creyentes en la necedad de la predicación de Cristo (cf 1Cor 1,21).

Esta actitud permite recibir el don que el Padre hace de sí mismo al hombre en Jesucristo. Lo que Jesús propone supera la inteligencia humana. La adhesión al amor absoluto sólo es posible a la confianza; creer es un acto libre, es un querer creer, como se deduce de los milagros. Es algo que provoca la confianza en Jesús en aquel ciego de Jericó que se pone a gritar, a pesar de los reproches de la gente, suplicando piedad al Hijo de David (Mc 10,46); aquella reflexión secreta de la mujer tímida y desconfiada, segura, sin embargo, de que podrá curarse al mero contacto con el manto de Jesús (Mc 5,28); aquella petición de perdón, con sus gestos, de la pecadora poco preocupada del juicio de los presentes (Lc 7,37); aquella certeza en el poder de Jesús sobre el mal que tenía el oficial romano (Lc 7,7-8), lo mismo que aquel recurso infalible a la fuerza de Dios que es la oración: "Todo lo que pidáis en la oración creed que lo recibiréis, y lo tendréis" (Mc 11,24).

El aspecto fiducial, limitado para Pablo al contexto de las promesas divinas (Rom 3,21ss; 4,18ss; Gál 3,6ss) y clave interpretativa de los grandes personajes de la historia sagrada (Heb 11,4-38), prosigue también en Juan, en continuidad con los sinópticos. En efecto, para él la fe es una atracción, un impulso hacia la persona de Jesús, que se convierte en adoración: "Respondió: 'Creo, Señor'. Y se puso de rodillas ante él" (Jn 9,38). Jesús exige que nos fiemos de su persona a través de la aceptación de su testimonio (cf 8,45 y 2,23). El aspecto fiducial de la fe lo recoge la DV 5: "Al Dios que se revela se le debe 'la obediencia de la fe', con la que el hombre se abandona en manos de Dios de forma totalmente libre, prestándole el 'pleno asentimiento del entendimiento y de la voluntad' y consintiendo libremente en la revelación que él hace". Mediante este aspecto el hombre "fundamenta su existencia en Dios mismo en el misterio de su palabra y de su gracia; renuncia a vivir de la confianza en sí mismo, en los demás hombres o en el mundo, para abandonarse absolutamente al 'Otro' trascendente, al Absoluto como Amor; va más allá del horizonte de la inteligencia humana y acepta como verdad absoluta la revelación de Dios en Cristo; sale del amor a sí mismo y se abandona a la gracia de Dios como garantía única de salvación. Es una decisión que implica, en una tensión dialéctica, el riesgo de la audacia y la confianza del abandono" (J. Alfaro, *Foi et existence*, 567).

b) *La fidelidad.* La confianza plena conduce a la fidelidad, que es imitación y participación de la fidelidad de Dios. Saliendo muchas veces

al encuentro del hombre, Dios ha permanecido fiel a la alianza (Dt 7,9), a las promesas (2Sam 7,28; Os 2,22; Sal 132,11; Tob 14,4) y realiza sus obras a pesar del pecado: Dios es definido varias veces como "fidelidad" en el Deuteronomio, en el Salterio y en los profetas. "Él es la roca, sus obras son perfectas, todos sus caminos son la justicia misma; es Dios de fidelidad" (Dt 32,4). El hombre participa con su confianza de la estabilidad de Dios y de sus obras, como Moisés, fiel en su casa (Núm 12,7) —como sus brazos llenos de fidelidad hasta el ocaso durante la batalla contra Amalec (Éx 17,12)— en una comunidad de perspectivas, de pensamientos y de responsabilidades; como el sacerdote fiel (1Sam 2,35); como David (1Sam 22,14) en su reino estable (2Sam 7,16). Sin la *fidelidad el hombre se vuelve vacío*, vanidad, nada, semejante a los ídolos (Is 19,1.3; Ez 30,13; Hab 2,19; Sal 96,5; 97,7).

Es necesario proclamar la fidelidad de Dios (Sal 36,6), invocarla (1Re 8,56-58), para que haga germinar en nuestra tierra la fidelidad a él. En una economía de la alianza, Dios exige nuestra fidelidad (Jos 24,14), incluso como condición para una fidelidad de los hombres entre sí, que con frecuencia falla (Jer 9,2-5). A imitación del siervo fiel que lleva a cabo su misión en medio de contrastes —tipo de Cristo que da cumplimiento a la fidelidad de Dios (2Cor 1,20), como sacerdote fiel (Heb 2, 17)—, los "fieles" (He 10,45; 2Cor 6,15; Ef 1,1) se preocuparán de considerar la fidelidad como uno de los mayores mandamientos (Mt 23,23), como una constante en todos los momentos de la vida (Lc 16,10-12). Si esta fidelidad supone una lucha continua contra el maligno, especialmente en los últimos tiempos (Ap 13,10; 14,12), tiene, sin embargo, como premio el gozo del Señor (Mt 25,21.23) y está asegurada como don del Espíritu (Gál 5,22) y de la sangre de Cristo (Ap 12,11).

c) *La escucha/obediencia.* La comprensión del vínculo entre la fe y la obediencia exige la superación de dos mentalidades opuestas y bastante difundidas. Por una parte, el hombre moderno, que justamente considera su autonomía como un gran valor, estima la obediencia como un mal necesario —con vistas a la educación y a la convivencia— y acaricia el ideal de su desaparición. Por otra parte, un pensamiento derivado de la filosofía helenista —en particular del neoplatonismo, que hace consistir la perfección en la renuncia a la propia voluntad y en la confianza a la autoridad instituida por Dios—, restringiendo la obediencia al cumplimiento *de la voluntad de otro y a la ejecución* de la orden o del mandato por amor a él, supone que la autodeterminación de suyo aleja de Dios. La obediencia en un clima de alianza, es por el contrario, un modo de estar en la intimidad de la amistad con Dios, una tendencia a vivir como él y —según recuerda la palabra griega *hipakoē* y el latínn *audire/oboedire:* oír/obedecer— supone el escuchar. Escuchar (Is 1,10; Jer 2,4; Am 4,1) es la actitud activa de la persona (Éx 33,11; 1Sam 3,9; Is 8,9) y del pueblo (*šema':* Dt 5,1; 6,4; 9,1) delante de Dios que se revela gradualmente en la palabra, en el mensaje, en el anuncio. La función del oír (Mt 13,16; He 2,33; 1Jn 1,1) está en relación con la comprensión de los misterios del reino (Mc 4,12), de los momentos significativos de la vida de Jesús (Mc 9,7), de Pablo (2Cor 12,4); del Apocalipsis (1,3; 22,88). El escuchar auténtico equivale a asimilar e interiorizar la palabra, hasta hacerse sinónimo del *kērygma* que suscita la fe (Mt 8,10). "Al recibir la palabra de Dios que os predicamos *(akoē)*, la abrazasteis no

como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la palabra de Dios, que permanece vitalmente activa en vosotros, los creyentes" (1Tes 2,13). Sin la consecución de este objetivo, la simple percepción externa no es propiamente un oír (Mc 8,18); los judíos no sacaron ningún provecho de la palabra, "porque al escucharla no se unieron a ella por la fe" (Heb 4,2).

Por el contrario, hay una relación directa entre el escuchar auténtico y la fe. "La fe proviene de la predicación *(akoé),* y la predicación es el mensaje de Cristo (Rom 10,17): el anuncio que contiene y mira a la fe *(akoê písteōs)* lleva a la experiencia del Espíritu, que realiza maravillas en el hombre (Gál 3,2.5), en primer lugar la transformación del egoísmo humano en amor oblativo *(agapê),* con el consiguiente gozo, paz, longanimidad, benevolencia, confianza, mansedumbre, dominio de sí mismo (Gál 5,22). La superación de la sordera y de la incircuncisión (Dt 18,19; Jer 6,10; 9,25; He 7,51) encuentra su verificación en la acogida de la palabra de Jesús y en pertenecer a Dios y a la verdad (Jn 8,43.47; 10,16; 18,37), como la Virgen, que se distinguió en esta acogida de la palabra (Lc 11,28; cf 2,19.51). La audición sigue a la revelación como palabra.

Cuando se hace plena y duradera, esta atención a la palabra de Dios pone en movimiento todo el ser; lleva a un compromiso completo, a esa obediencia que se convierte en expresión de una respuesta plena a la revelación, lo mismo que la palabra que se transforma en hecho (Sal 33,6; Is 55,10-11; Jn 14,12) induciendo a la acción (Mt 7,16.26; Rom 2,13). El oír "se realiza de veras sólo cuando el hombre, con la fe y con la acción, obedece a aquella voluntad que es voluntad de santificación y de penitencia. Así, como coronación del oír, nace el concepto del obedecer, que consiste en creer, y del creer que consiste en obedecer" (G. Kittel, *GLNT* I, 593). Lo mismo que el oír de Dios se hace efectivo, es decir, Dios escucha una petición, no sólo respecto a Jesús (Jn 11,41s; Heb 5,7), sino respecto a todos los que cumplen la voluntad de Dios (Sal 34,16.18; Jn 9,31; 1Pe 3,12) —o sea, de aquellos que, creyendo en el nombre del Hijo, piden según su voluntad (1Jn 5,14), como lo hacen el pobre, la viuda y el huérfano, los humildes, los prisioneros (Éx 22,22; Sal 10,17; Jue 5,4)—, así también el oír del hombre supone una transformación de su vida.

Por eso la obediencia no indica en primer lugar un comportamiento moral, sino la nueva condición del cristiano, una actitud positiva, de acogida de la palabra. Obedecer es permitir al evangelio libremente aceptado que manifieste su fuerza transformadora del hombre; es un dejarse conducir en toda la vida, rechazando a ese otro amo competitivo que es el pecado. "¿No sabéis que al entregaros a alguien como esclavos para obedecerle sois esclavos de aquél a quien obedecéis? Si obedecéis al pecado, terminaréis en la muerte; y si obedecéis a Dios, en la justicia" (Rom 6,16). La vida de Cristo, con el acto supremo de amor en la cruz libremente aceptada, es obediencia (Rom 5,19), que le hace a él y a nosotros sacerdotes (Heb 5,7.10; 10,14). Obediencia es la realidad nueva que la aceptación de Cristo glorioso produce en todas las gentes (Rom 1,5); es la acogida del misterio revelado por Pablo relativo a la unificación de toda la realidad en Cristo (Rom 16,26); es una respuesta al evangelio que obliga a someterse libremente a Dios, conocido como veraz y como fiel; es la nueva condición del hombre capacitado para uniformarse a la voluntad divina. Esto supone una intervención de la voluntad, una actitud de libre homenaje. La obediencia y la

confianza revelan dos aspectos de la aceptación del evangelio. La sola confianza sin obediencia podría convertirse en vago sentimiento, lo mismo que la sola obediencia sin confianza correría el peligro de transformarse en una sumisión a un Dios-amo. El encuentro con Dios realizado en la confianza se hace profundo y duradero gracias a la obediencia.

La expresión "obediencia de la fe", obediencia "que consiste o se realiza en la fe" (Bengel) o convierte a los cristianos en hijos de la obediencia (1Pe 1,14), más allá de una simple adhesión especulativa, afirma la aceptación del evangelio con la mente, la voluntad y el corazón, de forma que toda la vida se vea envuelta en ello. Esta expresión paulina encuentra un paralelismo en Juan, donde Jesús invita a observar sus mandamientos lo mismo que él ha observado los mandamientos del Padre (cf Jn 15,10). La obediencia que Jesús presta al Padre es la revelación de sí mismo como salvador de los hombres. El mandamiento *(entolē)* ha perdido el sentido de precepto para adquirir el de palabra reveladora del amor trinitario. El hombre a su vez lo guarda cuando acoge en la fe esta revelación, se deja impregnar por ella y se comporta de manera que no la deja escapar *(tēréin)*.

De aquí se sigue, a ejemplo de Jesús, que "ha dado a conocer todas las cosas que ha oído a su Padre" (Jn 15,15), la necesidad de escoger las actitudes que favorezcan la penetración de este don con la ayuda de las explicitaciones que es posible encontrar en la revelación. La obediencia se refiere, por tanto, a lo que "el Señor ha dicho" (Éx 24,7) en el / decálogo y en la ley, y a lo que sigue diciendo en las circunstancias y en los signos de los tiempos, imitando a Cristo, que, obedeció al Padre a través de intermediarios, de personas, de sucesos, de instituciones, de autoridades, de compromisos cotidianos. De todas formas, hay que tener presente que, mientras la obediencia a Dios es absoluta (He 4,19), la sumisión a los intermediarios es relativa a su capacidad de expresar la voluntad de Dios, que sólo parcialmente está contenida en la realidad humana como signo que hay que leer debidamente.

2. La incredulidad. La incredulidad es la tentación continua del hombre destinatario de la revelación, lo mismo que la idolatría es la condición permanente del pagano. Ante las maravillas siempre nuevas del amor de Dios, sustraído a todo control y verificación, el creyente se ve situado todos los días ante el dilema: fiarse únicamente de Dios o caer en la incredulidad, que se convierte en la raíz de todo pecado. La incredulidad es no tomar a Dios como apoyo, haciéndose indócil y rebelde, generación cuyo corazón no fue constante y cuyo espíritu fue desleal para con Dios... "Su corazón no estaba firmemente con él, y no eran leales a su alianza" (Sal 78,8.37). Es apoyarse en la propia vida (cf Dt 28,66), lo mismo que hace el malvado. Es considerar a Yhwh incapaz de comprender y de liberar al hombre en sus necesidades, el cual consiguientemente "murmura" como la generación del / desierto, presa del hambre y de la sed (Éx 16,2-3; 17,2-3; Núm 11,4-5; 20,2-3), del miedo ante el enemigo (Núm 14,3). Es olvidarse de los prodigios realizados en el pasado (Dt 8,14-16; Sal 78,11; 106,7); es incomprensión de los signos en orden a una conversión (Núm 14,11; Am 4,6ss). Es negación de la existencia de un plan divino. "Que se dé prisa, que acelere su obra para que la veamos, que se presenten y se realicen los planes del Santo de Israel para que los conozcamos" (Is 5,19). Es dar un ultimátum a Dios para que se decida a

cumplir sus promesas. Es el infantilismo religioso de Acaz (Is 7,12). Es rebelión en el plano práctico, con el desprecio del Creador, roca de salvación (Dt 32,18). Es sustraerse a las leyes, ofreciendo un culto sin participación del corazón (Is 1,11-13), que lleva a igualar a Yhwh con los ídolos. La incredulidad, que fácilmente puede transformarse en idolatría (Éx 32; Dt 9,12-21), asume un aspecto más doloroso cuando se hace adulterio, prostitución de la esposa (Os 2; Jer 3; Ez 16). Lleva entonces a tener un corazón dividido (Os 10,2), a buscar ayuda en otras partes (Is 18,1-6), a confiar en las instituciones (Jer 7,4), a endurecerse (Is 6,10).

La incredulidad se agudiza ante Jesús, que exige para con su misma persona (Mt 11,6) todo lo que el piadoso israelita reconocía a Yhwh. La objeción de la racionalidad presentada por Zacarías, y que se hace más evidente ante la fe de María (Lc 1,18.38), continúa en la de los paisanos de Jesús (Mc 6,6), de los fariseos (Mt 15,7), de las ciudades del lago y de los judíos (Mt 8,10). La incredulidad revela la falta de un corazón humilde (Mt 11,25), de la oración y del ayuno (Mt 17,20-21), y admite varios grados: es miedo ante la tempestad (Mt 8,26), olvido de la enseñanza de Jesús en los milagros (Mt 16,8-10), escándalo ante el misterio de la cruz (Mt 16,23) y —extrañamente increíble (He 26,8)— es negación de la resurrección en los discípulos (Lc 24,25.41; Mt 28,17; Mc 16,11.13-14), en los judíos (He 7,56-57), en los paganos (He 17,31-32).

El *misterio de la incredulidad* aparece sobre todo en el rechazo de Cristo por parte de aquel pueblo que tenía la misión histórica de esperarlo y de dar testimonio de él. Si para explicar la condenación a muerte de Jesús basta con recurrir a la ignorancia y a la culpabilidad de los judíos (He 10,39), el rechazo continuo de la predicación apostólica obliga a Pablo, dolorido y preocupado (Rom 9,2) a iluminar este misterio, descubriendo en él la última invención de una providencia divina que en el carácter temporal de la falta de fe vislumbra una mayor facilidad de la conversión de los gentiles (Rom 11, 25.31).

Si Pablo recurre a la incredulidad del antiguo pueblo —castigado antes por haber hecho inútiles tantos prodigios (1Cor 10,1-5) y sometido ahora a la severidad de Dios por haber rechazado a Jesús (Rom 11,22)— para poder amonestar a los cristianos, Juan ve en el judío —que no ha "acogido" ni "reconocido" (Jn 1,10-11) en Jesús el Cristo, la Palabra encarnada, al Hijo de Dios enviado por el Padre— el tipo mismo del incrédulo, el reflejo del mundo malo, inmerso en el pecado, que le impide venir a la luz y lo incapacita para "ser de la verdad" (Jn 3,21; 18,37), ir más allá de lo maravilloso que aparece en los gestos de Jesús (Jn 6,26). El incrédulo se queda en la etapa de Nicodemo (3,2), sin alcanzar la fe de la samaritana en la palabra (4,15) o la fe conmovedora del oficial del rey (4,53). Si la fe tiene necesariamente grados, requiere un camino para aceptar la "obra" de Jesús (17,4), reveladora de su intimidad con el Padre (14,10), que fue el camino que recorrieron los discípulos (2,11), Pedro (6,63), el ciego de nacimiento (9,35-38), Marta (11,25-27), Tomás (20,25-28). Pero el que no tiene en sí el amor de Dios (5,42), sólo se preocupa de la comida que perece (6,27), se siente apegado a los privilegios de raza (8,33), a la vanagloria (9,28), a la autosuficiencia (9,39-41), no forma parte del rebaño de Cristo (10,26), odia la luz (3,19), tiene por padre al diablo, que impide creer en Jesús que dice la verdad; ésta se convierte incluso en ocasión de incredulidad (8,45). El incrédulo entonces se cierra cada vez más a los signos que no ve

(12,37), a la palabra que no penetra (8,37), a la luz que lo ciega (9,39). La incredulidad, más que distinguir en grupos sociales, pasa por dentro de cada persona, está siempre oscilando en sus fronteras; pero mientras uno no haya "muerto en su pecado" (8,21), siempre tendrá el camino abierto para reconocer en Jesús al Hijo del hombre (9,35).

III. DEPÓSITO DE LA FE. Esta expresión introduce la consideración del aspecto objetivo de la fe. Partamos de nuestra experiencia. Cuando un amigo nos narra un hecho desconocido y singular o nos revela su propia experiencia interior, le decimos: "Confío en ti, en tu persona". Esta frase supone esta otra: "Creo y acepto todo lo que tú dices". Incluso humanamente la fe es en primer lugar una confianza y un abandono en una persona —como el hijo en sus padres, el alumno en el maestro, el adulto en una persona amiga—, pero desemboca necesariamente en la aceptación de todo lo que se nos cuenta: la falta del primer aspecto de la fe lleva al aislamiento, a la esterilidad, hace imposible cualquier relación económica, social, comunitaria, matrimonial, familiar. De la misma forma, en las relaciones con Dios, la actitud esencial de fiarse de él lleva consiguientemente a la afirmación de los contenidos, de los acontecimientos de la revelación. Éstos se aceptan no porque el hombre los comprenda en su evidencia racional o experiencia directa, sino por la confianza en quien los propone. La fe *en* Dios es también fe en *lo que* él revela: el NT habla, junto a *pístis (pistéuein) eis*, de *pistéuein hoti*, expresiones que la reflexión teológica traducirá en *fides qua* y *fides quae*.

Este segundo aspecto, presente ya en el AT en la necesidad de reconocer las intervenciones salvíficas de Yhwh en la historia, tal como se refleja en la fórmula de fe, es subrayado en el NT hasta llegar a ocupar el primer puesto. Esto se debe a la novedad del acontecimiento "Cristo", que después de haber exigido considerar inminente la venida del reino, pide que se acepte el valor mesiánico de su persona. El aspecto objetivo de la fe, que comienza en Marcos, es desarrollado por Mateo y Lucas, hasta alcanzar su cima en Juan. La dimensión intelectual de la fe "corresponde al carácter real del misterio de Cristo; si no se salvaguarda el primero, es imposible salvaguardar el segundo [el aspecto fiducial]. La fe vive de la realidad de su objeto, que es la intervención salvadora de Dios por Cristo; si el evento salvífico de Cristo no es real *en sí mismo*, tampoco es real *para mí*; no es posible vivirlo como real" (J. Alfaro, *La fe como entrega*, 59; cf Bibl.).

El contenido de la fe tiene un núcleo en torno al cual gira como explicitación, desarrollo, profundización y actualización todo aquello que Dios ha revelado. Se le puede enunciar como la voluntad absoluta del Padre de salvar a todos los hombres a través de su Hijo Jesucristo en el don del Espíritu. Esta voluntad se revela en una dimensión histórica que tiene su comienzo en la alianza veterotestamentaria (Dt 26,5-9; Jos 24,2-13) y su cumplimiento en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Al ser la "plenitud de toda la revelación" (DV 2; cf Mt 11,27; Jn 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14), la persona de Jesús resucitado (He 2,24.36), Hijo de Dios (Mc 9,7; Rom 1,3; Heb 1,5), es el objeto central de la fe. Al dar el Espíritu en virtud de su glorificación (cf Jn 7,39), Jesús crea en los hombres la intimidad filial con Dios, el amor fraterno como irradiación de la *agápe* divina y la certeza de participar en la gloria del Señor resucitado. En su vida de fe como diálogo personal

con Cristo, en analogía con el continuo diálogo de Jesús con el Padre, el cristiano extiende, mediante un nexo irrompible, su acto de fe a la Iglesia, "cuerpo y plenitud" de Cristo, instituida como "sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Si es lógica la exigencia de desarrollar en todas sus implicaciones este núcleo fundamental, como de hecho ha sucedido a lo largo de los siglos, es necesario evitar que "la multitud espesa de árboles dogmáticos no nos deje ver el bosque de la fe" (W. Kasper). Sigue siendo importante que la comunidad conserve todas las verdades de la fe (1Tim 4,6; 2Tim 1,13; Tit 1,9) o, como se dice en términos jurídicos, el "depósito" (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) transmitido (2Tes 2,15; 3,6). Sin embargo, *cada cristiano profesa todas* las verdades implícitamente, aceptándolas y creyéndolas en la Iglesia.

1. ACTITUDES POSITIVAS PARA CON EL DEPÓSITO. Para una fidelidad y conservación plena de las verdades de fe, la Iglesia primitiva se preocupó no tanto de hacer una lista completa y minuciosa de proposiciones claras como de señalar algunas actitudes fundamentales respecto al núcleo esencial, reconociendo un orden o "jerarquía" en las verdades (cf UR 11). Para una confesión pública y oficial de las intervenciones salvíficas de Dios es más decisiva la actitud práctica de apertura y de acogida de sus iniciativas que la enumeración completa de sus actos. El pueblo antiguo, partiendo del culto, reconoció en proposiciones de fe (el "credo histórico" de G. von Rad) que su nacimiento y su desarrollo se debían a la dirección de Yhwh: el recuerdo de los hechos del pasado, desde las promesas hechas a los patriarcas hasta la liberación de Egipto, se convierten en certeza de una presencia actual (cf Éx 20,2; Lev 19,36, y más ampliamente Dt 26,5-9; Jos 24,2-13; Jdt 5,6-19; Sal 105; 135; 136) y de una esperanza para el futuro; esta confesión se refiere a los hechos históricos, aun cuando se usan para Dios ciertos términos como "roca", "fuerza", "salvación". Este *confesar* la fe, que en el AT se limita a reconocer a Yhwh como "Dios salvador" (cf Os 12,10; 13,4; Dt 32,12; Jos 24,16-18), se convierte en el NT en confesión *(homologhía/homologhéin)* de "Jesús el Cristo" (Rom 10,9; 1Cor 12,3), cuya liberación afecta a toda la humanidad, se refiere al enemigo más temible (el pecado) y es definitiva: la confesión de Pedro (Mt 16,16; Jn 6,68-69), como la del ciego de nacimiento (Jn 9,17.36-38), busca el origen de la fe en el contacto personal con Jesús. Motivada a veces por el deseo de *vencer el miedo o la indolencia, la* confesión de fe es prueba de la aceptación de una doctrina delante de la comunidad ya creyente (Flp 2,11), en momentos de especial importancia como el bautismo o la ordenación (1Tim 6,12), con ocasión de la persecución (He 4,20; 7,56). Necesaria cuando la omisión equivaldría a renegar de ella (Jn 9,22), manifiesta al mundo la decisión irrevocable del hombre en favor de Cristo, que atestiguará en favor suyo delante del Padre (Mt 10,32; Lc 12,8). Todo esto se realiza a través de breves fórmulas de naturaleza cultual (Flp 2,5-11; 1Tim 3,16; 1Pe 3,18-22) o bautismal (He 8,37), con la evolución, bajo el impulso de una reflexión teológica, desde un solo artículo cristológico (1Cor 12,3; 1Jn 2,22; 4,15; Heb 4,14) a dos artículos, con la inclusión de Dios-Padre (1Cor 8,6; 1Tim 2,5; 6,13-14), o a tres, con el añadido del Espíritu (Mt 28,19).

Cuando la confesión de la fe se dirige en primer lugar a los hombres, de forma solemne, durante un proceso o una contestación, se hace *testi-*

monio (o martirio, del griego *martyría/martyrion*), creando al *testigo* (o mártir, gr. *mártys*). A diferencia de confesar, atestiguar es un concepto neotestamentario, limitado en el AT a Israel "testigo de Yhwh" entre las naciones (Is 43,9.10.12). Aun tolerando un sentido más amplio referido al evangelio (Mc 13,9), el testimonio atañe a los doce que, elegidos y enviados por el Señor (Lc 24,48), llenos de Espíritu (He 1,8), garantizan la fiabilidad de la resurrección (He 1,22): a través de este círculo fijo, de esta institución fidedigna, las generaciones futuras pueden entrar en contacto con el resucitado, sin verse perjudicadas por la distancia desde el "centro del tiempo" (Conzelmann). A los doce se asocia Pablo, convertido en el camino de Damasco en testigo de Cristo resucitado (He 22,15; 26,16), cuya realidad hace sólida la fe (cf 1Cor 15,14), posible la comunidad (1Cor 1,6), superable la persecución (Ap 1,9; 12,11; 17,6). Si Lucas está preocupado por garantizar la certeza del núcleo central de la fe frente a tradiciones no fiables, Juan, más profundamente, acentúa el testimonio sobre todo lo que Jesús dijo de sí, compartido por / Juan Bautista (Jn 1,7.19.32.34), por los discípulos (15,27), por el pueblo (12,17), por el Espíritu (15,26), por el Padre (8,18), por las Escrituras (5,39), por las obras (5,36; 10,25). Este testimonio presupone la apertura a Cristo, la fe en él más allá de toda posibilidad probatoria. De este modo el testimonio veraz (Jn 17) hace que "también vosotros creáis" (19,36; cf 1Jn 5,6b-11). A continuación, a partir de la primera mitad del siglo II, el apelativo de testigo/mártir se reservará para los que hayan dado testimonio de Cristo a través de la muerte cruenta.

Un testimonio particular de Cristo es el que da la Iglesia cuando se encuentra unida en la fe. La principal *unidad* en la fe es de tipo experiencial vivido: el estar y permanecer en Cristo (Jn 15,4) —el cual vive (Gál 2,20), habita (Ef 3,17) en el hombre que come y bebe su sangre (Jn 6,54)— de manera que se es una sola cosa con el Padre y con los hermanos, "para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21). La unidad de fe, conciliable con la pluralidad de orientaciones teológicas, se refiere sobre todo a la verdad esencial: "Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios, padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos" (Ef 4,5-6), "un solo pan" (1Cor 10,17), "un solo pastor, un solo rebaño" (Jn 10,16).

2. SITUACIONES CONTRARIAS A LA FE. Aunque no comprometa la unidad de la fe, el *cisma* rompe la caridad y hace menos creíble la Iglesia delante del mundo (cf Jn 17,21). Como la separación del reino del norte por motivos religiosos (1Re 11,33) produjo confusiones idolátricas (1Re 12,28.32) impidiendo la fuerza del testimonio entre las naciones, así las divisiones perturban la armonía del cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1Cor 12,25). Esas divisiones provienen de la "carne" (Gál 5,20; cf 1Cor 3,3-4), son signo de la falta de comprensión de la verdadera sabiduría de la cruz (1Cor 1,10.18) y están en flagrante contraste con el significado de la cena (1Cor 11,18) y con la unidad de origen y de finalidad de los carismas (1Cor 12,11).

Más grave que el cisma, que se limita a una grieta, a un desgarrón en la comunión eclesial, la *herejía* toca directamente a la fe, negada conscientemente en alguna verdad revelada. Desconocida en el AT por su limitado contenido intelectual, la herejía, ya prevista por Jesús (Mt 24,5.11), se describe en los escritos paulinos como cristalización de tensiones en unos partidos o sectas, aná-

logas a las de los judíos (1Cor 11,19); ataca la doctrina (Rom 16,17) y se caracteriza de este modo en los últimos escritos neotestamentarios: "Habrá entre vosotros falsos maestros, los cuales enseñarán doctrinas *(hairéseis)* de perdición, negarán al Señor que los redimió y se buscarán una ruina fulminante" (2Pe 2,1). La primera herejía surgió entre los judaizantes que creían necesaria la circuncisión para la salvación, haciendo inútil el valor de la cruz de Cristo (He 15,1.5; Gál 5,2). El mundo griego, irónico frente al anuncio evangélico de Pablo (He 17,32), tenía dificultad en admitir la resurrección de los muertos (1Cor 15,2.11-17), limitaba el valor y la dignidad de la persona de Cristo (Col 2,8), negaba su "venida en la carne" (1Jn 2,22-23; 4,2-3; 2Jn 7). El que persiste obstinadamente en el error a pesar de las advertencias fraternas (cf Mt 18,15-17), se somete al juicio de Cristo o *anáthema.* Esta palabra, que pasó de significar la consagración a Dios mediante la destrucción en la guerra santa *(ḥerem:* Núm 21,2-3; Jos 6) a designar una separación, se aplica al que pronuncia afirmaciones contrarias a la fe. Es anatema el que, "deformando el evangelio de Cristo" en favor de la necesidad de la circuncisión para la salvación, cae bajo la maldición divina (Gál 1,7-9; cf 1Cor 16,22). Pablo se alegra de ello, paradójicamente, si con ello logra reunir con Cristo a sus connacionales (Rom 9,3). El anatema supone una separación de la comunidad (Tit 3,10) con posterioridad al naufragio de la fe (1Tim 1,19). El insulto al nombre de Jesús, como en otros tiempos al nombre de Yhwh (Lev 24,16), a través de la *blasfemia* se opone directamente a la fe. En efecto, no se acepta entonces a Jesús como "Hijo de Dios" (Mt 26,63-65; Mc 15,29; Jn 10,33). No se trata de simple ignorancia, sino de rechazo voluntario de la revelación divina, ilustrada por los milagros: atribuírselos al demonio es una blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12,31) imperdonable, ya que está en el origen de otras reacciones en cadena que fijan una situación de cerrazón total ante la palabra. En efecto, se rechaza no a un Dios lejano, sino experimentado ya en su obra de gracia y de luz; esta situación se repetirá en el tiempo de la Iglesia (Ap 2,9).

IV. GNOSIS/CONOCIMIENTO. La posibilidad de confesar o de atestiguar, así como la de limitar el contenido de la fe, se deriva de su carácter cognoscitivo o de gnosis. Esta palabra evoca espontáneamente la corriente espiritual ("gnosticismo"), tan compleja y no aclarada aún del todo, que floreció en el siglo II d.C., la cual pretende mediante el "conocimiento de sí, es decir, del hombre en cuanto Dios" (H. Schlier), "hecho partícipe de la misma naturaleza divina, o sea, ante todo de la inmortalidad" (R. Bultmann), conseguir la salvación en el retorno a sus orígenes. Expresión de una autosuficiencia humana, la gnosis es negación de la fe y se ha de combatir, por tanto, en todas sus manifestaciones iniciales (1Cor 1,17-21; 1Tim 6,20).

Pero el NT utiliza el término "gnosis" para indicar el saber profundo y vital de la salvación (Lc 1,77; Rom 15,14; 1Cor 1,5; 2Cor 2,14; 4,6; 8,7; 10,5; Flp 3,8; Col 2,3; 3,18); el conocimiento humilde y devoto de la voluntad de Dios (Rom 2,20); la libertad cristiana (1Cor 8,1.7.10.11); un don del Espíritu para la profundización del dato revelado (1Cor 12,8; 13,2), superior al hablar en lenguas (1Cor 14,6), aunque destinado a desaparecer (1Cor 13,14) y poseído por Pablo (2Cor 11,6).

El aspecto intelectual de la fe se expresa ordinariamente por el verbo conocer *(ghinōskein)*, usado por Pablo en paralelo con creer. "Caminar

en la fe" (2Cor 5,7) y "conocer imperfectamente", así como "vivir en la fe del Hijo de Dios", equivale a "conocer el amor de Cristo" (cf Gál 2,20 y Ef 3,19), mientras que la "fe en Cristo" lleva a "conocerle a él y la virtud de su resurrección" (Flp 3,9-10). Este aspecto cognoscitivo puede percibirse en aquella evolución del sentido de "fe" que pasa del acto del creer al objeto creído, el "evangelio de la verdad" (2Cor 6,7; Col 1,5; Ef 1,3), "el conocimiento de la verdad" (1Tim 2,4; 2Tim 3,7). Entonces "la fe es el conocimiento (a partir del mensaje oído) de la salvación 'ya' realizado en Jesucristo y del 'todavía no' de su visión y plenitud" (J. Pfammatter, 896). Este conocimiento, que no es dato puramente especulativo y teórico, sino unidad en el amor, "es un reflejo de la iniciativa divina de 'conocer' al hombre, o sea, de llamarlo a la salvación" (R. Bultmann). El carácter no individual, imperfecto, libre, de don, la unión en el amor, el no disponer del objeto conocido, sino "dejarse determinar por lo que se conoce" (H. Schlier), "en aquella íntima relación de amistad entre cognoscente y conocido" (Clemente de Alejandría), distingue con claridad al conocer bíblico del gnóstico; esto es especialmente evidente en Juan, en quien el conocimiento pierde el aspecto puramente intelectualista para convertirse en impulso, en vínculo, en hechizo, en entrega a Cristo.

Creer y conocer resultan entonces intercambiables. La unidad de los suyos lleva al mundo a creer (Jn 17,21) y a conocer (17,23) en Jesús al enviado del Padre. Creer que "tú eres el mesías, el hijo de Dios que tenía que venir al mundo" (11,27), es paralelo a "conocer que éste es el Cristo" (7,26; cf 8,24 y 28; 14,2 y 20); hay una mutua prioridad (6,69; 8,31.32; 10,38; 17,8; 4,12; 1Jn 4,16). Este conocer es penetración del misterio de Cristo. "Creer en la vida eterna" (6,47) equivale a "conocerte a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo" (17,3). El acto de fe en Cristo es un movimiento del ser iluminado y consciente (4,42); es un venir a la luz semejante a un entender, a un saber, a un entrar en su misterio, que no es del mundo, sino de lo alto (17,14; 8,23), de Dios (6,46). Aunque muchas veces los dos verbos son intercambiables, creer contiene siempre el conocer (cf 1Jn 2,4 y 6), que designa "aquella comprensión superior que es peculiar del creyente" (R. Bultmann). "La fe se abre a una comprensión cada vez más profunda, a una unión más estrecha con la persona 'conocida', a un mayor amor a ella; el 'conocer' (por lo menos en el ámbito terrestre) va unido a la fe y por tanto viene preservado de un equívoco místico o gnóstico" (R. Schnackenburg, *La fe joánica*, en *El evangelio según Juan* I, 550-551).

V. FE Y VISIÓN. A diferencia del conocer, utilizado como paralelo del creer (Jn 6,69), el ver tiene una amplia gama de significados, indicando unas veces más y otras veces menos que la fe. En efecto, hay un ver que no conduce a la fe y aumenta la responsabilidad. Acercarse a Jesús sólo exteriormente (6,2), sin un compromiso moral, constituye un ver que no es creer (6,36). Los signos son un medio para la fe; pero el hombre que se limita a su carácter prodigioso y espectacular no merece la confianza de Jesús, que, conociendo la intimidad de los corazones (2,25), advierte la superficialidad de las relaciones con él. "Os aseguro que no me buscáis porque habéis visto milagros, sino porque habéis comido pan hasta hartaros" (6,26). La visión de fe, por el contrario, lleva a comprender el valor cristológico de los milagros. El signo de Caná, como la resurrección de Lázaro, hacen ver la gloria de Dios (11,40), la de Jesús (2,11), es decir,

aquella fuerza divina presente y operante en él, la cual, derivada de Dios, tiende en definitiva a glorificarlo. Un ver superficial impide reconocer la misma "materialidad" del gesto de Jesús, el carácter factual, la indubitabilidad, la validez jurídica, como aparece en el interrogatorio del ciego de nacimiento (c. 9) y del coloquio con Nicodemo (3,2).

Si el ver la persona de Jesús puede llevar a reconocerlo como "Señor y Dios" (20,28), más afortunada es la condición de aquellos que llegan a la fe sin la visión (20,29). Tomás desea ver para tener pruebas tangibles: desde la herida de los clavos hasta meter el dedo en la llaga. Aunque no se le descalifica —ya que esto lo lleva a reconocer a Cristo—, este "ver" resulta inferior a la fe que suscita sólo la palabra (cf 10,38; 14,11). O mejor dicho: el valor de la visión depende de las circunstancias. El elogio del discípulo Juan, que "vio y creyó" (20,8), se basa en su fe espontánea a falta de una Escritura clara (20,9), mientras que el reproche a Tomás está provocado por su obstinación ante los testimonios de los demás discípulos. En el futuro, será el testimonio de éstos la base más sólida para la fe (15,27). En definitiva, es sólo la actitud de fe la que lleva a "ver la vida" (6,36), es decir, a tener una experiencia directa y personal de Cristo. Cuando Natanael se siente penetrado en algún aspecto secreto de su vida (1,48), Jesús le promete la revelación de otras realidades más escondidas. "Cosas mayores que éstas verás. Os aseguro que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre" (1,50-51). Esta realidad más profunda es el descubrimiento durante la vida, y especialmente en el momento de la cruz, de la "gloria" del Hijo del hombre (19,35-37); es un encuentro, más allá y dentro de la humanidad de Jesús, con el mismo Padre: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (14,9); "El que me ve a mí ve al que me ha enviado" (12,45). El momento más profundo de esta visión de la gloria no es una contemplación sin velos de la realidad que se ha encontrado, no es una visión directa, sino siempre mediata: a Dios no lo ha visto nadie (1,18; 5,37). Aunque consiste en una participación de la vida eterna, en un encuentro amoroso, en un paso de la muerte a la vida, lo mismo que el oír, el conocer, el venir a la luz, el ver de la fe abraza sólo una realidad escondida, no poseída todavía.

La visión plena se reserva para el último día (cf 6,54), para el tiempo de la definitiva manifestación, cuando "lo veremos tal como es" (1Jn 3,2). Si a través de la humanidad de Cristo se supera aquel tipo de visión veterotestamentaria que se limitaba a una anticipación de la absoluta trascendencia y sublimidad de Dios (Éx 3,3; 1Re 19,11; Is 6,1), no desaparece la distinción entre el "ahora" y "luego". "Ahora vemos como por medio de un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara" (1Cor 13,12), "veremos la gloria de Cristo" (Jn 17,24). El "caminar en la fe y no en la visión" (2Cor 5,7), "la vida en la carne" (Flp 1,24) en espera del momento de "aparecer con Cristo revestidos de gloria" (Col 3,4), de "ser arrebatados entre nubes por los aires al encuentro del Señor" (1Tes 4,17), es tan sólo garantía y prueba de las realidades que "no se ven" (Heb 11,1). La visión "terrena" y la "celestial" no son diversas cualitativamente, sino que se relacionan como principio y fin, como imperfección y perfección, como mediación e inmediatez, como tensión y realización, como saboreo previo y posesión, como fundamento y causa final (cf *DS* 801.799), como participación y plena consumación: la visión de Dios en Cristo, que el hombre posee actualmente, prefigura, tiende

y exige la contemplación directa del mismo misterio divino.

VI. FE Y OBRAS. El análisis de las diversas dimensiones de la fe plantea el interrogante sobre sus relaciones con las capacidades humanas, con el obrar del hombre. Entre los diversos aspectos de esta problemática, nos limitamos a preguntarnos si a Dios se le alcanza con la fe sola o si son necesarias las obras del hombre. Es decir, si éste es autosuficiente respecto a la salvación o si se encuentra en una incapacidad radical para alcanzarla. Procederemos en dos momentos. Ante todo, veremos cómo relaciona la Biblia con la fe el conocimiento y la adquisición de la salvación total como autorrealización terrena del hombre y unión plena con Dios; luego veremos cómo el momento salvífico inicial o justificación es imposible sin la confianza y la obediencia al Señor; de todo ello se deducirá el sentido de las obras del hombre (para su análisis, cf ↗ Obras).

1. FE Y SALVACIÓN. El primer gesto salvífico es captado por la fe en la creación. "Por la fe conocemos que el mundo fue creado por la palabra de Dios, de suerte que lo visible tiene una causa invisible" (Heb 11,3). Esta primera arquitectura (Job 38,4-7) de Dios, "del que proceden todas las cosas" (1Cor 8,6), revela la ternura divina y se convierte en el primer signo de la obra redentora de Cristo, "primogénito de toda la creación" (Col 1,15), cumplimiento como nuevo Adán (1Cor 15,45) de la totalidad que ha sido hecha a través de él (cf Jn 1,3).

La salvación del octavo día (Berdiaeff) es vista en el descubrimiento de un Dios que provoca y acompaña la peregrinación de Abrahán, que ve la desgracia de su pueblo en Egipto, que lo saca fuera con mano fuerte y brazo extendido y lo conduce a un país en el que fluye leche y miel; es decir, la fe destaca la fidelidad divina en la elección, liberación y asentamiento de un pueblo en la ↗ tierra, y en la conservación de la dinastía, del templo y de los profetas. Permite además a los pobres de Yhwh, desde las confesiones de Jeremías hasta la contestación de Job y los salmos de los *'anawîm*, descubrir en el fracaso un medio doloroso de salvación, a través del grito de invocación de Dios que llena el vacío más absoluto: "Bueno es esperar en silencio el socorro del Señor..., pues quizá haya aún esperanza" (Lam 3,26.29).

La fe es la condición para entrar en el ↗ reino: "Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1,15). Sólo en presencia de la fe Jesús realiza milagros: "No hizo allí muchos milagros por su falta de fe" (Mt 13,58); "Se le acercaron los ciegos, y Jesús les dijo: '¿Creéis que puedo hacer esto?' Le dijeron: 'Sí, Señor'. Entonces les tocó los ojos, diciendo: 'Hágase en vosotros según vuestra fe'" (Mt 9,28-29). La fe obtiene además aquella otra curación espiritual que es el perdón de los pecados: "Jesús, al ver su fe, dijo al paralítico: 'Ánimo, hijo, tus pecados te son perdonados'" (Mt 9,2); de ello se benefician los samaritanos (Lc 17,16), los cananeos (Mc 7,26), los paganos. La fuerza que sale de Jesús no tiene más que una causa: "Tu fe te ha salvado" (Mc 5,34; 10,52). Efectivamente, creer en la palabra de Jesús es participar del poder que viene del Padre, y por tanto recibir una salvación total que afecta al cuerpo, al alma, a la naturaleza. "Os aseguro que si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: Vete de aquí allá, y se trasladaría; nada os sería imposible" (Mt 17,20). Consciente de este poder, el demonio se esfuerza por "llevarse la palabra de

Dios de sus corazones para que no crean y se salven" (Lc 8,12). También en presencia de los apóstoles la fe obra milagros: "(Pablo), viendo que tenía fe para ser curado (el cojo), dijo en alta voz: 'Levántate'" (He 14,10). "Cree en Jesús, el Señor, y te salvarás tú y tu familia" (He 16,31).

Es Pablo el que presenta desde su primera hasta su última carta la fe como condición indispensable para la salvación: "Dios os ha escogido desde el principio para salvaros por la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad" (2Tes 2,13). Esa fe lleva "a la adquisición de la incorruptibilidad gloriosa, participando de la gloria del Señor. Los creyentes evitarán la corrupción, la muerte, para vivir eternamente con Cristo" (M.E. Boismard, *La foi dans Saint Paul*, 67). Desde ahora la salvación supone la liberación gradual de nuestros cuerpos de la esclavitud de la corrupción (cf Rom 8,20) mediante la fe en la resurrección de Cristo. "Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás. Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación" (Rom 10,9-10). "Habéis resucitado también con Cristo por la fe en el poder de Dios" (Col 2,12). Es un poder que la fe obtiene de la "palabra", realidad inseparable del Espíritu (Rom 1,16; 8,11).

El proceso de identificación de la salvación con la persona del salvador, ya claro en Pablo (1Tim 4,10), se hace más profundo en Juan. Mientras que Pablo hace derivar la salvación del misterio del Señor muerto y resucitado, Juan la fundamenta "en el yo mismo de Jesús Hijo de Dios, y es una salvación que se percibe claramente como la plenitud de los bienes divinos comunicados al hombre" (D. Mollat, *La foi dans le quatrième Evangile*, 94). "Lo que Dios quiere que hagáis es que creáis en el que él ha enviado" (6,29). Equivalente a la conversión de los sinópticos, el carácter central de la fe resalta ya en el Bautista, convertido en el testigo para que todos crean (1,6). Creyendo que "yo soy", el hombre evita morir en los pecados (8,24), se hace hijo de la luz (12,36), adquiere la vida (5,40; 6,40) y la bienaventuranza (20,29). Expresiones equivalentes o paralelas como "acoger" a Jesús (1,12; 5,43; 13,20), sus palabras (12,48), "venir" a él (5,40; 6,35; 7,37), "seguirle" (8,12; 10,27), "permanecer" en él (15,4), en su palabra (8,31), en su amor (15,9), se condensan y se explicitan al mismo tiempo en la conclusión del evangelio, escrito "para que creáis que Jesús es el mesías, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20,31). Aun sin usar el sustantivo (excepto en 4,22) o el verbo (excepto en 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12, 27.47), Juan relaciona la fe y la salvación en expresiones significativas, como tener la vida (6,47), la vida eterna (3,16), poseer una vida más allá de la muerte (11,25), huir de la condenación (3,18), tener la certeza de la resurrección (6,40), recibir una fuente que brota para la vida eterna (4,14), salir de las tinieblas (12,46).

2, LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE EXIGE LAS OBRAS. Especialmente es en el momento inicial cuando el hombre es salvado por la fe. "El hombre es justificado por la fe sin la observancia de la ley" (Rom 3,28). La exclusión no se refiere solamente al obrar en conformidad con la ley mosaica, entendida como conjunto de normas jurídicas, rituales, éticas, sino a cualquier acción o deseo del hombre. Aunque falta materialmente el adjetivo, el pensamiento de Pablo puede traducirse como justificación por la *sola* fe, según se dice más claramente en Gálatas: "Sabemos que nadie se justifica por las obras de la ley,

sino por la fe en Jesucristo; nosotros creemos en Cristo Jesús para ser justificados por la fe de Cristo, no por las obras de la ley; porque nadie será justificado por las obras de la ley" (Gál 2,16). La justificación causada por la fe consiste en una verdadera transformación interior del hombre, que se hace capaz de llevar una vida santa; no se limita a una declaración jurídica, a una simple "imputación" de los méritos de Cristo. Coincidiendo con el don del Espíritu, fuente de santidad moral, la justificación produce efectos reales; es lo que Pablo desarrolla al vincular el don del Espíritu con el don de la ↗ justicia (Gál 3,2-5; 5,22).

La transformación real crea en el hombre un dinamismo nuevo, un impulso a "llevar una vida digna de Dios" (1Tes 2,12), a ejercer el amor *fraterno, a conservar la santidad del* cuerpo (1Tes 2,14; 4,1-12; cf 5,23). Junto a la fe Pablo menciona con frecuencia la caridad y la esperanza (1Tes 1,3; 5,8) y usa fórmulas que unen la fe y la acción, como cuando habla de "la obra de vuestra fe" (1Tes 1,3) o de "la fe que obra mediante la caridad" (Gál 5,6). La "sola fe", que ciertamente no es contraria a las obras, las exige para que uno sea encontrado irreprensible el día del juicio (1Tes 5,23; cf Mt 25,43ss). Pero esto no es tanto obra del hombre, sino de Dios, que da amor y santidad (1Tes 3,12-13; 5,23-24); es "fruto" del Espíritu (Gál 5,22; cf Ez 36,27); es el mismo Espíritu que vivificará algún día nuestros cuerpos el motor de la vida moral. La vida nueva creada en el hombre es pura gracia, ya que "sin mí nada podéis hacer" (Jn 15,5); en efecto, "habéis sido salvados gratuitamente por la fe..., para hacer obras buenas tal y como él dispuso de antemano" (Ef 2,8.10).

La continua insistencia en el valor y necesidad de la praxis acerca a ↗ Pablo a ↗ Santiago (cf Sant 1,22 y Rom 2,13), que tiene algunas expresiones al menos aparentemente contrarias a la doctrina de la fe como raíz de la justificación. La dificultad no consiste tanto en considerar muerta a una fe sin obras (Sant 2,17), en lo que también Pablo podría estar de acuerdo, como en considerar las obras como causa de la justificación, aunque sólo sea parcial (Sant 2,24). No es cuestión de recurrir a la solución fácil de san Agustín sobre la diversidad de las obras, anteriores para Pablo, posteriores a la justificación para Santiago; en efecto, incluso después el hombre debe considerarse incapaz de llevar a término las exigencias de la ley nueva, es decir, del amor, si no quiere incurrir en el reproche dirigido a los judíos (Rom 10,2-4). El acuerdo sustancial ha de buscarse en la diversa perspectiva de *los dos escritores. Si Pablo, al tratar* sistemáticamente de la justificación, tiene razón en atribuirla a la fe, Santiago, partiendo de una tradición sapiencial sensible a la exaltación de la acción del hombre, de una cristología al servicio de la ética, quizá ante ciertas desviaciones ya rechazadas por Pablo (Rom 3,8), se preocupa precisamente de evitar el inmovilismo y la inactividad. Aunque persiste cierta dificultad, el hecho de que Santiago entienda por "justificación" no ya el primer momento de la salvación, sino el segundo, el del testimonio vivido, el acuerdo sobre el valor de la palabra y el amplio campo de la "diversidad" expresiva de la fe, permiten concluir que no se trata de ninguna "contrariedad", aunque haya una "contraposición", una "lucha".

VII. DON Y BÚSQUEDA. De todo esto se deduce que la fe es puro don de Dios, es *gracia*. Si Dios no se abre al hombre atrayéndolo hacia sí, resulta imposible creer. Sólo si Dios "abre el corazón" (He 16,14), el hombre se hace capaz de "vencer al mun-

do" (1Jn 5,4); en efecto, la fe es obra de Dios (Jn 6,29), no proviene de "la carne ni la sangre" (Mt 16,17). "Habéis sido salvados gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra, es un don de Dios" (Ef 2,8). Si redujésemos la fe a una obra humana, introduciríamos de nuevo aquel "gloriarse" que pone un diafragma entre Dios y el hombre; sólo el reconocimiento de la fe como don de Dios permite al hombre afirmar su propia incapacidad radical de salvación. "Los judíos son inexcusables, no tanto por haber rechazado las acciones visibles de Cristo como por haberse opuesto al instinto interior y a la atracción de la doctrina" (santo Tomás). Es la iniciativa del Padre lo que da a los hombres a Jesús (Jn 6,37). "Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo trae... Todo el que escucha al Padre y acepta su enseñanza viene a mí" (Jn 6,44-45). Es decir, la fe no puede provenir solamente de la enseñanza y de los milagros de Jesús; se necesita una atracción del Padre. La pertenencia a Jesús es la consecuencia de una acción del Padre (cf Jn 10,26.29). Una adhesión a Cristo meramente humana, sin la atracción del Padre, termina con un triste abandono (17,12). "En el origen de la fe hay una atracción divina que es más fundamental que la opción humana, más fundamental incluso que la mediación visible de Jesús" (A. Vanhoye, *Notre foi, oeuvre divine*, 354). Y el hombre, ¿no tiene nada que hacer para alcanzar la fe o para caminar en ella?

Es necesario que se ponga en actitud de búsqueda. Aunque en el AT el sujeto de buscar es Dios y en el NT no se habla de una búsqueda de la fe (cf He 13,8), Jesús le asegura al hombre que encontrará cuanto desee (Mt 7,7-8), como Zaqueo que consiguió verlo (Lc 19,3), estando establecido que los hombres "busquen a Dios, y a ver si buscando a tientas lo pueden encontrar" (He 17,27), a fin de buscar la justificación en Cristo (Gál 2,17). La búsqueda humana es ya realmente una respuesta a una acción precedente de Dios que la purifica, la orienta hacia la atención de la palabra, la conversión, la acogida de la fe. La búsqueda del hombre se concreta entonces en dejarse buscar por Dios. Esto significa ante todo insistir en la propia libertad en el momento del don para hacerse discípulos de una enseñanza del Padre, a fin de vivir en la obediencia a la verdad conocida. "El que practica la verdad va a la luz" (Jn 3,21). La samaritana se dejó guiar cuando, puesta al descubierto en su condición moral, reconoció su situación y exclamó: "Señor, veo que tú eres profeta" (4,19). Los judíos, por el contrario, ante la invitación de "hacer las obras de Dios" en el sentido de acoger el designio de Dios sobre ellos, permanecieron firmes en su mentalidad de autosuficiencia al hacer las obras mandadas, en su disposición a aceptar tan sólo después de una atenta verificación sobre la suficiencia de los signos (6,28-30). Cuando se convierten en defensores del sábado y del honor de Dios, en realidad no salen del mundo estrecho de su autosuficiencia, cerrado a la circulación de aire puro que viene del don de Dios. Es necesario el compromiso de realizar la obra del Padre con la conciencia que se nos *da* de realizarla.

Además, en todos los momentos, el signo de la búsqueda sincera es la actitud de conversión basada en la humildad; ésta se manifiesta en el continuo camino ascético de eliminación de aquellas actitudes egoístas, de concentración en sí mismo y no en Dios, que obstaculizan la penetración de la gracia divina, que quiere decir conducir o incrementar la fe.

BIBL.: *Fe* en los diccionarios bíblicos, especialmente: MICHAEL O., en *DBNT* 619-640; DU-

PLACY J., en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 327-335; ALFARO J., en *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona 1976[2], 95-106; SECKLER M., en *Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1966, 637-661; QUERALT A., en *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona 1963, III, 482-493; ARDUSSO, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* II, Sígueme, Salamanca 1982, 520-542; HARENT S., *Foi*, en *DTC* VI, 1924, 55-75; ANTOINE P., en *DBS II*, 1938, 276-310; DE BOVIS A., en *SAM* V, 1964, 529-619; SCHNACKENBURG R.-TRUSTSH J.-PANNENBERG W.-SCHUSTER H.-KRAUTWING G., *Glaube*, en "LTK" IV, 1960[2], 913-931; BAUMGÄRTEL F.-BRAUN, en *RGG* I, 1958[3], 1588-1611; WEISER A.-BULTMANN R., *Pistéuô*, en *GLNT* X, 1975, 337-488; WILDBERGER H., *'mn*, en *DTMAT* I, 276-319; ALFARO J., *Fides in Terminologia biblica*, en "Greg" 42 (1961) 463-505; ID, *Foi et existence*, en "NRT" 100 (1968) 561-580; ID, *Problematica teologica attuale della fede*, en "Teologia" 6 (1981) 218-231; ID, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*, en "Con" 21 (1967) 56-69; BENOIT P., *La fe en los evangelios sinópticos*, en ID, *Exégesis y Teología* I, Studium, Madrid 1974[2], 140-163 (="Lumière et Vie" 22 [1955] 45-64; BOISMARD M.E., *La foi dans Saint Paul*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 65-89; BRAUN, F.M., *L'accueil de la foi chez St. Jean*, en "RSR" 92 (1955) 344-363; DECOURTRAY A., *La conception johannique de la foi*, en "NRT" 81 (1959) 561-577; DUPLACY J., *La foi dans le judaïsme*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 19-43; GALBIATI E., *La fede nei personaggi della Bibbia*, IPL, Milán 1969; GELIN A., *La foi dans l'AT*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 7-18; HAMMANN A., *La foi chrétienne au Dieu de la création*, en "RNT" 86 (1964) 1049-1057; HEIJKE J., *La fede nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1971; HUBY J., *La connaissance de la foi chez St. Jean*, en "RSR" 21 (1931) 385-421; LA POTTERIE I. de, *La unción del cristiano por la fe*, en *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967[2], 111-174 (="Bib" 40 [1959] 12-69); ID, *Oîda et ghinōskō. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, en "Bib" 40 (1959) 709-725; LJUNGMAN H., *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Lund 1964; METTAYER A., *La foi: besoin ou désir*, en "Science Ecclésiastique" 32 (1980) 83-92; MICHALON P., *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'Ancien Testament*, en "NRT" 75 (1953) 587-600; MOLLAT, *La foi dans le quatrième Évangile*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 91-107; ORTKEMPER F.J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980; O'CONNOR E., *Faith in the Synoptic Gospels*, Londres 1961; PENNA R., *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, en "RBit" 30 (1982) 337-362; PFAMMATTER J., *La fe según la palabra de Dios*, en *Mysterium Salutis* I, Cristiandad, Madrid 1974[2], 865-886; PFEIFFER E., *Glaube im AT*, en "ZAW" 71 (1959) 151-164; SCHNACKENBURG R., *La fe joánica*, en *El evangelio según san Juan* I, Herder, Barcelona 1980, 543-561; ID, *Existencia cristiana según el NT*, 2 vols., Estella 1970; STOCKMEIER P., *Fede e religione nella chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1976, 51-71; VANHOYE A., *Notre foi, oeuvre divine d'après le quatrième évangile*, en "NRT" 96 (1964) 337-354; VIRGULIN S., *La "fede" nel profeta Isaia*, Società Tip. Ed. Milanesi, Milán 1961; WILDBERGER H., *"Glauben" im AT*, en "ZTK" 65 (1968) 129-159; Credere oggi 4 (1981) y 19 (1984).

B. Marconcini

FILEMÓN (Carta a)

SUMARIO: I. *Ocasión de la carta*. II. *Estructura y contenido*. III. *Puntos de reflexión teológica*: 1. La autoridad apostólica de Pablo; 2. Una síntesis de vida eclesial; 3. Esclavitud y vida cristiana.

I. OCASIÓN DE LA CARTA. Sobre su autenticidad no se formula actualmente ninguna objeción importante. Aunque el tono es particularmente confidencial y familiar, el estilo y el contenido son exquisitamente paulinos. La ocasión de la carta se sitúa en el marco de las relaciones internas de la "familia" de entonces. Pablo ruega a Filemón que acoja como a un hermano a Onésimo, esclavo perteneciente a la "familia" de Filemón. Onésimo, después de haber causado a Filemón daños que no se mencionan, había emprendido la huida. Se encontró con Pablo y se hizo cristiano.

Pablo se define en el cuerpo de la carta como "viejo *(presbýtēs)* ya, y ahora, además, preso" (v. 9). La prisión no debía ser particularmente rígida: Pablo pudo recibir a Onésimo y mantener contactos con un grupo de colaboradores (cf Flm 23-24). El

lugar de esta prisión no se indica. Si se piensa en Pablo ya "viejo", es más natural colocarlo en Roma. La fecha de composición de la carta sería entonces a principios del año 60.

Filemón aparece como un cristiano de buena posición que acoge a los hermanos en su casa, formando así una *domus ecclesia.* No es posible precisar su lugar de residencia. Ciertos puntos de contacto —de valor histórico discutible— con la carta a los ↗ Colosenses (Epafras, mencionado en Flm 23, era de Colosas, como se deduce de Col 1,7; 4,12; un homónimo Onésimo se encuentra en Col 4,9) han hecho pensar en Colosas.

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. Aun dentro de su brevedad y simplicidad de estilo, la carta a Filemón presenta el esquema habitual de las otras cartas paulinas. Encontramos al principio el saludo (1-3), en donde se menciona a los remitentes ("Pablo, preso por Cristo Jesús, y el hermano Timoteo") y a los destinatarios ("a Filemón, amigo querido y colaborador nuestro, a la hermana Apia, a Arquipo, nuestro compañero de fatigas, y a la Iglesia que se reúne en su casa"). En este grupo de destinatarios destaca enseguida la figura de Filemón, a quien se dirigirá expresamente el discurso de Pablo. En la acción de gracias que sigue (4-7) se pone de relieve la personalidad cristiana de Filemón (v. 4), así como su actividad caritativa (v. 7).

Viene luego el cuerpo de la carta (8-21). Se percibe cierto movimiento literario *in crescendo.* Pablo suplica (v. 9); señala el objetivo de la carta: Onésimo, esclavo "útil" (vv. 10-14); Filemón tendrá que acogerlo, no ya como esclavo, sino como a hermano (vv. 15-16), como al mismo Pablo (v. 17). Pablo no se olvida de que tiene, como apóstol, la suficiente autoridad para indicar a Filemón lo que es conveniente *(tò anêkon:* v. 8); pero, dadas las relaciones que hay entre él y Filemón, sólo se expresa en términos de amor, el lenguaje típico de la *domus ecclesia* cristiana. En este contexto Pablo ruega a Filemón en favor de Onésimo, al que califica enseguida como hijo suyo, engendrado en las cadenas. Onésimo, "hijo" de Pablo, se ha hecho cristiano. Jugando con el significado del nombre —Onésimo en griego significa "útil"—, Pablo afirma que, después de su conversión, Onésimo hace realmente honor a su nombre: "En otro tiempo fue inútil *(áchrēston)* para ti, pero ahora es bien útil *(éuchrēston)* para ti y para mí" (v. 11).

A pesar del afecto que tiene por este nuevo hijo y de las ventajas que su presencia le traería "en mi prisión por el evangelio" (v. 13), Pablo, respetando la ley romana, envía a Onésimo a Filemón, el único que puede disponer de él.

Así pues, Onésimo volverá a Filemón; pero habrá entre los dos una relación nueva, anteriormente imprevisible: "Tal vez por esto se separó de ti, para que lo tuvieras como siempre, no ya como esclavo, sino como un hermano querido, que lo es muchísimo para mí, ¡cuánto más debe serlo para ti como persona y como cristiano!" (vv. 15-16). Onésimo pertenece, pues, por doble título a la "familia" de Filemón.

Pablo se siente parte del nuevo contexto que une a Filemón con Onésimo: "Si me tienes como amigo, recíbele a él como me recibirías a mí" (v. 17). Esta expresión constituye la cima de todo el movimiento literario.

Después Pablo se mueve en un plano concreto: se ocupa de los perjuicios que Onésimo pudo haber acarreado a Filemón y de la deuda contraída por él. Con cierto humorismo, Pablo le dice a Filemón que lo cargue todo en su cuenta, asegurándole que pagará. Al mismo tiempo le recuerda

que él, Filemón, se debe a sí mismo a Pablo. Pablo tiene plena confianza; sabe que Filemón hará aún más de lo que le ha pedido. Le ruega que le brinde hospitalidad, pues espera verlo pronto personalmente (vv. 21-22).

La carta termina con unos saludos dirigidos una vez más a Filemón (vv. 23-24) y con una bendición para todos los destinatarios (v. 25).

III. PUNTOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA. Aunque en la carta a Filemón no se trata expresamente ningún tema teológico, encontramos en ella todo un contexto de teología implícita. Los puntos más destacados son los siguientes.

1. LA AUTORIDAD APOSTÓLICA DE PABLO. Aunque no se califica como tal, Pablo aparece en la carta como apóstol: sabe que tiene autoridad y que puede expresarla con toda franqueza (v. 8). Al final de la carta habla de obediencia por parte de Filemón (v. 21).

La autoridad de Pablo entra en el terreno del comportamiento: puede "ordenar *(epitássein)* lo que hay que hacer" (v. 8); sin renunciar a su responsabilidad de guía, Pablo la encuadra en el contexto de amor que existe entre Filemón y él: Pablo ama y aprecia a Filemón (cf Flm 5-7) y, viceversa, se siente apreciado y querido por él (cf Flm 17-22). Sobre la base de esta reciprocidad en el "amor" (v. 9), Pablo le indica a Filemón "lo que debe hacer" (v. 9), mediante un ruego que sabe que será acogido más allá incluso de lo que pide (cf Flm 21) y que, al final, se traduce en un imperativo, condicionado siempre por el amor: "Recíbele a él como me recibirías a mí" (v. 17). Aparece aquí el estilo típico de la autoridad en el NT: lejos de ser una imposición extrínseca opresiva y rígida, sabe pasar a través de la persona.

2. UNA SÍNTESIS DE VIDA ECLESIAL. Las alusiones que hace Pablo a la vida eclesial son significativas, aun dentro de su sobriedad: surge una imagen sugestiva de Iglesia, personalizada en Filemón. La fe y la caridad se apoyan mutuamente, constituyendo un movimiento homogéneo orientado "a Jesús, el Señor, y a todo el pueblo de Dios" (v. 5). De esta comunión de fe en el amor se deriva una fuerza que impulsa a conocer y a realizar todas las formas de bien que corresponden a los cristianos en su situación de crecimiento "hacia Cristo" (v. 6).

La Iglesia acepta plenamente la autoridad de Pablo (cf vv. 8.21), pero lo hace con gozo, con una creatividad (v. 21) que Pablo estimula: "A fin de que me hagas esta buena obra no a la fuerza *(katà anánkēn)*, sino de buena gana *(katà hekoúsion)*" (v. 14).

En la Iglesia se advierte la acción del Espíritu: ya implícita en el cuadro positivo del amor y de la comunión *(koinōnía,* v. 6; *koinōnón,* v. 17), se explicita en el saludo final. El Espíritu de Dios y de Cristo se comunica en la dimensión del hombre capaz de acogerlo, al espíritu; cuando Pablo habla del espíritu del hombre, lo considera siempre portador actual o posible del espíritu de Dios y de Cristo. Pensando en la comunidad de Filemón, puede augurar a todos sus componentes que la "benevolencia" de Cristo, la que da el Espíritu, "esté con vuestro espíritu" (v. 25).

3. ESCLAVITUD Y VIDA CRISTIANA. La condición de Onésimo esclavo fugitivo, la figura de Filemón patrón cristiano, la relación de Pablo con los dos, hace ya tiempo que planteó el problema de la actitud de Pablo —y de la Iglesia primitiva: cf Col 3,22-4.1; Ef 6,5-8; 1Pe 2,18-22— frente a la esclavitud. De la carta a Filemón se deduce que Pablo

no piensa en una revolución social; al devolver a Onésimo a su amo, respeta las leyes vigentes. Pero surge una dimensión nueva, compartida por él, por Filemón y por Onésimo, que supera el nivel de la situación social y de su ordenamiento jurídico; para el cristiano el único valor absoluto, que relativiza radicalmente todo lo demás, es Cristo. Al aceptar a Cristo como absoluto aparece una constelación de relaciones nuevas entre las personas típicamente cristianas, que hace olvidar las viejas relaciones, incluida la relación patrón-esclavo. Onésimo cristiano, ante Filemón cristiano, no es ya un esclavo, con todas las ventajas que de ello pudiera sacar Filemón, sino "un hermano querido, como persona y como cristiano" (v. 16). Para Pablo, Onésimo cristiano es un "hijo" (v. 10), su "corazón" (v. 11). Será lo absoluto de Cristo metido dentro de la trama social lo que llevará también de hecho a la abolición jurídica de la esclavitud.

BIBL.: LEGASSE S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* Verbo Divino, Estella 1981; LEHMANN R., *Epître à Philémon. Le christianisme primitive et l'esclavage,* Ginebra 1978; STUHLMACHER P., *Der Brief an Philemon,* Zurich-Neukirchen 1975; PERETTO E., *Lettere della prigionia. Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini,* Ed. Paoline, Roma 1984[3].

U. Vanni

FILIPENSES (Carta a los)

SUMARIO: I. *El origen de la carta.* II. *Estructura y trama de la carta.* III. *La teología de la carta:* 1. El himno cristológico; 2. La liturgia del servicio; 3. La insidia de la propia justicia; 4. El crecimiento cristiano; 5. La meta escatológica y el estado intermedio; 6. La teología de la alegría cristiana.

I. EL ORIGEN DE LA CARTA. La carta a los Filipenses fue compuesta en una situación de prisión: Pablo habla de sus "cadenas" (cf Flp 1,3). Pero no dice dónde está encarcelado. Para colmar esta laguna surgió espontáneamente la idea de la prisión en Roma: dieron pie para ello el hecho documentado de que Pablo estuvo preso en Roma (cf He 28,30-31) y dos expresiones que se encuentran en la carta: "pretorio" (Flp 1,13) y "casa del César" (Flp 4,22). Pero se han suscitado objeciones tan serias que a muchos autores les han parecido decisivas: la carta supone un intercambio relativamente rápido entre Pablo y la comunidad de Filipos; se da por descontado que Pablo no ha vuelto a ver a la comunidad desde su fundación (cf Flp 1,26.30; 2,12; 4,5), mientras que en el tiempo de la prisión en Roma Pablo se había dirigido por lo menos dos veces a Macedonia, y también por tanto a Filipos.

Se han propuesto otras ciudades: Cesarea Marítima, pero que presenta los mismos inconvenientes de distancia que Roma, y Éfeso, que en el fondo parece la más probable. Pablo pasó un largo período en Éfeso, probablemente del 53 al 56. Aunque los Hechos no nos hablan de una prisión en Éfeso, una alusión de Pablo a las graves dificultades que encontró precisamente en dicha ciudad (cf 1Cor 15,32) puede referirse a un período pasado en prisión.

El "pretorio" sería entonces el palacio del gobernador; "los de la casa del César" serían los funcionarios encargados de los intereses patrimoniales del emperador. La opulencia de la ciudad de Éfeso en tiempos de Pablo confirma estas denominaciones.

De este cuadro se deduce una fecha: estamos a mediados de los años cincuenta. Pablo se encuentra encarcelado en una situación difícil, con el riesgo incluso de ser condenado a muerte (cf Flp 1,19-23); informados

de ello los filipenses, con la misma solicitud que siempre habían mostrado a Pablo (cf Flp 4,15-16), le envían algunos recursos por medio de Epafrodito, y Pablo los recibe con gozo y gratitud (cf 4,18-19). Epafrodito, que tenía que quedarse al lado de Pablo, cae gravemente enfermo; luego se cura, y Pablo lo devuelve a Filipos (cf Flp 2,25-30). A pesar del grave riesgo que corre de ser condenado, Pablo confía salir bien del proceso y espera poder dirigirse pronto a Filipos personalmente, después de haber enviado allá a Timoteo (cf Flp 2,19-24). Todo este contexto, con la trama característica de relaciones que supone, es el trasfondo irrenunciable que permite comprender esta carta. Hoy no hay dudas sobre la autenticidad de la misma.

II. ESTRUCTURA Y TRAMA DE LA CARTA. Partiendo del testimonio de san Policarpo, quien, escribiendo a los filipenses por el año 105, habla de "cartas", en plural, dirigidas a ellos por Pablo, y destacando algunas discrepancias literarias —especialmente el tono polémico, insólitamente áspero e inesperado de Flp 3,1b—, algunos autores (W. Schmithals) han propuesto la identificación, en el texto que tenemos, de tres cartas originales (A: 4,10-23; B: 1,1-3,1; 4,4-7; C: 3,2-4,3.8s), o de dos (J. Gnilka: carta desde la cárcel, 1,1-3,1a; 4,2-7.10-23; carta polémica, 3,1b-4,1.8s), que más tarde se habrían juntado. Pero otros autores, en número cada vez mayor en estos últimos años, están en favor de la unidad sustancial del texto de la carta (J. Ernst, W.J. Dalton, R. Fabris, etc.). Efectivamente, por una parte, el testimonio de Policarpo no parece tan decisivo (su plural puede ser una indicación global) y, por otra parte, las discrepancias (incluso el tono un tanto brusco) no son raras en el estilo de Pablo. Vista en el conjunto de su redacción actual, la carta presenta su propia línea literaria de desarrollo. Una mirada más atenta nos permite captar y destacar la trama teológica de fondo.

El prólogo consta, como de ordinario, del saludo (1,1-2) y la acción de gracias (1,3-11). El saludo, con una brevedad insólita, contiene los elementos literarios usuales: "Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo" (1,1), son los remitentes; la Iglesia de Filipos, con su estructuración (se habla de "vigilantes" *episkópois,* y de "servidores", *diakónois),* constituyen los destinatarios. La acción de gracias —una pequeña joya de la literatura paulina— presenta, por el contrario, un desarrollo articulado: Pablo expresa su satisfacción por el progreso que está haciendo en la Iglesia de Filipos el evangelio que les anunció, su afecto especialmente intenso por la Iglesia misma, el anhelo de un mayor desarrollo en el amor, con aquel crecimiento contextual del conocimiento de Cristo y de los demás y de la capacidad de discernimiento que el amor lleva consigo.

El tono literario de la acción de gracias crea un clima de gran confianza y reciprocidad. Toda la carta se va desarrollando sobre el eje comunicativo "yo-vosotros". Siguiendo precisamente este eje "yo-vosotros", es posible identificar una primera parte de la carta en 1,12-2,18. Pablo habla primero de sí mismo, de su situación penosa de prisionero, que, sin embargo, contribuye al progreso del evangelio, puesto que "en palacio y en todo lugar es manifiesto que llevo las cadenas de Cristo" (1,13). Forzosamente inactivo, Pablo se alegra de que el evangelio sea anunciado por otros, sea cual fuere la forma de realizarse. La perspectiva posible de una muerte cercana no le asusta, porque lo esencial para él es que "ahora Jesucristo sea glorificado en mi cuerpo, sea por la vida, sea por la muerte"

(1,20). Para él ya está todo en manos de Cristo, que es lo absoluto de su existencia: "Pues para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia" (1,21).

Hablando de sí mismo, Pablo piensa ya en los filipenses: su atención se desplaza gradualmente hacia ellos; de ahí una exhortación calurosa y apasionada. Los filipenses deberán, siguiendo el ejemplo personal de Pablo (1,12-20), vivir también socialmente en conformidad con el evangelio, agradecidos porque se les ha concedido "el privilegio no sólo de creer en Cristo, sino también de padecer por él" (1,29). La reflexión de Pablo se hace cada vez más incisiva: el pensamiento de las relaciones globales entre los filipenses y Cristo —en el fondo también para ellos "el vivir es Cristo"— le estimula a pedirles lo máximo en esta línea. Para dar aún mayor realce a sus palabras, apela a toda la serie de elementos que lo unen a los filipenses, y viceversa, y les exhorta a hacer suya la aspiración fundamental de Cristo: servir a los demás hasta el don total de sí (cf 2,1-11; los vv. 2,6-11 constituyen el conocido "himno cristológico", que por su importancia teológica merece una reflexión aparte). Si los filipenses aceptan esta invitación, colaborarán activamente en la realización plena de su salvación. A pesar de las dificultades ambientales, serán felices y Pablo lo será con ellos (2,12-18).

Pablo vuelve a hablar de sí mismo, y luego pasa de nuevo, siempre en términos de exhortación, a hablar a los filipenses de ellos. Tenemos una segunda parte: 2,19-4.1.

Su situación de prisionero es un tanto mitigada: goza de la compañía de Timoteo, que ha atendido a Pablo "como un hijo a su padre... en la causa del evangelio" (2,22). Contó además con la intervención de Epafrodito, "nuestro hermano, colaborador y compañero de fatigas, el que vosotros (o sea, los filipenses) me enviasteis con el encargo de socorrerme (lit.liturgo, *leitourgón)* en mis necesidades" (2,25). La atención se desplaza luego de Pablo a sus corresponsales: "Por lo demás, hermanos míos, alegraos en el Señor. No me resulta molesto escribiros las mismas cosas, y a vosotros os es útil" (3,1). Cuáles son esas "mismas cosas" aparece inmediatamente después: el estilo sufre aquel cambio brusco que ya hemos señalado: "¡Cuidado con los perros! ¡Cuidado con los malos obreros! ¡Cuidado con los de la circuncisión!" (3,2). Pablo polemiza con los judaizantes. El pensamiento de los judaizantes —lo mismo ocurrirá en la ↗2Cor— le lleva a pensar de nuevo en su vida, haciendo una especie de balance de sus etapas principales. La etapa judía había sido brillante: "Fui circuncidado...; soy del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos y, por lo que a la ley se refiere, fariseo...; en cuanto a la justicia que viene del cumplimiento de la ley, irreprensible" (3,5-6).

El encuentro posterior con Cristo originó en él una inversión de valores: "Pero todo lo que tuve entonces por ventaja, lo juzgo ahora daño por Cristo" (2,7). Pero Pablo, cuando dejó su riqueza judía, no se quedó con las manos vacías: "Todo lo tengo por pérdida ante el sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor" (2,8). La etapa cristiana entusiasma a Pablo inmensamente más que lo que le había entusiasmado la etapa judía.

Pero Pablo no la considera ya acabada. Se sabe y se acepta en movimiento: "No quiero decir con esto que haya alcanzado ya la perfección, sino que corro tras ella con la pretensión de darle alcance, por cuanto que yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús" (3,12).

Pablo mira con interés el cuadro dinámico de su vida, que está dibujando no por una especie de complacencia estéril, sino siempre en función

de los filipenses: sus valores, los que ha realizado ya y los que está persiguiendo, son también de ellos: "Hermanos, seguid todos mi ejemplo y observad a los que se conducen conforme al modelo que tenéis en mí" (3,17). La exhortación se prolonga: en el trasfondo está la exigencia incómoda de tener que ir contra corriente. Una mirada hacia la meta escatológica, a la que se están dirigiendo tanto Pablo como los filipenses, los anima a proseguir el camino. Aquí el "vosotros" se convierte en "nosotros": Pablo se implica con los filipenses y casi se identifica con ellos: "Nuestra patria está en los cielos, de donde esperamos al salvador y Señor Jesucristo" (3,20). Este sentirse juntos, primero en el camino y luego también en la convivencia de la patria celestial, hace explotar el cariño de Pablo, que volviendo al "vosotros" exhortativo, concluye: "Por tanto, hermanos míos queridísimos, mi alegría y mi corona, manteneos firmes en el Señor, queridos míos" (4,1).

En la tercera parte, con que concluye la carta (4,2-23), se alternan y entrecruzan los elementos autobiográficos ("yo") y los exhortativos ("vosotros"). Pablo comienza con un "vosotros" más particular: las mujeres tienen un papel determinado en la comunidad de Filipos. Pablo se dirige primero a dos de ellas, Evodia y Síntique, para que estén en perfecto acuerdo entre sí; luego, ensanchando su interés a otras protagonistas femeninas, le ruega a Sízigo que preste su ayuda "a éstas, que han trabajado mucho en el evangelio conmigo y con Clemente y demás colaboradores míos" (cf 4,2-3). Luego el discurso, prosiguiendo en la línea del "vosotros" exhortativo, se hace más general: "Alegraos en el Señor siempre, lo repito: alegraos" (Flp 4,4). Ésta invitación no es una fuga, sino una toma de conciencia por parte del cristiano de su situación teológica.

La exhortación a los filipenses orienta gradualmente a Pablo hacia sí mismo: "Practicad lo que habéis aprendido y recibido, lo que habéis oído y visto en mí, y el Dios de la paz estará con vosotros" (4,9). Es una expresión-puente que determina el paso del "vosotros" exhortativo al "yo" autobiográfico. Hablando ahora de sí mismo, Pablo recoge la invitación imperativa a la alegría dirigida a los filipenses: "He sentido una gran alegría en el Señor porque habéis reavivado vuestros sentimientos por mí" (4,10). Hay entre Pablo y los filipenses una cordialidad muy profunda: "No es que busque que me deis algo; lo que busco es que se acreciente el fruto que redunda en favor vuestro" (4,17). Y Pablo acoge dentro de sí la sensibilidad que le han mostrado a propósito de sus necesidades: "Mi Dios, a su vez, proveerá colmadamente a vuestra indigencia, según sus riquezas, en Cristo Jesús" (4,19).

Hemos llegado al final. La atención de Pablo se desplaza de nuevo de sí mismo a los filipenses; enviando los saludos de todos los cristianos "de la casa del César" (4,22), les pide que se hagan intérpretes de su saludo particular a cada uno de los miembros de la comunidad (cf 4,21-23).

III. LA TEOLOGÍA DE LA CARTA. En virtud de ese continuo entramado entre el "yo" y el "vosotros" que hemos destacado, la teología de la carta a los Filipenses se aplica de tal modo a la vida, tanto de Pablo como de sus destinatarios, que se amalgama constantemente con ella. La exposición detallada de la trama de la carta es igualmente una exposición de su teología. Sin embargo, hay algunos puntos que merecen especial atención.

1. EL HIMNO CRISTOLÓGICO. El trozo 2,6-11, gracias a un cierto ritmo fácil de percibir incluso en una pri-

mera lectura y por la peculiaridad de algunas de sus expresiones respecto al lenguaje normal de Pablo (como *morphé, schêma, ísa Theôi),* ha hecho pensar en un himno litúrgico prepaulino. El estudio a que se lo ha sometido, "una especie de radiografía estilístico-literaria" (Fabris), ha dado lugar a resultados que todavía no están de acuerdo en los detalles, pero que confirman la naturaleza hímnica del trozo y su género literario como "confesión de fe" litúrgica.

El interés teológico-bíblico no es menor que el estrictamente literario: el pasaje termina con una afirmación cristológica de importancia capital: Jesús resucitado, al recibir de Dios "un nombre que está sobre cualquier otro nombre" (2,9), es situado en el mismo nivel de Dios y reconocido como tal por la asamblea litúrgica que lo proclama Señor (cf 2,11).

Pero ¿cómo se llega a esta conclusión, o, en términos equivalentes, quién es propiamente el Cristo sujeto de los primeros versículos (2,6-7a) del himno? Se ha hablado, especialmente en la patrística griega, de Cristo a nivel trinitario, preexistente a la encarnación: siendo "en la forma de Dios", no consideró un "codiciable tesoro" *(harpagmón,* en sentido pasivo) esta igualdad con Dios, sino que, encarnándose, se "anonadó" *(ekénōsen:* se vació) a sí mismo, asumiendo la condición humana. Como hombre, se enfrentará por obediencia con la muerte en la cruz, y será glorificado y llevado al nivel divino en el contexto de la resurrección.

Otra interpretación más reciente ve en el sujeto protagonista al Cristo ya encarnado. A pesar de tener conciencia de su divinidad, Cristo-hombre da a su vida una orientación de fondo antitética a la que había intentado Adán: en vez de considerar el "ser igual a Dios" un "objeto de robo", como había hecho Adán *(harpagmón,* en sentido activo), escoge el camino del servicio: se "vacía" a sí mismo, en el sentido de que se expropia de toda búsqueda de su propio provecho, convirtiéndose así en el modelo ideal para las opciones de los demás hombres *(en homoiōmati anthrṓpōn* en el sentido de "expresión perceptible de la categoría de los hombres"). Con esta opción fundamental afronta la expropiación suprema de la muerte, llegando con la resurrección a aquel nivel de Dios que Adán había soñado en vano alcanzar.

2. La liturgia del servicio. A lo largo de la carta Pablo va utilizando una terminología estrictamente litúrgica, aplicándola a acciones y a situaciones que no presentan ninguna caracterización cultual: Pablo, pensando en su vida entregada por completo, la considera en función de la "liturgia de vuestra fe" (Flp 2,17).

Epafrodito es "mensajero y liturgo" *(leitourgón)* al servicio de la necesidad" de Pablo (2,25). Casi como si quisiera quitar toda duda sobre lo que intenta decir con esta terminología particular, Pablo añade inmediatamente después que Epafrodito puso en peligro su vida para "compensar vuestra ausencia en un servicio litúrgico dirigido a mí *(tês prós me leitourghías)"* (2,30). La presencia de Epafrodito y de los dones que lleva a Pablo en nombre de los filipenses son considerados como "ofrenda de suave olor, sacrificio *(thysían)* grato, agradable a Dios" (4,18). Todo un núcleo terminológico que en el AT se refería estrictamente al servicio cultual del templo se desplaza ahora intencionalmente y se lo refiere al servicio que Epafrodito presta a Pablo. Así el servicio de amor tiene la dignidad de la antigua liturgia.

Es el primer elemento que encontramos de esa "liturgia" de la vida que Pablo elaborará en la carta a los Romanos (cf Rom 12,1-2) [↗ Romanos (Carta a los) III, 2].

3. La insidia de la propia justicia. Hablando de su conversión, Pablo la interpreta como un cambio de dirección en la búsqueda de una / justicia *(dikaiosýne)*. Ahora que se ha hecho cristiano, quiere encontrarse continuamente en Cristo, "no en posesión de mi justicia, la que viene de la ley, sino de la que se obtiene por la fe en Cristo, la justicia de Dios, que se funda en la fe" (3,9). La justicia que se deriva de la ley es algo más que la observancia de la ley misma, observancia que Pablo reconoce haber practicado con toda perfección (cf Flp 3,6). Se trata de la realización de uno mismo, de la actualización de la propia personalidad. Pablo, observando plenamente la ley, se construyó a sí mismo. Y es precisamente ese egocentrismo el que se le presenta como el germen negativo que ataca y corroe irreparablemente este género de "justicia": el hombre que de cualquier manera, incluso a través de la observancia de la ley, se busca a sí mismo no consigue realmente realizarse. Pero si uno, como ha hecho Pablo, se abre a Cristo fiándose plenamente de Dios, obtiene esa plenitud de realización de sí, esa "justicia", que viene de Dios y que es acogida por el hombre a través de la entrega de la fe. Es una situación que impulsa a salir del propio sistema: pero una vez salido de sí, el hombre, como Pablo, se encontrará con el poder de Cristo: "... a fin de conocerle a él y la virtud de su resurrección y la participación *(koinōnían)* en sus padecimientos, configurándome con su muerte para alcanzar la resurrección de los muertos" (3,10-11).

4. El crecimiento cristiano. Pablo subraya este aspecto con particular insistencia, presentándose a sí mismo como protagonista de un continuo dinamismo de crecimiento y comprometiendo expresamente en él a sus corresponsales (cf Flp 3,12-16). La puesta en marcha de este dinamismo es una iniciativa de Dios: Pablo la llamará "vocación desde lo alto *(ánō)* de Dios en Cristo Jesús" (3,14). La meta trascendente a la que nos empuja esta vocación se precisa más aún: se trata de "aferrar" a Cristo (cf 3,12), de llegar a compartir plenamente con él su vitalidad de resucitado. Atrapado a su vez por Cristo, Pablo se ha puesto a recorrer el camino difícil con un ritmo sostenido, "dando alcance" (cf 3,12) a ese Cristo que lo ha atrapado y que parece escapársele. Hablando en términos más concretos, dice: "Hermanos, yo no creo haber alcanzado ya (la meta); de una cosa me ocupo: olvidando lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que está delante; corro hacia la meta" (3,13-14a). No le interesa ya su pasado de judío, ni siquiera su pasado de cristiano; Pablo piensa únicamente en lo que está aún por delante en su camino, y se dirige totalmente hacia el encuentro de un Cristo futuro.

Pasando luego a una generalización paradigmática, Pablo afirma que la madurez cristiana supone este impulso hacia adelante: "Cuantos somos perfectos, sintamos de este modo" (3,15). El cristiano "perfecto", iluminado por el Espíritu y ya avanzado en la experiencia cristiana, se percibe y se acepta en una situación de continuo crecimiento personal. El que no advierte todavía dentro de sí ese impulso hacia adelante, es que se encuentra todavía en los comienzos del camino; entonces Dios, a través de una iluminación interior particular, le dará a conocer la exigencia de un crecimiento continuo alimentado por el Espíritu: "Y si alguno siente de otra manera, Dios os iluminará a este propósito. De cualquier modo, en la meta que hubiéramos alcanzado, perseveremos firmes" (3,15-16). Ésta es la línea por donde conduce el Espíritu (cf Gál 5,25).

5. LA META ESCATOLÓGICA Y EL ESTADO INTERMEDIO. El impulso del crecimiento tiende hacia una meta situada en la trascendencia: es la meta escatológica. Pablo la siente con particular intensidad. En una situación peligrosa para su vida piensa en la muerte con tranquilidad, casi con gozo. Con la muerte se realizará el "estar en Cristo" (Flp 1,23) que no es posible obtener en esta vida. Pablo afirma y subraya con decisión la posibilidad de esta comunión ultraterrena con Cristo ("deseo la muerte para estar con Cristo, lo que es mejor para mí": Flp 1,23), pero no señala cómo es esta comunión. Lo mismo pasa cuando tiende a la meta definitiva, más allá del estado intermedio que comienza inmediatamente después de la muerte: nos dice que se trata de una condición sumamente positiva ("nuestra patria", *políteuma:* Flp 3,20), compartida con los demás. Se llevará a cabo una transformación respecto a la situación actual en el sentido de una participación plena, en la vitalidad de Cristo resucitado, dentro del contexto global de la "gloria" de la nueva creación: "Él transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (Flp 3,21).

6. LA TEOLOGÍA DE LA ALEGRÍA CRISTIANA. La invitación urgente de Pablo a la alegría (cf Flp 3,4) no es una expresión emotiva suya, una especie de deseo o de felicitación; es un imperativo basado en un contexto teológico muy concreto. El punto de partida es la experiencia del AT: cuando uno se acerca a Dios, lo hace siempre en un contexto de gozo. En Pablo se trata de la cercanía de Cristo, del contacto con él; allí está el imperativo de su alegría. Se trata de una cercanía doble. En primer lugar, la escatológica, que relativiza la vida respecto a la manifestación final de Cristo; en esta perspectiva, la alegría va unida a la esperanza, y casi se trata de dos palabras sinónimas. Pero hay además una cercanía inmediata, una concomitancia de Cristo respecto a la vida que lleva el cristiano: el Cristo acogido por el cristiano tiende y hace revivir, purifica continuamente de los residuos de pecaminosidad que son los elementos de la antialegría, mediante la aplicación de la virtualidad de su muerte. Además, al hacernos participar incoactivamente de la vitalidad de la resurrección, Cristo nos da la posibilidad de amar gratuitamente, de "ser para"; y el amor da gozo. En este contexto, los mismos sufrimientos cambian de signo: se trata de compartir entonces los sufrimientos de Cristo, con su mismo valor soteriológico (cf Flp 3.10); y así constituyen, paradójicamente, un don de gracia (cf Flp 1,29). Animado por este coraje de la alegría, el cristiano sabrá exponer sus preocupaciones a Dios, en vez de encerrarlas dentro de sí mismo o encerrarse él en ellas (cf Flp 4,6). La participación en la vitalidad y en el amor de Cristo resucitado lo impulsará a mirar con una apertura gozosa y constructiva todo el horizonte de su realidad, sabiendo descubrir y valorar en ella los elementos positivos (cf Flp 4,8).

BIBL.: CONZELMAN H.-FRIEDRICH G., *Epístolas de la Cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón. Texto y comentario,* Fax, Madrid 1972; FABRIS R., *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione,* Dehoniane, Bolonia 1983; GNILKA J., *Carta a los Filipenses,* Barcelona 1971; LEGASSE S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* Verbo Divino, Estella 1981; PERETTO E., *Lettere della prigionia. Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini,* Ed. Paoline, Roma 1984[3]; STAAB K.-BROX N., *Epístolas de San Pablo. Cartas a los Tesalonicenses. Carta de la Cautividad. Cartas Pastorales,* Barcelona 1974; sobre el "himno cristológico" (Flp 2,6-11), cf R. FABRIS, p. 53, n. 4.

U. Vanni

G

GÁLATAS (Carta a los)

SUMARIO: I. *Destinatarios y ocasión de la carta.* II. *La estructura literaria.* III. *La teología de la carta:* 1. El evangelio; 2. La fe y la ley; 3. La vida de hijos de Dios.

I. DESTINATARIOS Y OCASIÓN DE LA CARTA. La carta, dirigida expresamente a "las Iglesias de Galacia" (Gál 1,2), hizo pensar en una región más o menos extensa del centro del Asia Menor, en la que se habían asentado después de diversos desplazamientos, ya desde el siglo III a.C., los gálatas, una población de origen celta. La región habitada por los gálatas tenía su centro en la ciudad de Ancira (la moderna Ankara), que en el año 25 a.C. se convirtió en la capital de la provincia romana de Galacia. La provincia tenía una notable extensión: al norte llegaba casi hasta el mar Negro y al sur tocaba el Mediterráneo, ocupando todo el bloque central. Esta extensión tan amplia ha planteado un problema: ¿Dónde se encuentra exactamente la región de las Iglesias de Galacia? ¿Al norte, en la Galacia propiamente dicha, alrededor de Ancira, o bien en otra parte, por ejemplo al sur, en torno a las ciudades de Iconio (la moderna Konia), Derbe y Listra, visitadas ya por Pablo en su primer viaje misionero? La respuesta más común de los autores está en favor de la primera alternativa; el elemento más importante para ello es el hecho de que, prescindiendo de las divisiones administrativas de la provincia romana de Galacia, los que eran llamados gálatas habitaban alrededor de Ancira —propiamente en el triángulo Ancira, Pessinunte, Tavio—, mientras que los habitantes del sur solían llamarse licaonios. La presencia de comunidades cristianas en los centros del Asia Menor ha sido confirmada recientemente por el descubrimiento, en Bogazköy, de lápidas sepulcrales cristianas.

Pablo llegó, no ciertamente sin esfuerzos ni fatigas, a la región de Galacia al comienzo de su segundo viaje misionero. Una enfermedad importuna, que le obligó a entretenerse allí más de lo previsto, fue la ocasión de una evangelización más detenida, que fue acogida con entusiasmo. Pablo dejó en Galacia una serie de comunidades florecientes ya bien encaminadas. En su tercer viaje misionero (cf He 18,23), Pablo pudo comprobar que las comunidades de Galacia perseveraban en su camino de fe.

Luego se produjeron ciertos inconvenientes serios. Como podemos deducir de la misma carta —los Hechos no nos dicen nada de ello en este sentido—, se infiltraron en las Iglesias de Galacia los llamados "judaizantes". Resulta difícil reconstruir con precisión histórica su identidad: debía tratarse de judeo-cristianos que sostenían la necesidad de la ley y de todo el contexto judío, empezando

por la circuncisión, para ser verdaderos cristianos. Por el contrario, Pablo, que les había indicado, lo mismo que a los demás paganos, el camino directo hacia Cristo sin los rodeos judíos, habría engañado a los gálatas. Estas afirmaciones de los judaizantes debieron impresionar vivamente a los gálatas. El contexto judío, con su conjunto de normas y de prácticas, ofrecía cierta seguridad, basada en la posibilidad de verificación humana. En el fondo, se trataba de la fascinación que ejerce siempre en el hombre su "propia justicia".

Pablo reaccionó con energía y escribió la carta a los Gálatas que ha llegado a nosotros. No hay dudas serias ni sobre la autenticidad de la carta ni sobre su integridad. La fecha probable de composición es a mediados de los años cincuenta, si Pablo escribió esta carta desde Éfeso; o bien a comienzos del año 58, si la carta se escribió al final del tercer viaje.

El estilo tiene una vehemencia especial. Pablo no ahorra las expresiones duras. Le preocupa la situación de los gálatas hasta el punto de que, al comienzo de la carta, se olvida de la acción de gracias habitual. Pero a medida que se va desarrollando el discurso el tono literario se va haciendo más distendido. Al final, Pablo, seguro de haber sido comprendido y acogido por sus gálatas, los llama enfáticamente "hermanos", concluyendo la carta precisamente con este término (cf Gál 5,18).

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Ya la primera lectura nos ofrece una indicación de fondo importante. Después del saludo (1,1-5), Pablo entra enseguida en materia, expresando su sorpresa por la nueva situación que se ha creado en las Iglesias de Galacia (1,6-9). Luego, siempre con la intención de conducir de nuevo a los gálatas a la verdad del evangelio, hace primero una exposición autobiográfica (1,10-2,21); después, refiriéndose más directamente a los argumentos de los judaizantes, una exposición eminentemente doctrinal, que se prolonga hasta el final (3,1-6,10). Concluye con un saludo escrito de su propia mano (6,11-18).

Esta división de la carta se impone por sí sola y es aceptada comúnmente. Pero se puede ir más allá. Aunque la propuesta de una estructuración simétrica de tipo quiástico de toda la carta (J. Bligh) tropieza con dificultades, se ha intentado, y aún se intenta, seguir de la forma más estrecha posible el hilo del pensamiento de Pablo. Sin entrar en discusiones de detalle, podemos al menos señalar, en la división de fondo indicada anteriormente, cinco fases distintas, caracterizadas cada una de ellas por la preponderancia destacada de algunos términos clave.

Después del saludo (1,1-5) se habla ante todo del / *evangelio* (1,6-2,21). Existe un solo evangelio, el que les ha anunciado Pablo. Pablo lo ha aprendido directamente a través de una revelación de Cristo (1,11-13); fue además aprobado por Pedro y por los demás apóstoles (1,18-2,10); Pablo lo defendió contra el comportamiento poco coherente de Pedro (2,11-21).

El evangelio anunciado pasa al hombre a través de la apertura de la *fe* (3,1-29): la justificación viene de la fe, no de las obras de la ley (3,1-14); Abrahán fue justificado en virtud de la fe: la bendición que se le dio a él y a su descendencia se concentra en Cristo, y de Cristo pasa a los cristianos (3,15-18); la ley, que vino después, tuvo una función provisional (3,19-29).

Al aceptar el evangelio mediante la fe, el hombre se convierte en *hijo* de Dios (4,1-31). La filiación divina del hombre se realiza de hecho cuando Dios, en la plenitud de los tiempos, envía a su propio hijo y da el don

del Espíritu (4,1-7); la nueva vida debe adquirir consistencia en los gálatas (4,8-20); se trata, en último análisis, de la vida prometida por Dios a los verdaderos descendientes de Abrahán, a saber: los cristianos libres, hijos de la Jerusalén celestial (4,21-39).

La vida de los hijos está organizada por el / *Espíritu* (5,1-6,10). La libertad dada por Cristo es su misma capacidad de amar (5,1-15); el Espíritu es su principio activo: su "fruto" —amor, alegría, paz...— se contrapone a las "obras de la carne" (5,6-24); la vida según el Espíritu requiere un comportamiento adecuado.

En la conclusión Pablo (6,11-18), escribiendo de propia mano, sintetiza y personaliza todo lo que ha expuesto antes. Se siente y se proclama seguidor de la cruz de Cristo. Puede incluso gloriarse de ella, casi como si fuera suya. En efecto, ha aceptado plenamente la condición tanto de la cruz como de la resurrección de Cristo; en su persona y en su manera de vivir y de obrar destacan los rasgos característicos *(tà stígmata)* de Jesucristo.

Este desarrollo literario indica los temas teológicos fundamentales de la carta: el mensaje del evangelio, con sus diversas implicaciones y consecuencias, resplandece aquí, como contraluz respecto al AT, en toda su fuerza de renovación.

III. LA TEOLOGÌA DE LA CARTA. La teología de la carta a los Gálatas destaca en la situación que Pablo tiene que arrostrar en sus relaciones con la comunidad de Galacia. Podríamos decir que es una teología caliente, en movimiento, que mantiene toda la fuerza de su vivencia. Podemos señalar en ella los puntos principales siguiendo el esquema literario.

1. EL EVANGELIO. Pablo apela, casi instintivamente, a la "verdad del evangelio" (Gál 2,14) para hacer reflexionar a los Gálatas. El evangelio aparece como un valor en sentido absoluto, ante el cual ha de ceder todo lo demás, incluso la vida de Pablo y su predicación. El evangelio participa de la trascendencia de Dios y en cierto modo la expresa. No existe otro evangelio, como tampoco existe otro Dios u otro Cristo (cf Gál 1,6-9).

¿Cuál es su contenido? El evangelio habla del Hijo de Dios hecho hombre (Gál 3,4), que muere por los hombres (Gál 2,20), haciéndoles participar de su muerte (cf Gál 2,19). La participación en la muerte del Hijo de Dios lleva también consigo la participación en su resurrección: el don del Espíritu, realizado por Cristo resucitado, hace que los cristianos participen también de su voluntad, hasta el punto de poder dirigirse a Dios con la misma confianza familiar que Jesús, durante su vida, se había reservado para sí (cf Gál 4,6 y Mc 14,36).

El evangelio no es "un producto humano" (Gál 1,11); pero está destinado al hombre y, de hecho, pasa a través del hombre. Pablo vuelve a pensar en su vida dentro de esta perspectiva: el evangelio, al que Dios le había destinado desde el seno de su madre (cf Gál 1,15), lo alcanza en un momento determinado de su vida, y la cambia por completo. Desde su primer encuentro con Cristo, Pablo se sentirá siempre relacionado con el evangelio que tiene que vivir y que anunciar: vendrá primero una época de profundización y maduración en el desierto (cf Gál 1,17); luego, un intercambio de ideas con Pedro (cf Gál 1,18); más tarde, la actividad del anuncio. Pablo se da cuenta en seguida de que el evangelio no está condicionado por el ambiente cultural judío en que ha nacido. Lo anuncia a los paganos, pero sin imponerles las normas judías. Era inevitable que esta actitud le acarrease ciertas ten-

siones con Jerusalén. Pablo, guiado por una revelación más grande que él (cf Gál 2,2), las afronta junto con Pedro, Santiago y Juan. Entonces el evangelio se presenta a los ojos de todos como un don que se inserta en las estructuras culturales del hombre sin modificarlas previamente. No requiere ni ofrece una uniformidad gris y estandarizada; lo que exige y ofrece es la "comunión" (Gál 2,9) del amor (cf Gál 2,10).

Lógicamente, exige también una conducta coherente con esta visión abierta. Esto no siempre resultaba fácil, especialmente para unas personas que, como Pedro, habían vivido siempre en un ambiente judío. Existía el riesgo de una vuelta al judaísmo —en el que cayeron de hecho los gálatas—, del que el mismo Pedro no siempre supo precaverse. Después de haber practicado en Antioquía durante algún tiempo la plena verdad del evangelio entrando con toda libertad en las casas de los cristianos de origen pagano, impresionado por las quejas de algunos, se echó para atrás. Pablo, intuyendo inmediatamente todo lo que podía suponer el comportamiento de Pedro, no dejó de reprochárselo públicamente (cf Gál 2,11-14). Es el famoso incidente de Antioquía. Pablo lo recuerda no como un simple hecho de crónica, sino como un ejemplo concreto de la novedad irreversible que es característica de la "verdad del evangelio" (2,14).

2. LA FE Y LA LEY. El evangelio es acogido mediante la apertura de la fe.

Aun cuando la actitud de abandono, de confianza en Dios, propia de la fe, corresponden fundamentalmente a la actitud del AT, hay ahora una novedad revolucionaria: la ↗ fe lo es todo, y es la "fe de Jesucristo". Las ↗ obras y la ↗ ley, practicadas o no, no guardan proporción con los efectos de la justificación: sólo la apertura incondicionada y radical de la fe se ha demostrado eficaz. Efectivamente, es la "fe de ↗ Jesucristo": el cristiano, al acoger a Cristo entero, acoge también y hace suyo el abandono total, filial y activo de Cristo respecto al Padre. Esta acogida es progresiva. Después de la opción inicial, hay una compenetración con Cristo —bien sea bajo el aspecto de purificación referido a su muerte, bien bajo el aspecto de una participación en su vitalidad de resucitado— que sigue al cristiano a lo largo de toda su vida. Su fe, actualizándose a través del amor, se convierte para él en una energía que cualifica su vida (cf Gál 5,6).

Además de este segundo nivel de fe, paralelo y simultáneo al mismo en el tiempo, está el nivel comunitario de la fe compartida y que se convierte en celebración litúrgica (cf Gál 5,6).

Pablo contrapone constantemente la fe a la ley. ¿Qué representa para él, como cristiano y como creyente, la ley judía? Esta cuestión, compleja y delicada, estimulará a Pablo durante toda su vida. En cada ocasión se esforzará en darle la respuesta más adecuada, pero quizá no consiguió nunca alcanzar en este punto una claridad definitiva y sin residuos.

En la carta a los Gálatas aparece una puntualización: Dios ha tomado en serio la ley que ha dado. La ley exige que se la ejecute, con la pena en caso contrario de una sanción, que concreta e incluso expresa una maldición de Dios. Cristo, al morir en la cruz, tomó sobre sí, destruyéndolo con la destrucción de su vida física, este tipo de maldición (cf Gál 3, 10-14).

El fracaso en la ejecución de la ley, con el peso de maldición que suponía y que el hombre deseaba sacudirse de encima, impulsaba así, de hecho, hacia Cristo. En este sentido la ley fue como "nuestro pedagogo hacia Cris-

to" (Gál 3,24). Pero ahora ha perdido ya esta función: "Después de haber venido la fe ya no estamos bajo el pedagogo" (Gál 3,25).

3. La vida de hijos de Dios. Cristo, comunicando su Espíritu al cristiano que lo acoge y asimila a través de la fe, lo hace hijo de Dios: estamos aquí en el corazón de la teología paulina. Pablo recuerda este hecho: "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; pues los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,26-28).

La situación de hijos, alcanzada mediante el ↗ bautismo, se desarrolla dinámicamente y se lleva a la vida concreta mediante la presión del Espíritu. Es precisamente esta vida según el Espíritu la que, leída adecuadamente en sus expresiones concretas, hace comprender que los cristianos son realmente hijos de Dios: "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De suerte que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por la gracia de Dios" (Gál 4,6-7). A los hijos de Dios, que han dejado de ser esclavos, les corresponde de manera particular la característica de la libertad. Pablo la resalta mediante una reelaboración de datos del AT: los cristianos son hijos de Abrahán, pero a través de Isaac, no a través de Ismael. Ismael constituye —con Agar, su madre, la esclava, con el Sinaí, con la ↗ Jerusalén histórica del tiempo de Pablo— todo un contexto terreno, marcado por una situación de no-libertad, de esclavitud. A este contexto se contrapone el de la "Jerusalén de arriba", que es "libre", que es "nuestra madre" (Gál 4,27).

Luego remacha esta misma idea en una perspectiva positiva: "Cristo nos ha liberado para que seamos hombres libres; permaneced firmes y no os dejéis poner de nuevo el yugo de la esclavitud" (Gál 5,1).

¿En qué consiste propiamente esta libertad característica de los hijos de Dios?

Pablo, aunque está sin duda alguna influido a este propósito por el ambiente griego, no da de esta libertad una definición filosófica. La libertad es para él la capacidad oblativa del cristiano respecto a los demás: "Vosotros habéis sido llamados a ser hombres libres: pero procurad que la libertad no sea un pretexto para dar rienda suelta a las pasiones, antes bien, servíos unos a otros por amor" (Gál 5,13).

La libertad se contrapone a lo que Pablo llama "las apetencias de la carne" (Gál 5,16).

La carne es, siempre dentro del marco de la teología bíblica de la carta a los Gálatas, un concepto característico que merece mayor profundización. Muchas veces Pablo utiliza el término "carne" *(sárx)* como sinónimo de "hombre". Es el hombre visto en su realidad limitada, aunque no necesariamente negativa. Pero a menudo este término "carne" asume en Pablo un sentido religioso negativo: se trata siempre del hombre limitado, pero que, lejos de aceptarse tal como es, busca su propio provecho y toma su propio egoísmo como su absoluto. En definitiva, el yo del hombre-carne se convierte en su ídolo y de esta forma el hombre se hace ídolo de sí mismo.

Pablo traza una lista impresionante de las que él llama "las obras de la carne" (5,19). Se trata siempre del propio egoísmo erigido en sistema, que acarrea ya desde ahora consecuencias insoportables y excluye al hombre drásticamente de la perspec-

tiva escatológica del reino (cf Gál 5,19-21).

El cristiano, hijo y libre, es guiado por el Espíritu. Como tal mantiene en toda su vida una conducta marcada por el ↗ amor: "Por el contrario, los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe [la fe que obra por medio del amor": Gál 5,6], mansedumbre, continencia" (Gál 5,22-23). El Espíritu lleva consigo una participación en la vitalidad de Cristo resucitado. Esta participación es posible —Pablo lo repite con una insistencia que hay que tomar en consideración— sólo después de que el hombre se ha apropiado, a través del bautismo, de la crucifixión de Cristo. Aceptando a Cristo que se entrega totalmente en la cruz, el cristiano abdica ya de una vez para siempre de su egoísmo: "Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias" (Gál 5,24; cf también Gál 3,1; 6,14-17) [↗ Justicia; ↗ Liberación/libertad].

BIBL.: BETZ H.D., *A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*, Filadelfia 1979; BRUCE F.F., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1983; GONZÁLEZ RUIZ J.M., *Epístola de San Pablo a los gálatas*, Madrid 1971[2]; LYONNET S., *Les Epîtres de st. Paul aux Galates et aux Romains*, París 1959[2]; SCHLIER H., *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975; VANNI U., *Lettere ai Galati e ai Romani*, Ed. Paoline, Roma 1983[6].

U. Vanni

GÉNESIS

SUMARIO: I. *Un entramado de cuestiones y de temas*. II. *Dos paneles de un díptico:* 1. El panel de "ha-'Adam": *a)* Las áreas literarias, *b)* Delito y castigo; 2. El panel de Abrahán: *a)* Alianza, promesa, juramento, *b)* Tres líneas estructurales. III. *La historia de José*.

I. UN ENTRAMADO DE CUESTIONES Y DE TEMAS. Con la palabra hebrea *Berešît* —"in principio"—, con que se abre este libro, los hebreos titulan el primer rollo del Pentateuco y de la Biblia, volumen que nosotros, siguiendo la versión griega de los Setenta, llamamos Génesis (= Gén). "Principio" de la Biblia, "principio" del ser mismo en la creación, "principio" de aquella cadena ininterrumpida de sucesos y palabras que designamos como "historia de la salvación", "principio" del diálogo entre Dios y el hombre", "principio" que tendrá su reedición decisiva y definitiva en el "in principio erat Verbum" del prólogo de Juan.

El entramado de cuestiones literarias, históricas, exegéticas, teológicas y hermenéuticas que este libro encierra es tan complicado que nos obliga a hacer del mismo sólo una presentación esquemática, a ofrecer únicamente una visión panorámica del conjunto. Esta mirada sintética podrá ampliarse a través de una secuencia múltiple de voces, como las que encierra este mismo Diccionario. Así, el motivo de la creación afecta a la interpretación bíblica del ↗ cosmos, a la presencia de los ↗ animales y del ↗ hombre, al ↗ trabajo y a la ↗ vida, a la noción de ↗ tiempo y de espacio, a la concepción "estética" y optimista de lo creado [↗ Belleza], al universalismo adámico, a la ↗ corporeidad, a la bipolaridad sexual [↗ Mujer], a la teología del ↗ matrimonio y a todas las cuestiones antropológicas derivadas, entre las cuales brilla como fundamental la de la libertad [↗ Liberación/libertad]. En efecto, es central en las primeras páginas la reflexión sobre el ↗ mal y sobre el ↗ pecado (Gén 3), que se relaciona con el juicio divino (diluvio) [↗ Agua] y con la ↗ muerte.

También plantea problemas el uso abundante por parte de las tradicio-

nes bíblicas de ↗ mitos pertenecientes a la "Media luna fértil" y la respectiva operación de "desmitización" que hay que realizar sobre ellos. Es entonces fundamental la definición del marco cultural [↗ Cultura/Aculturación] del antiguo Oriente en el que se coloca el Gén. Además, la teología de la ↗ palabra de Dios se abre con la celebración de su eficacia creativa; pero desemboca en su actuación histórica en la ↗ alianza y en la ↗ elección, pasando a través de la mediación de las teofanías y de la angelología [↗ Ángeles/Demonios]. La visión patriarcal de Dios presenta aspectos originales y problemáticos, mientras que la salvación que el Señor ofrece provoca la reacción de la ↗ fe, de la ↗ justicia, de la circuncisión en ↗ Abrahán, elementos todos ellos de gran importancia en la ↗ teología bíblica y en la teología *simpliciter.*

Son inmensas las cuestiones estrictamente literarias e históricas: las tradiciones del ↗ Pentateuco y su génesis, los géneros literarios [↗ Exégesis], las sagas, la aplicación sistemática del simbolismo [↗ Símbolo], los análisis comparados, la historicidad de las tradiciones patriarcales, la autonomía del relato de José. En otro terreno, no se puede prescindir de la ↗ hermenéutica cristiana y eclesial del Gén; no es posible ignorar las relecturas mesiánicas de ciertos pasajes; no es lícito excluir los debates sobre las relaciones entre la ciencia y la fe, entre la antropología teológica y la filosófica.

En cierto sentido podemos decir que la exposición de esta voz requiere una visión indirecta de más de la mitad de las voces que componen este Diccionario. Así pues, elegiremos coherentemente el único camino practicable: el sincrónico, esencial, sintético, más evocador que analítico.

II. DOS PANELES DE UN DÍPTICO. La estructura fundamental de Gén se apoya sustancialmente en dos paneles (desiguales) de un mismo díptico. El primero comprende los once primeros capítulos y tiene por protagonista a *ha-'Adam,* es decir, al hombre; en hebreo esta palabra lleva el artículo, y, dada la incapacidad congénita para la abstracción típica de la psicolingüística semita, es equivalente a nuestro término "humanidad", esto es, el hombre-Adán de todos los tiempos y de todas las regiones de nuestro planeta. El segundo panel, que domina los capítulos 12-50, tiene por sujeto a Abrahán y a su descendencia: el horizonte se estrecha, el objetivo selecciona de entre toda la humanidad al pueblo de Israel y su primer artículo de fe (cf Dt 26,5-9; Jos 24,1ss), es decir, la vocacón y el don de la fe a los patriarcas, raíz de la cual se fue desarrollando el árbol del pueblo elegido y de la historia de la salvación.

A llenar de color y de datos estos dos cuadros han colaborado muchas voces y muchas manos. En efecto, estas narraciones o reflexiones simbólicas cristalizaron en el texto definitivo de Gén (que hay que situar a mediados del siglo V a.C.), sólo después de haber sido largamente anunciadas en las tradiciones orales y parcialmente redactadas, ya que, según los procedimientos mnemotécnicos característicos del pueblo semita, la transmisión de recuerdos se hacía a través de la voz, la memoria y los primeros escritos, siempre con una tasa muy alta de fidelidad, pero también con ciertas actualizaciones respecto a las nuevas exigencias de las comunidades dentro de las cuales se transmitían esos datos. Así, en las aldeas, en las asambleas litúrgicas, en la enseñanza de los padres a sus hijos (Sal 78,3ss), en la catequesis, los instantes iniciales o primeros pasos de Israel y las antiguas reflexiones sobre la situación del hombre se reproponían al conocimiento y a

la meditación de las nuevas generaciones.

Estas corrientes vivas de palabras, de imágenes y de acontecimientos se transformaban como en ríos de un recorrido preciso y definitivo: eran las llamadas "tradiciones", que los autores catalogarán siglos más tarde convencionalmente apelando a los términos con que se designa en ellas a Dios. Se habla así de la *tradición yahvista* (J: siglo X a.C.), debido al uso inicial y frecuente del tetragrama sagrado e impronunciable Yhwh, y de la *tradición elohísta* (E: siglos IX-VIII a.C.), por el nombre divino común *'Elohîm* con que se designaba a la divinidad en el mundo oriental. Una primera fusión y reelaboración de estas dos tradiciones, realizada en torno al año 700 a.C., habría dado origen a una tradición mixta llamada *yehovista* (yahvista-elohísta). A ella se añadirá, en el destierro de Babilonia (siglo VI a.C.), una nueva tradición más "técnica", más precisa y más hierática, que surgió en los ambientes sacerdotales y que por eso se designa convencionalmente como *tradición sacerdotal,* indicada de ordinario con la sigla P (del alemán "Priesterkodex" = Código sacerdotal). (Para todas estas tradiciones, / Pentateuco II-V.)

Estos ríos literarios, que en su interior revelan corrientes autónomas y preexistentes —con la diversidad de sus aportaciones, de sus tonos, de sus planteamientos teológicos y de sus colores literarios—, convergen en un delta grandioso, nuestro Gén, que, a pesar de estar redactado ahora como un volumen unitario, sigue revelando en su interior esta confluencia.

1. EL PANEL DE "HA-'ADAM". Podemos iniciar ahora un examen más detallado, aunque siempre sumario, de los dos paneles mencionados, procurando intuir sus líneas fundamentales, muchas veces heterogéneas precisamente por las diversas tradiciones que acabamos de identificar.

a) *Las áreas literarias.* El primer panel, que tiene por protagonista al hombre en sentido amplio, y no sólo al hebreo, está construido a través de dos formas literarias: la *genealogía* y la *narración,* debidas a dos tradiciones: la yahvista y la sacerdotal (en esta primera parte está ausente la E). He aquí el esquema de este primer cuadro del Gén:

YAHVISTA	
2,4b-3,24	*narración* de la creación y del pecado-castigo
4,1-2	*genealogía* Adán-Eva/Caín-Abel
4,3-16	*narración* de un delito-castigo (Caín-Abel)
4,17-26	*genealogía* Caín-Lamec/Adán-Enós
6-8 (trozos)	*narración* de un delito-castigo (el diluvio)
9,18-19	*genealogía* de Noé
9,20-27	*narración* de un delito-castigo (los hijos de Noé)
10 (trozos)	*genealogía* (tabla de los pueblos)
11,1-9	*narración* de un delito-castigo (torre de Babel)
SACERDOTAL	
1,1-2,4a	*narración* de la creación
5	*genealogía* de Adán a Noé
6-9 (trozos)	*narración* (diluvio y nueva creación)
	genealogía de Noé (6,9-10)
10 (trozos)	*genealogía* (tabla de los pueblos)
11,10-26	*genealogía* de Sem a Abrahán

b) *Delito y castigo.* En la tradición J prevalecen las narraciones, mientras que en la P prevalecen las genealogías. Estas últimas son un modo característico de hacer historia propio de las tribus nómadas sobre la base de la descendencia de un antepasado ideal. Naturalmente, al tratarse de la genealogía de la humanidad entera, el antepasado no puede menos de llamarse Adán, "hombre" por excelencia. Este procedimiento es también un intento de describir y explicar los orígenes, y por tanto el sentido de una realidad: es lo que técnicamente se llama *etiología,* es decir, "búsqueda de las causas", vuelta a la raíz de las cosas para captar su significado profundo y misterioso. Las narraciones de la tradición J, por el contrario, están distribuidas en escenas, dominadas todas ellas por un esquema ideológico y narrativo de base: el binomio *delito-castigo.*

Fundamental es sin duda la gran escena de apertura, que se ha hecho célebre con la definición de "historia del pecado original" (cc. 2-3). Dios trazó en su creación un proyecto de armonía. Un proyecto en cuya realización Dios habría querido comprometer a Adán, es decir, al hombre que hay en todos nosotros, en nuestros padres y en nuestros hijos, en el primer hombre y en el último que vea la luz en nuestro planeta. El proyecto divino buscaba la armonía entre el hombre y el mundo (los animales "nombrados" por Adán son el signo del trabajo, de la ciencia, de la civilización, del cosmos que el hombre desarrolla y controla); quería la armonía entre el hombre y su semejante, encarnada en la relación ejemplar del amor matrimonial, visto como prototipo de toda relación humana; quería la armonía entre el hombre y Dios, que "a la brisa del atardecer" entraba en el "jardín" de la tierra a dialogar como un soberano oriental con su criatura más alta y más querida. Como es obvio, aunque el esquema cosmológico y antropológico empleado por la Biblia es el de la obra, es decir, el esquema fixista y monogenista, esto no significa que dicho esquema sea el objeto de la enseñanza bíblica.

Pero al cuadro de luz del capítulo 2 se opone el cuadro tenebroso del capítulo 3: el hombre quiere prescindir del proyecto que Dios le ha propuesto, quiere realizar un proyecto alternativo. Se trata precisamente del proyecto que se definirá como el *pecado original,* el pecado radical, enquistado en la realidad de cada ser humano. Se rompen las armonías precedentes: el hombre, apoderándose por su cuenta del fruto del "árbol del conocimiento del bien y del mal", es decir (por encima del símbolo), optando por otro orden moral conquistado por sí mismo, se aliena en un trabajo ingrato y en causa de explotación de los demás, considera a la mujer exclusivamente como objeto de placer y es alejado del "jardín" del diálogo con su Dios, al que ahora siente lejano y hostil.

También es significativa la historia tribal de Abel y Caín (4,3-16), historia de una relación entre dos tipos de cultura (agrícola y pastoril), rota por la violencia. Caín es el símbolo de las rupturas sociales y del odio que de ello se deriva. Las relaciones entre los hombres son siempre relaciones de fraternidad, por lo cual todo homicidio es muerte de un hermano.

También es muy fina la escena de la torre de Babel (11,1-9): aquel *ziqqurat* babilonio es el símbolo de la superpotencia político-religiosa, que ambiciona la sumisión de toda la tierra bajo la sombra de su imperialismo, llegando a desafiar al mismo Dios. Pero Dios está en contra del hegemonismo, y lo castiga con una atomización que no es sólo étnico-política y cultural, sino que tiene repercusiones negativas en la imposibi-

lidad de la colaboración internacional.

Hay que señalar además que las dos tradiciones J y P, en su reflexión más bien pesimista (sobre todo la J) sobre la relación hombre-creación, hombre-hombre, hombre-Dios, sobre las tensiones sociales, sobre las grandes catástrofes naturales (el diluvio), sobre las relaciones internacionales, utilizan materiales mitológicos, es decir, reflexiones simbólicas desarrolladas en el ámbito de la "Media luna fértil". Pero estos materiales son purificados y leídos a la luz de la revelación bíblica general. Recordemos, por ejemplo, las célebres narraciones del diluvio presentes en las epopeyas mesopotámicas de Gilgameš, de Ziusudra y de Atraḥasis, sometidas por la Biblia a reinterpretaciones teológicas (cf el c. 9). La categoría interpretativa más destacada es sin duda la de la *bendición-maldición.* El hombre por sí solo está bajo el signo del pecado y de la maldición (3,14.17; 4,11; 5,29; 8,21; 9,25-26). Pero esta trama del mal es borrada por la gracia divina, que anula la maldición con la bendición de Abrahán, el justo llamado por Dios. Efectivamente, en la narración J de la vocación de este patriarca (12,1-4) se repite por cinco veces la raíz hebrea *brk,* que significa "bendecir": es la gracia que se derrama y que da origen al hombre nuevo, al Adán según justicia, al Abrahán "nuestro padre en la fe" (Rom 4).

Hemos llegado así al segundo panel del díptico de Gén.

2. EL PANEL DE ABRAHÁN. El comienzo de la aventura de / Abrahán, que suele situarse hacia el 1800 a.C., se describe en el versículo 12. El esquema es "militar", hecho de órdenes-ejecuciones: "El Señor dijo a Abrán: 'Sal de tu tierra...' Abrán partió, como le había dicho el Señor" (vv. 1.4). El movimiento es rígido y acuciante; la iniciativa parte de Dios, representado como un general que da sus órdenes y espera que se ejecuten rápidamente. Abrán es como un soldado, como un servidor fiel de la palabra divina. La fe es un riesgo que hay que correr con decisión. La tradición E, que ahora entra en escena (15,1-6), subraya en particular este aspecto de riesgo y de oscuridad que encierra la fe. La promesa de un futuro encarnado en un hijo parece un sueño, algo así como la proyección de unos deseos irrealizables. La realidad es muy negra: Abrahán es anciano, Sara estéril; el heredero habrá de ser un extraño, Eliecer de Damasco, el administrador de Abrahán. Pero he aquí que Dios hace brillar un atisbo de esperanza con el gesto simbólico ofrecido por una noche de ansias y de dudas: "Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas: así será tu descendencia" (15,5). Abrahán responde con fe pura: "Creyó al Señor, y el Señor le consideró un hombre justo" (15,6).

Sin embargo, la oscuridad prosigue y es atestiguada por la "risa" del patriarca (17,17) y la de Sara (18,12-15), una "risa" que es signo de incredulidad, de crisis de fe. Pero al final, viva y definitiva, se percibe la "risa" de Dios encarnada en Isaac, el hijo esperado, cuya etimología significa "Yhwh ha reído". Pero la prueba definitiva de la fe está en el célebre capítulo 22 (E), definido por Kierkegaard como el paradigma de todo itinerario de fe. Es un recorrido oscuro y laborioso, acompañado tan sólo por aquella orden implacable: "Toma ahora a tu hijo, al que tanto amas, Isaac; vete al país de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto en un monte que yo te indicaré" (22,2). Luego el silencio, silencio de Dios, silencio de Abrahán, silencio del hijo, que sólo una vez, con ingenuidad desgarradora, comienza un diálogo fuertemente marcado por el contraste

afectivo: "Dijo a su padre: '¡Padre!' Él respondió: '¿Qué quieres, hijo mío?'... '¿Dónde está el cordero para el holocausto?'... 'Dios proveerá, hijo mío'" (vv. 7-8). La fe se ve aquí reducida a su estado más puro, sin apoyos humanos. Como hijo, Isaac tenía que morir para que Abrahán renunciase a su paternidad y no tuviera ni siquiera este apoyo humano para creer, sino sólo el de la palabra de Dios. Por esto la palabra de Dios le pone por delante la destrucción de su paternidad. Y de este modo Abrahán, después de la prueba, recibe a Isaac no ya como hijo, sino como la promesa de Dios.

a) *Alianza, promesa, juramento.* La experiencia del encuentro entre Dios y Abrahán se describe en la Biblia mediante una categoría: la de la *berît,* que puede traducirse en nuestra lengua por "alianza", "juramento", "compromiso", "promesa". Aunque no haya que excluir cierta dimensión de reciprocidad o de bilateralidad, el símbolo supone ante todo y sobre todo la primacía de Dios como protagonista de la alianza. Es significativa la escena pintoresca de los animales descuartizados presente en Gén 15,7ss (J): los animales divididos por el medio son un antiguo signo de automaldición, en el caso de violación de las cláusulas de un pacto. Pues bien, en esta escena la que asume el compromiso de modo formal y decisivo es la "llama" ardiente, símbolo de Dios: es él, más aún que el hombre, el que es siempre fiel a la promesa de la salvación. La alianza está representada de una forma exquisita por P en Gén 17, donde se repite 14 veces (símbolo numérico de la plenitud) la palabra *berît* y donde al hombre se le exige un signo como respuesta: el de la circuncisión [↗ Alianza II, 1].

Otra descripción ejemplar del encuentro entre Dios y el hombre debe buscarse en el famoso relato de la lucha nocturna de Jacob con el ser misterioso a orillas del río Yaboc (Gén 32,25-31 J). Jacob se había encontrado ya con Dios en Betel en la visión de la escala (Gén 28,10-22 J + P), símbolo de movimiento hacia Dios, evocado plásticamente por la escala del *ziqqurat* babilónico, que conducía a la cumbre piramidal del "santísimo", el templete sagrado. Pues bien, a orillas del Yaboc se abre para Jacob una gran "agonía-lucha". El hombre parece vencer; pero en realidad sale cojeando de la lucha con Dios, que es el verdadero vencedor definitivo. En efecto, Jacob se ve obligado a revelar su nombre, es decir —según la concepción oriental—, a entregar en manos de su antagonista toda su personalidad; más aún, se le cambia el nombre por el de *Israel,* indicando así una transformación radical de su función y de su destino. Por el contrario, el misterioso luchador esconde su identidad; sigue siendo el trascendente por excelencia. Pero sólo a través de esta agonía nace el hombre nuevo, el que arrebata a Dios la bendición. Surge entonces la aurora de una nueva era: "Salió el sol cuando Jacob pasó por Penuel" (v. 32); es el comienzo de la historia de la salvación para Israel y para la humanidad.

b) *Tres líneas estructurales.* La historia patriarcal, que se desarrolla desde el capítulo 12 hasta el final del Gén, está sostenida por unas cuantas líneas estructurales que no son solamente las líneas teológicas de la relación Dios-hombre (alianza, promesa, bendición, descendencia, tierra, etcétera).

Se entrevé en primer lugar una *línea biográfica.* Vincula en la unidad de una saga tres ciclos narrativos dedicados a otras tantas generaciones de un mismo clan familiar: Abrahán-Isaac, Jacob-Esaú, José. El tercer es-

labón, como veremos [↗ *infra,* III], tiene su autonomía particular. Esta línea supone además otras implicaciones de orden sociológico; en efecto, se trata de la historia de una emigración en una época de inestabilidad cultural y étnica, cuyo fondo está documentado por los archivos de las ciudades-Estado de tránsito (Mari, Nuzu, Ebla, etc.). Y sobre este gran fresco del tablero político internacional domina la acostumbrada tensión producida por el bipolarismo de las dos superpotencias: la asirio-babilonia al oriente y la egipcia al occidente.

Dentro de Gén 12-50 corre además una *línea narrativa.* Las tradiciones se han coordinado entre sí de una forma bastante homogénea; no obstante, no faltan incoherencias y repeticiones (p.ej., la reedición de la aventura en Egipto de Gén 12,10-20 J; Gén 20 E; Gén 26,1-11 J). Todo parece dirigirse hacia la solemne escena final del capítulo 50, escena de enlace con el segundo libro de la Biblia, el Éxodo: un grandioso cortejo de hijos, de nietos y de siervos devuelve a la tierra prometida, en el hogar nacional de Israel, los despojos mortales de Jacob.

Hay, finalmente, una *línea teológica,* que es la verdadera clave de interpretación del relato patriarcal con toda la masa de sus datos biográficos. En esta trayectoria es donde aparece la acción de Dios y la humanidad recibe su revelación. Deseamos aquí señalar algunas de estas pistas teológicas diseminadas por el texto. En particular, nos gustaría recoger todo lo que está ligado con el contenido de la "bendición" divina, es decir, la "tierra" y la "descendencia". Son éstas dos maneras distintas de revelarse Dios; Dios se hace presente a nosotros con su cercanía en el espacio y en las realidades terrenas ("tierra") y con su cercanía en el tiempo, en la historia ("descendencia"). En estas dos coordinadas es donde Israel tiene que buscar la presencia y la acción salvífica del Dios-Emanuel.

ABRAHÁN

12,1	"Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al *país* que yo te indicaré".
12,2	"Yo haré de ti un gran *pueblo;* te *bendeciré* y engrandeceré tu nombre. Tú serás una *bendición".*
12,3	"Yo *bendeciré* a los que te *bendigan...* Por ti serán *bendecidas* todas las comunidades de la tierra".
12,7	"Yo daré esta *tierra* a tu *descendencia".*
13,5	"Toda la *tierra* que ves te la daré a ti y a tu *descendencia* para siempre".
13,16	"Multiplicaré tu *descendencia* como el polvo de la tierra".
15,5	"Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas... Así será tu *descendencia".*
15,7	"Yo soy el Señor que te sacó de Ur de los caldeos para darte esta *tierra* en posesión".
15,18	"A tu descendencia doy esta *tierra".*
17,2	"Yo estableceré un *pacto* contigo: te *multiplicaré* inmensamente".
17,4	"Éste es mi *pacto* contigo: tú llegarás a ser padre de una *multitud de pueblos".*
17,6	"Te *multiplicaré* inmensamente: yo haré que de ti salgan *pueblos* y nazcan reyes".

17,8 "Yo te daré a ti y a tu *descendencia* después de ti en posesión perpetua la *tierra* en que habitas".
18,18 "Ha de convertirse en un *pueblo* fuerte y en él serán *bendecidas* todas las naciones de la tierra".
22,17s "Te colmaré de *bendiciones* y multiplicaré tanto tu *descendencia...* Por tu *descendencia* serán *benditas* todas las naciones de la tierra".
24,7 "Yo daré esta *tierra* a tu *descendencia"*.
24,35 "El Señor ha colmado de *bendiciones* a mi amo y le ha *enriquecido* mucho".

El sondeo que hemos hecho en el texto de Gén para la figura de Abrahán podría hacerse también para Isaac y para Jacob, y encontraríamos la misma secuencia de términos indicativos. En esta perspectiva es donde se logra captar el mensaje de fe, de esperanza y de vida encarnado en la variedad narrativa de Gén.

III. LA HISTORIA DE JOSÉ. La deliciosa historia de José, más que una página histórico-teológica, debe considerarse —según lo ha sugerido G. von Rad— como un relato sapiencial ejemplar, de contornos históricos más bien vagos y tipificados. Tras las sagas narrativas de los capítulos precedentes viene ahora un relato de orientación parenética, aunque no privado de conexiones históricas sobre todo con el mundo egipcio. En esta historia José y sus hermanos no son ya antepasados tribales, sino individuos dotados de una compleja gama de reacciones, de cualidades y de sentimientos.

Estamos en presencia de dos cuadros redactados por la tradición J y por la E (la P sólo está presente marginalmente) y centrados simultáneamente en el personaje José, uno de los dos hijos de la esposa predilecta de Jacob, Raquel (el otro es el pequeño Benjamín). José es presentado, después de unos episodios pintorescos, como hombre de corte bien introducido en el mundo egipcio, capaz de pronunciar discursos elaborados, de interpretar los sueños, de gobernar, de llevar a cabo una magnífica política económica. Se respira en estas páginas cierto aire de cosmopolitismo que hace pensar en la época de Salomón y en el optimismo sapiencial de aquel período (siglo X a.C.). He aquí el planteamiento esquemático de los dos cuadros:

YAHVISTA

1.ª escena: Los sueños y la venta de José (c. 37). Es el comienzo del drama.
2.ª escena: Está dominada por dos secuencias: una en casa de Putifar y otra en las cárceles de Egipto (c. 39).
3.ª escena: Primero y segundo encuentro de José con sus hermanos (cc. 42-45: trozos).

ELOHÍSTA

1.ª escena: La túnica manchada de sangre y la venta de José. Es el comienzo del drama (c. 37).
2.ª escena: Está dominada por dos secuencias, en las que José interpreta dos sueños del panadero y el copero real y dos sueños del faraón (cc. 40-41).
3.ª escena: Tres encuentros de José con sus hermanos (cc. 42; 45; 50).

En esta historia aparece un nuevo concepto típicamente sapiencial de la presencia de Dios y de su acción en la historia. Dios no interviene con gestos poderosos; su obrar no puede separarse de la trama normal de la existencia y de las opciones humanas. Sólo para el que mira los acontecimientos con fe el obrar divino es visible y descifrable. En definitiva, su presencia reside en el corazón humano. La historia, incluso individual, que a menudo se presenta como un amasijo de contradicciones y de amarguras, adquiere entonces una dimensión de esperanza y una lógica más profunda.

El libro del Gén (y por tanto la misma historia de José) se cierra con una mirada al futuro de Israel, futuro que está trazado por el antiguo poema que contenía las *bendiciones* de Jacob (c. 49), dirigidas a las doce tribus. Casi nos parece contemplar un mapa geográfico e histórico de Palestina: la sucesión de las tribus no es una árida enumeración notarial, sino una secuencia de oráculos que conservan ecos históricos de la época misma de los jueces.

Hay una bendición, la reservada a Judá, que, a pesar de la oscuridad del texto, ha sido releída por la tradición, sobre todo cristiana, en clave mesiánica. La exaltación de la dinastía davídica que nacerá de esta tribu se proyecta hacia un rey ideal, "vástago legítimo que reinará como verdadero rey, con sabiduría y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra" (Jer 23,5). He aquí el núcleo de la bendición pronunciada sobre Judá: "El cetro no será arrebatado de Judá ni el bastón de mando de entre sus pies hasta que venga aquél a quien pertenece y a quien los pueblos obedecerán" (Gén 49,10). Jerónimo, al traducir "hasta que venga el que ha de ser enviado" (es decir, el mesías), acomodó el texto a la tradición mesiánica davídica [↗ Mesianismo].

Pero ese futuro que las bendiciones de Jacob, testamento paralelo al de Moisés (Dt 33), está perfilando ahora en el horizonte de Israel tiene que pasar una larga y amarga preparación: la que experimentará Israel bajo la opresión de los faraones. Las últimas palabras de ↗ Jacob-Israel se abren entonces a la próxima tragedia que describe el libro siguiente del ↗ Éxodo, pero también a la esperanza de libertad y de salvación que Dios ofrecerá continuamente a su pueblo: "Yo voy a morir, pero Dios vendrá ciertamente en vuestra ayuda y os hará subir de esta tierra a la tierra que él prometió a Abrahán, Isaac y Jacob" (Gén 50,24).

BIBL.: AA.VV., *L'antropologia biblica*, Dehoniane, Nápoles 1981; ALONSO SCHÖKEL L., *Motivos sapienciales y de alianza en Gén 2-3*, en "Bib" 43 (1962) 295-316; BAUER J.B., *La visión de la protohistoria en la Biblia (Gén 1-11)*, en J. SCHREINER, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1972, 116-132; BONORA A., *La storia di Giuseppe. Genesi 37-50*, Queriniana, Brescia 1979; CAZELLES H., *Patriarches*, en "DBS" 7 (1961) 81-156; CHAINE J., *Le livre de la Gènese*, Cerf, París 1948; CIMOSA M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984; CLEMENTS R.E., *Abraham and David. Genesis XV and his Meaning for Israelite Tradition*, SCM Press, Londres 1967; COATS G.W., *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story*, Catholic Biblican Association of America, Washington 1976; ID, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1983; DE VAUX R., *I patriarchi ebrei e la storia*, Paideia, Brescia 1967; ID, *Historia antigua de Israel*, Cristiandad, Madrid 1975; DONNER H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephgeschichte*, Winter, Heidelberg 1976; DUBARLE A.M., *El pecado original en la Escritura*, Madrid 1971; ELLIS F.P., *The Yahwist. The First Bible's Theologian*, Fides Publishers, Notre Dame (Indiana) 1968; FESTORAZZI F., *La Bibbia e il problema delle origini*, Paideia, Brescia 1968^{2}; GALBIATI E., *Genesi*, en T. BALLARINI, *Introduzione alla Bibbia* II/1, Marietti, Turín 1969, 71-212; GRELOT P., *Le origini dell'uomo (Gn 1-11)*, Gribaudi, Turín 1981; ID, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; GUNKEL H., *Genesis*, Vandenhoeck & R, 1964^{6}; JUNKER H., *Genesis*, Würzburgo 1965^{4}; KILIAN R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüber-*

lieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich Untersucht, Hanstein, Bonn 1966; Id, *Il sacrificio di Isacco,* Paideia, Brescia 1974; Lohfink N., *La promessa della terra come giuramento,* Paideia, Brescia 1975; Loretz O., *Creazione e mito,* Paideia, Brescia 1974; Loss N.M., *Historia de los orígenes (Gén 1-11),* en R. Fabris (ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas,* Sígueme, Salamanca 1983, 171-193; Martin-Achard R., *Actualité d'Abraham,* Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1969; Michalei F., *Commentario alla Genesi,* Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1972; Michaud R., *Los patriarcas,* Verbo Divino, Estella 1976; Id, *La historia de José,* Verbo Divino, Estella 1981; Negretti N.-Westermann C.-Rad G. von, *Gli inizi della nostra storia,* Marietti, Turín 1974; Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; Ruppert L., *Die Josepherzählung des Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen,* Kösel, Munich 1965; Schmitt H.Ch., *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik,* De Gruyter, Berlín 1980; Schreiner J., *Abraham, Isaac y Jacob. Recuerdos de la época patriarcal,* en *Palabra y mensaje del A.T.,* Herder, Barcelona 1972, 99-115; Speiser E.A., *Genesis,* Doubleday & Co., Nueva York 1964; Steck O.H., *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970; Testa E., *Genesi,* 2 vols., Marietti, Turín 1969 y 1974; Id, *Genesi,* Ed. Paoline, Roma 1986[6]; Vawter B., *A Path through Genesis,* Sheed & W., Londres-Nueva York 1964; Rad G. von, *El libro del Génesis,* Sígueme, Salamanca 1977; Id, *Il sacrificio di Abramo,* Morcelliana, Brescia 1977; Westermann C., *Genesis,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974ss; Id, *Creazione,* Queriniana, Brescia 1974.

G. Ravasi

GOZO

Sumario: 1. *El gozo en el AT:* 1. Terminología; 2. Los gozos terrenos; 3. El gozo por las maravillas de Dios; 4. Israel, comunidad de gozo; 5. El gozo mesiánico; 6. El gozo eterno con Dios. II. *El gozo en el NT:* 1. Terminología; 2. El evangelio como gozo: *a)* El preludio, *b)* El gozo por la presencia de Cristo, *c)* Un gozo desconocido, *d)* La "hora" de Jesús. 3. El gozo de la comunidad cristiana; 4. La enseñanza apostólica; *a)* La fuente del gozo cristiano, *b)* El gozo en el sufrimiento por Cristo; 5. El gozo sin fin.

I. El gozo en el AT. 1. Terminología. La lengua hebrea, más bien parca en sinónimos, se muestra rica en raíces verbales (se han contado 13) y en vocablos (27) para expresar la variedad de sentimientos y de manifestaciones externas del gozo, especialmente religioso. Las principales raíces son *gîl*, exultar, jubilar, con manifestaciones variadas y referidas a la alabanza de Dios; *samaḥ*, alegrarse, y *simhaḥ*, alegría, muchas veces en paralelo con *gîl; sîs*, gozar, y *sasôn*, gozo; *ranan*, aclamar, *renanah*, júbilo; *rwn*, voz de júbilo.

2. Loz gozos terrenos. El AT concede amplio espacio a los gozos terrenos, considerados como un don de Dios (Qo 2,24; 3,13) y derivados del uso moderado de los bienes derramados por el Creador en el mundo y en las relaciones humanas, como una pausa de serenidad para aliviar las insoslayables tribulaciones. El vino está hecho para alegrar el corazón del hombre (Jue 9,13; Sal 104,5; Si 21,27s); causa de gozo es el fruto del trabajo (Qo 4,22), la cosecha de frutos, la vendimia, la siega, celebradas con festejos (Is 16,10; 9,2; Sal 126,5s). Ocasión de alegría colectiva son también algunos acontecimientos públicos: una victoria militar (1Sam 18,6), la consagración del rey (1Re 1,40), la dedicación de las murallas de Jerusalén después de su destrucción (Neh 12,43), la vuelta de los prisioneros (Sal 126,5s).

Se le concede un relieve especial a ciertos gozos más gratificantes: la armonía familiar (Dt 12,7; Sal 118,25), una mujer virtuosa (Prov 5,18; Qo 9,9; Si 26,1-4; Is 62,5), la descendencia (1Sam 2,1.5; Sal 113,9).

Todos estos gozos son un premio para el que tiene fe en los compromisos de la alianza con Dios (Dt 28,3-

6), que los niega, por el contrario, a los prevaricadores (Dt 28,16-19.30-33; Jer 33,11). El Señor condena solamente el gozo por el mal cometido (Prov 2,14). Un corazón alegre le va bien a la salud (Si 17,22) y ahuyenta la melancolía y la preocupación por la caducidad de los bienes de este mundo (Qo 2,24s; 3,13.22).

3. EL GOZO POR LAS MARAVILLAS DE DIOS. El israelita creyente manifiesta, especialmente en la oración, un asombro lleno de gozo por las maravillas de la creación, que revelan la gloria de Dios (Sal 8; 19,2-7; 104). La experiencia histórica del pueblo ofrece, en las intervenciones incluso clamorosas de Yhwh que subrayan las grandes etapas de su designio de salvación y que atestiguan su misericordia incansable, motivos urgentes de gratitud exultante (Sal 78; 103; 105; 126). El pecador recupera el gozo en el perdón de Dios (Sal 51,10.14). La fuente del gozo está en Dios (Sal 33,21; 37,4; 104,34; Jl 2,23; Hab 3,18); es gozo su palabra (Jer 15,16) y su ley (Sal 119,14.16.111.143.162; Neh 8,16).

4. ISRAEL, COMUNIDAD DE GOZO. El gozo de cada uno de los creyentes se convierte en gozo coral, afectando a toda la comunidad reunida en la presencia de Dios y en su "casa", el templo, adonde se iba en peregrinación en los días de fiesta (Sal 42,5; 43,3s; 68,4-9; 95,1s; 100,2; Is 30,29; 56,7). El Salterio traduce en poesía y en oración la fe, la esperanza y el amor de Israel a su Dios, que daban un tono de júbilo a las festividades judías con himnos, cánticos, coros, música y danzas (Sal 47,2.7; 81,2s; 89,16; 95,1s; 98,4-6; 105,2s; 149,3).

El sábado dedicado al Señor era la "delicia" de Israel (Is 58,13); las fiestas anuales, días hechos por Dios para el gozo de su pueblo (Sal 118,24), eran verdaderas explosiones de júbilo, como las fiestas de las semanas y la de las chozas (Dt 16,11.14). Los libros históricos del AT resaltan la atmósfera de gozo del día de la / pascua en circunstancias particularmente importantes para la historia de Israel, por ejemplo la pascua que vio reunidos a los israelitas que estaban ya divididos en dos reinos (2Crón 30,21-25). Después de regresar del destierro en Babilonia se celebraron con especial júbilo la fiesta de la dedicación del templo y de la restauración del culto, y la fiesta de las chozas o de los tabernáculos (Esd 6,16-22; Neh 8,17).

Los sacrificios ofrecidos en el templo tenían que ser una manifestación de gozo (Dt 12,12; cf 1Crón 29,22; 2Crón 29,30). El gracioso Sal 133 expresa la felicidad de la asamblea sagrada con la metáfora del aceite perfumado, que envuelve en una atmósfera de dulzura a los que participan de la misma alegría (cf también Sal 23,5; 45,8s; Qo 9,7s), y con la del rocío, imagen del gozo (Is 26,19) y de la bendición divina, porque está en el origen de la fertilidad de la tierra santa (Gén 25,28.39).

5. EL GOZO MESIÁNICO. La liturgia hacía revivir a Israel su pasado glorioso y alimentaba sus esperanzas en la suprema intervención salvífica de Dios, que había prometido enviar al mesías para inaugurar los tiempos de un nuevo gozo (Is 9,9, citado por Mt 4,12-16). La redención mesiánica se ve en la perspectiva de un éxodo, grandioso y lleno de júbilo, que dará a luz al nuevo pueblo de Dios, lo mismo que el éxodo de Egipto había dado origen al antiguo Israel (Dt 32,5-10). El anuncio de la redención es una invitación al gozo (Sof 3,14; Jl 2,21.23; Lam 4,21), a la "alegría y gozo para siempre" (Bar 4,23.26s).

En el nuevo éxodo exultará igualmente toda la creación: el desierto florecido, los cielos, las montañas,

las profundidades de la tierra, los bosques (Is 35,1s; 44,23), porque Yhwh consolará a Sión (Is 49,13). Los rescatados entrarán en procesión en Jerusalén "entre gritos de júbilo y alegría eterna" (Is 35,10; 51,11), un gozo precioso y sin límites (Is 61,3. 7.10). La ciudad santa será "un gozo" para sus hijos (Is 65,18s; 66,10.14) e Israel acogerá jubiloso al rey mesías, manso y pacífico (Zac 9,9).

6. EL GOZO ETERNO CON DIOS. La felicidad de vivir en la presencia de Dios y la profunda emoción que acompañaba al ejercicio del culto en el templo, se proyectan en el Sal 16,11 hacia una inefable saciedad de gozo más allá de los confines de la vida terrena: "Me enseñarás el camino de la vida, plenitud de gozo en tu presencia, alegría perpetua a tu derecha". Esta misteriosa intuición del salmista viene después de haber invocado la protección de Dios, confirmando la fidelidad del Señor como su sumo bien y su horror por el culto a los ídolos, y declarando la exultación de todo su ser por tener siempre delante al Señor, en la certidumbre de que ni siquiera la tumba y la corrupción podrán poner fin a su gozo: Dios no lo engañará y la comunión con él, íntimamente saboreada en la tierra, será indestructible (Pedro y Pablo refieren las palabras del salmo a Cristo resucitado y glorioso: He 2,25-27; 13,35).

II. EL GOZO EN EL NT. 1. TERMINOLOGÍA. En el NT el gozo se expresa con tres familias de vocablos: el verbo *jaírō*, gozar (usado también en la fórmula de saludo: *jaîre*), y el sustantivo *jára*, gozo, indican el sustrato del gozo, el estado de bienestar que éste produce; el verbo *euphraínō*, alegrar, y *euphrosýnē*, alegría, con un significado que no se distingue claramente de *jairō* y de *jára*; el verbo *agalliáō (agalliáomai)*, exultar, y el sustantivo *agallíasis*, exultación, indican a menudo las manifestaciones externas de la alegría, especialmente en el culto.

2. EL EVANGELIO COMO GOZO. a) *El preludio*. En el NT el gozo religioso refleja la nueva realidad de los últimos tiempos de la historia de la salvación. Sobre todo en Lc y en He aparece con mayor frecuencia el tema del gozo, que en Lc 1-2 es como un hilo conductor de la narración.

El anuncio de la concepción del precursor de Jesús es portador de "gozo y alegría" y serán muchos los que "se alegrarán por su nacimiento" (Lc 1,14.58). El mismo Juan, en el seno de su madre, da un salto de gozo ante las primeras palabras de María (Lc 1,44).

En el saludo de Gabriel a la Virgen, el *jaîre* inicial (Lc 1,28) es traducido por un gran número de exegetas como "alégrate", en vez de "ave" o de "salve", en relación con otros textos proféticos que anunciaban el gozo mesiánico (Sof 3,14; Jl 2,21; Zac 9,9; Lam 4,21). El *Magnificat* de María es una explosión de gozo por las "grandes cosas" realizadas en ella por la omnipotencia y la santidad de Dios, con que comienza el cumplimiento de las promesas de salvación hechas a los antiguos padres de Israel (Lc 1,46-55). En Belén un ángel "evangeliza" a los pastores el nacimiento del mesías como "una gran alegría" para todo el pueblo de Dios (Lc 2,10).

Hay que advertir que Lucas es el único que usa constantemente el verbo "evangelizar" (10 veces en el evangelio y 15 veces en los Hechos), casi como una referencia implícita al alegre anuncio del ángel, que da el tono al mensaje en la buena nueva.

b) *El gozo por la presencia de Cristo*. El tiempo en que Jesús mesías anuncia la llegada del reino de Dios

a la tierra es un tiempo de gozo, como el de un banquete de bodas (Lc 5,34; Mt 9,15; Mc 2,19); Juan Bautista, en referencia a Cristo, se define como "amigo del esposo", cuya voz escucha jubiloso después de haber llevado a cabo la misión de preparar al pueblo para su acogida (Jn 3,29).

El gozo del tiempo del evangelio se proyecta hacia atrás, a los siglos de la promesa y de la esperanza, a Abrahán, que saltó de alegría al ver "el día" del mesías (Jn 8,58). La imagen tradicional del banquete para indicar el conjunto de los bienes mesiánicos se encuentra con frecuencia en Lc (son propios suyos los vv. 14,15; 22,16; cf 16,22 y 22,30).

Los 72 discípulos enviados por Jesús para anunciar el reino de Dios vuelven llenos de gozo por los prodigios que han acompañado a su predicación, y el maestro les invita a alegrarse más bien por el hecho de ser contados entre los elegidos (Lc 10,17-20).

El mismo Jesús, "lleno de gozo bajo la acción del Espíritu Santo" (Lc 10,21: expresión única en el NT), alabó y glorificó al Padre por haber revelado a los "pequeños" los misterios del reino. La gente que sigue a Jesús goza al ver las cosas admirables que realiza (Lc 13,17), y no es difícil ver en el elogio de una mujer a la madre de Jesús la alegría de haber podido escuchar a su Hijo (Lc 11,27).

El admirable tríptico de las parábolas de la misericordia de Lc 15 expresa en un *crescendo* acuciante el gozo por la conversión del pecador que ha vuelto al Padre: un gran gozo entre los hombres de la tierra y gozo mayor todavía en el cielo (Lc 15,6s.9s). El padre de la parábola del hijo pródigo, que es realmente la parábola de la prodigalidad del amor del Padre, ordena un insólito y necesario banquete por haber encontrado de nuevo a su hijo (Lc 15,22;24.32, con el uso del verbo *euphraíno* que no se encuentra en ningún otro sitio de los evangelios).

En el encuentro con Zaqueo, el publicano marginado y despreciado de todos, el comportamiento de Jesús, que se autoinvita a casa del "pecador", escandaliza a la gente, pero llena de alegría al publicano salvado (Lc 19,6). En vísperas de la pasión, la entrada mesiánica triunfal de Jesús en Jerusalén desencadena la alegría de "todos los que iban con él" (Lc 19,37s).

c) *Un gozo desconocido.* La última "bienaventuranza" del sermón de la montaña anuncia para el futuro el gozo y la alegría a los que sean insultados, perseguidos y acusados falsamente por causa de Cristo, ya que será grande su recompensa en el cielo (Mt 5,11s; cf Lc 6,22s). El AT conoce el gozo *después* del sufrimiento (Is 35,10; 51,11; 61,7; Sal 126,5), pero no el gozo *en* el sufrimiento, ignorado también en el judaísmo. Es un gozo totalmente nuevo, paradójico y original en la enseñanza de Cristo. La bienaventuranza de los afligidos que serán consolados (Mt 5,4) es en Lc 6,21: "Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis": es el único texto del NT en que aparece el verbo *gheláō*, reír, en sentido religioso.

d) *La "hora" de Jesús.* En el cuarto evangelio esta "hora" es, desde el punto de vista de los hechos exteriores, la muerte dolorosa de Jesús; pero en la perspectiva del designio divino de la salvación que llega a su cumplimiento es también la hora de la glorificación del Hijo obediente al Padre en su inmolación como víctima de redención. El drama de la pasión dará sus frutos de gozo en el tiempo de la Iglesia. Los discípulos de Jesús, durante la última cena, están tristes porque les anuncia su separación, pero el maestro les asegura que lo verán de nuevo: "Vuestro corazón se

alegrará y nadie os quitará ya vuestra alegría" (Jn 16,22). Efectivamente, los discípulos se alegran al ver al resucitado (Jn 20,20) con una alegría llena de asombro (Lc 24,41); y, después de que Cristo volvió a su Padre, ellos regresaron a Jerusalén "con gran alegría" (Lc 24,52: es la conclusión del tercer evangelio).

El gozo estable de los discípulos nace de su fecunda comunión de voluntad y de amor con el Cristo glorioso (Jn 15,10s), de la certeza de ser siempre escuchados cuando recen en su nombre (Jn 16,23s); y será completo, pleno, perfecto, imposible de suprimir e imperecedero (Jn 15,11; 16,24; el gozo "pleno" es una expresión típica de Jn), ya que será el gozo mismo de Cristo el que se derramará en sus corazones (Jn 17,13) por la riqueza de los dones salvíficos derivados de su muerte y de su gloria.

3. El gozo de la comunidad cristiana. El gozo saboreado de antemano por la asamblea sagrada de Israel es, en su plenitud, la característica del nuevo pueblo de Dios reunido en la Iglesia desde el día de pentecostés por el Espíritu Santo (He 2,46), que marcará además el comienzo del gozo en la persecución y en los ultrajes que padecen los apóstoles por el nombre de Cristo (He 5,41; "llenos de gozo y del Espíritu Santo" en He 13,52).

El anuncio del evangelio sembrará el gozo en Samaría (He 8,8) y en todos los que, como el ministro de la reina de Etiopía y el carcelero de Filipos, entren en el reino de Dios (He 8,39; 16,34).

Bernabé, enviado a Antioquía por la comunidad de Jerusalén, comprobará con gozo los primeros éxitos de la predicación evangélica entre los paganos (He 11,23), que a su vez se alegrarán por haber sido constituidos herederos de las promesas de salvación hechas a Israel (He 13,48). Las conquistas de Pablo entre los paganos son acogidas con gozo por las comunidades cristianas de Fenicia y de Samaría (He 15,3), y los paganos se alegran porque los apóstoles los declaran libres de la ley de Moisés (He 15,31).

4. La enseñanza apostólica. a) *La fuente del gozo cristiano*. En el escrito apostólico más antiguo está ya presente, en un contexto concreto, el gozo que es el don de Cristo. Los fieles de Tesalónica se han hecho imitadores de Cristo y de Pablo, "recibiendo la predicación con el gozo del Espíritu Santo" (1Tes 1,6). A pesar de la persecución (1Tes 2,14; 3,3s), los cristianos han experimentado la bienaventuranza evangélica, porque nadie se alegra en el sufrimiento apoyado sólo en la virtud natural. En sus cartas, Pablo afirmará que la alegría es realmente "fruto del Espíritu Santo" (Gál 5,22), junto con "el amor, la paz, la generosidad, la benignidad, la bondad, la fe"; un fruto diferenciado que se unifica en su única fuente, el Espíritu, y que afecta a toda la vida cristiana personal. La alegría totalmente espiritual es la que da el tono a la fe (2Cor 1,24; Flp 1,25), la que nutre la esperanza (Rom 12,12): "Que el Dios de la esperanza llene de alegría y paz vuestra fe, y que la fuerza del Espíritu Santo os colme de esperanza" (Rom 15,13); la caridad se derrama igualmente en los corazones por medio del Espíritu Santo que reciben (Rom 5,5). Dios quiere a los cristianos "siempre alegres" en la oración incesante y en la acción de gracias (1Tes 5,16-18). El gozo permanente se alimenta de la comunión con Cristo (Flp 4,4s). En una palabra, "el reino de Dios es... gozo" (Rom 14,17), y el anuncio evangélico de nuestra comunión con el Padre y el Hijo es plenitud de gozo (1Jn 1,4; 2Jn 12).

b) *El gozo en el sufrimiento por Cristo.* El tema, ya presente en He, vuelve a aparecer con insistencia sobre todo en la experiencia personal de Pablo. Al final de un sumario provisional de sus trabajos apostólicos, proclama que está siempre alegre (2Cor 6,10), "lleno de consuelo y de alegría en medio de todas mis penalidades" (2Cor 7,4). Ni siquiera las contrariedades que proceden de dentro de la comunidad le impiden sentirse dichoso (Flp 1,17s). Todo lo soporta con gozo por el provecho de los fieles y para completar en su carne "lo que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo" (Col 1,24); incluso su martirio sería un motivo de alegría para él y para todos (Flp 2,17s).

La carta a los Hebreos (12,2) propone a los cristianos perseguidos el ejemplo de Cristo, el cual, "para obtener la gloria que se le proponía, soportó la cruz, soportando valientemente la ignominia". Jesús renunció a una vida feliz (cf Flp 2,6) y rechazó la tentación del poder y de la gloria terrena (Lc 4,6; Jn 6,15), escogiendo una muerte cruel y considerada como ignominiosa. Los fieles perseguidos y privados de sus bienes aceptan por eso mismo su despojo, "conscientes de estar en posesión de una riqueza mejor y permanente" (Heb 10,34).

Santiago (1,2) exhorta a los cristianos a "tener como suprema alegría las diversas pruebas" a que pueden verse sometidos.

El texto de la 1Pe 1,6-9, que es casi un comentario a la bienaventuranza evangélica de la persecución, invita a los cristianos severamente probados (1Pe 4,12) a considerar la tribulación como una ocasión de demostrar la pureza de su fe, y por amor de Cristo, a "alegrarse con un gozo inenarrable y radiante" con vistas a la obtención de la salvación.

5. El gozo sin fin. Los siervos fieles entrarán "en el gozo" de su Señor (Mt 21,23); y el Apocalipsis recoge el tema profético de los cielos nuevos y de la tierra nueva en la Jerusalén celestial, en la que ya no habrá llanto ni dolor (Ap 21,1-4; cf Is 65,17-19, que lleva hasta su grado más alto la expresión del gozo). Los redimidos participarán del banquete de bodas del cordero con su esposa, la Iglesia, en medio del regocijo y la alegría general (Ap 19,7s). El alborozo del cielo se traduce en un coral litúrgico de gozo, que con himnos y exclamaciones recorre todo el libro.

En conclusión, "el cristianismo fue una explosión de gozo y es todavía hoy para cada alma entusiasmo de vivir... El que no exulta en lo más íntimo de su ser sacudido por esta novedad, no es cristiano" (L. Cerfaux, *La théologie de la grâce selon St. Paul,* en "La Vie Spirituelle" 353 [1950] 5).

BIBL.: Saebo M., *śr*, en *DTMAT* I; Westermann C., *gîl*, en *DTMAT* I, 591-596; *GLNT* I, 51-58; III, 1199-1210; *DCBNT* 772-783; *DSAM* VIII, 1236-1243; Humert P., *"Laetari et exultare" dans le vocabulaire religieux de l'AT,* en "RHPR" 22 (1941) 186-214; Spicq C., *Theologie morale du NT* I, Gabalda, París 1965, 155-158; Dupont J., *Les Béatitudes* II, Gabalda, París 1969, 319-345; Navone J., *Lucan joy*, en "Scripture" 20 (1968) 49-62; Beaupere N., *St. Paul et la joi,* Cerf, París 1-93; Morrice W.G., *"Joy" in the NT,* The Parternoster Press, Exeter 1984.

S. Garofalo

GRACIA / DON

/ Espíritu Santo I, 4; II 4-5; / Hombre IV, 5b

GUERRA

Sumario: I. *La guerra en el Oriente antiguo y en la Biblia:* 1. El fondo cultural común: *a)* El

dato mitológico; *b)* Reflejo en el mundo bíblico; 2. El tema de la guerra en la Biblia. II. *La guerra en la historia del AT:* 1. Los acontecimientos bélicos: *a)* Los comienzos, *b)* Desde David hasta el destierro, *c)* Después del destierro; 2. Ejército, armas, técnicas militares; 3. Las consecuencias de la derrota. III. *El aspecto religioso de la guerra en el AT:* 1. La "guerra santa": *a)* La fundamentación teológica, *b)* La implicación de Dios; 2. La victoria; 3. El "anatema". IV. *La vida religiosa como "milicia":* 1. En el plano individual; 2. En el plano comunitario; 3. La dimensión escatológica. V. *La guerra en el NT:* 1. La guerra como acontecimiento humano; 2. La guerra definitiva en sentido religioso: *a)* Cristo vencido y vencedor, *b)* La vida cristiana como combate, *c)* El combate final.

I. LA GUERRA EN EL ORIENTE ANTIGUO Y EN LA BIBLIA. En la doctrina bíblica el tema de la guerra no comprende solamente el choque violento entre hombres o grupos humanos y los problemas que de allí se derivan. Se utiliza además para interpretar el sentido profundo de la vida humana en la tierra; por eso, tanto la historia universal como la vida de los individuos se ven como un terreno en el que chocan el bien y el mal, poniendo en juego no sólo la suerte última de la humanidad y de cada individuo humano, sino también la suerte última del universo que, según la Biblia, sólo existe en función del hombre. Una visión semejante tiene raíces complejas, que se deben en parte a la cultura común del Oriente antiguo y a la forma especial con que los libros de la Biblia utilizan algunos de sus materiales, pero que principalmente afectan a la sustancia de la fe de Israel.

1. EL FONDO CULTURAL COMÚN. La cultura del antiguo Oriente coloca la lucha en la base de la existencia del universo y de la humanidad.

a) *El dato mitológico.* La interpretación mítica, politeísta y tendencialmente panteísta de los grandes fenómenos naturales y de las fuerzas que allí entran en acción encuentra su síntesis en la interpetación de la cosmogonía como resultado de la guerra entre divinidades primordiales monstruosas, que personifican a los elementos constitutivos del cosmos: recordemos el poema *Enuma eliš* (*ANET*, 62-70). Las guerras históricas entre los pueblos se concebirán, por consiguiente, como una continuación del tiempo de la guerra cósmica, haciendo intervenir continuamente a las divinidades supremas de los diversos pueblos.

b) *Reflejo en el mundo bíblico.* La Biblia, aunque conserva como material expresivo, especialmente en las partes poéticas, ciertas resonancias de los mitos (Leviatán, Rajab: cf Sal 74,14; 89,11), rechazó drásticamente la base misma de la concepción de la guerra cósmica primordial, en virtud de su fundamento monoteísta y creacionista: los grandes elementos del universo son criaturas, instrumentos dóciles en las manos del Creador (cf Am 9,4; Sal 104,26). La misma visión del desarrollo de la humanidad dentro de una perspectiva de lucha entre el bien y el mal es totalmente distinta de la concepción pagana, que ve en las guerras humanas el choque entre divinidades opuestas. Por eso mismo, la vinculación con la cultura común se queda, ante todo, en un nivel de imagen, sin afectar en nada a la sustancia de la doctrina religiosa.

2. EL TEMA DE LA GUERRA EN LA BIBLIA. En los libros bíblicos el tema de la guerra se trata en un doble plano: el de los acontecimientos, que comprende los aspectos humanos del fenómeno guerra (lo trataremos tanto desde el ángulo histórico-político como desde el histórico-arqueológico), y el religioso. Este último descubre ante todo la intervención de Dios y de su providencia en la trama de los acontecimientos, especialmente de

los que tocan a Israel; pero más allá de éstos, y dentro de la estructura de la obra divina de salvación, descubre una dialéctica de guerra (combate, asechanzas), en la que se enfrentan no ya los elementos cósmicos o las divinidades concretas, sino Dios mismo y el "adversario" (Satanás), que no sin motivo es presentado como "la serpiente" (Gén 3,1-15; Ap 12,9; 20,10). En esta guerra el hombre no puede limitarse a ser objeto pasivo de la contienda. Necesariamente tiene que tomar posición. Si, sobre la base de la fe en Dios señor de la historia, también las guerras humanas de Israel se conciben como dominadas o dirigidas por Dios, esto se debe a la doble convicción de que todos los acontecimientos humanos (y también, por tanto, los acontecimientos militares) están bajo el dominio de Dios, y que los acontecimientos de Israel en particular entran en el desarrollo del plan especial de Dios para con él.

Obsérvese, finalmente, que el tema de las guerras a nivel histórico sólo se trata en el AT (historia "sagrada", pero también historia de una nación entre las naciones), mientras que el punto de vista religioso, aunque presente de forma clara en el AT, es prácticamente el único que desarrolla el NT (que no se refiere ya a una "nación", sino a toda la humanidad salvada: cf Ap 5,9).

II. LA GUERRA EN LA HISTORIA DEL AT. El asentamiento de Israel en Canaán y la colocación de esta región en el punto de paso obligado entre las áreas de influencia mesopotámica y egipcia explican la frecuencia de las guerras en la historia del AT. Pero el interés de los textos bíblicos no es ni histórico ni militar, sino religioso; y las informaciones sobre la estructura de los hechos son secundarias respecto a la lectura de su significado religioso. Por eso mismo muchas veces los informes propiamente históricos que transmiten los textos son fragmentarios y muchas circunstancias permanecen en la oscuridad.

1. LOS ACONTECIMIENTOS BÉLICOS. En los comienzos de Israel, a nivel de vida tribal, todos los hombres válidos, en caso de necesidad, tenían que tomar las armas en defensa del grupo. Encontramos ya circunstancias de este tipo en la historia de Abrahán (Gén 14) y de Jacob (Gén 34).

a) *Los comienzos.* En el origen de la historia de Israel tiene una importancia capital la promesa de la posesión de la tierra de Canaán, región ocupada ya por otros pueblos, y que por eso mismo tenía que ser conquistada. El pueblo emigrante en el desierto (Núm 1-2 y 10) es presentado como un ejército en marcha. Se trata, sin duda, de una idealización posterior. También es ideal el cuadro de la conquista de Trasjordania (Núm 32) y de Cisjordania (Jos 1-12) por parte de todo el pueblo unido. Este cuadro queda reestructurado por Jue 1; y la continuación de este libro hace pensar en tribus concretas o en agrupaciones de tribus que luchaban por su supervivencia. En realidad, la conquista debió llevarse a cabo de una forma compleja, a través de una penetración gradual, que supuso también ciertamente acciones de guerra. Un proceso similar se observa igualmente en la resistencia contra los filisteos y en la vida aventurera de David [/ Josué II; / Jueces].

b) *Desde David hasta el destierro.* Sólo con la monarquía se consigue en Israel una organización militar estable. Más aún, según 1Sam 8 es precisamente la necesidad de esta organización lo que tiene una función decisiva en la exigencia del pueblo de tener un rey.

De ↗ David se recuerdan las guerras de expansión y de afianzamiento de las fronteras. En Israel hay entonces un cuadro militar fijo, que en caso de necesidad forma el entramado de un ejército más consistente, reclutado entre el pueblo. Así parece que es cómo funciona el aparato militar durante toda la monarquía.

Después de Salomón, los dos reinos que surgieron del cisma estarán frecuentemente en guerra, primero entre sí y luego contra enemigos exteriores o para reconquistar territorios perdidos. Desde mediados del siglo IX las principales guerras las sostendrán sobre todo grupos de pueblos aliados, entre ellos los dos reinos, en contra de los grandes imperios. Éstos destruirán Samaría (721) y Jerusalén (587). Desde entonces no habrá ya un Estado con el que pueda identificarse la totalidad del pueblo de Israel.

c) *Después del destierro.* Con la destrucción de los dos reinos y con la deportación comienza la diáspora, primero por Mesopotamia y luego por el mundo helenista y romano. Sólo la fracción del pueblo que se quedó en Judea o regresó allá volverá a conocer, como protagonista, nuevos episodios bélicos: en tiempos de los asmoneos contra los seléucidas, y al principio de la era cristiana contra los romanos (67-70 y 132-135 d.C.).

En conclusión, en el conjunto de la historia del AT encontramos sobre todo guerras de conquista en tiempos de la entrada en Canaán y en tiempos de David. En la inmensa mayoría de los otros casos se trata, en diversos niveles, de guerras defensivas. Pero en ningún caso la guerra es considerada como legítima si hay en ella alguna indicación contraria por parte de Dios (cf Is 7,1-17).

Junto con el dato militar y político vemos que figura siempre el aspecto religioso de los acontecimientos narrados, que es el único decisivo en su juicio.

2. EJÉRCITO, ARMAS, TÉCNICAS MILITARES. A la escasez y fragmentariedad de las noticias bíblicas en cuestiones militares se añade en el área israelita la ausencia de material figurativo, que, por el contrario, abunda en otros lugares del Oriente antiguo.

El ejército. En el centro del marco estable de la organización militar a la que hemos aludido parece ser que, a partir de David, había un cuerpo de mercenarios, reclutado entre israelitas y entre extranjeros (recuérdense los quereteos y los peleteos: 2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23) al servicio directo del rey, y que constituían también su guardia personal. Se tiene noticia de mercenarios extranjeros hasta los tiempos de Ezequías (*Anales de Senaquerib,* en *ANET,* 287).

En los tiempos más antiguos, el nervio del ejército era la infantería. Desde Salomón en adelante fue tomando mayor importancia el arma de los carros. Pero no parece que hubiera nunca un cuerpo de caballería auténtica. En los momentos de emergencia se movilizaban los hombres válidos del pueblo. Pero no sabemos de qué manera se ejercitaban y cómo estaban distribuidos estos efectivos, más allá de la lógica subdivisión en grupos (de 1.000, 100, 50 y 10).

Las armas. También son escasas las informaciones que tenemos sobre las armas. Conocemos el nombre de algunas armas de ataque (*ḥereb*, espada; *romaḥ*, lanza; *ḥanît* y *šelaḥ*, jabalina; *qešet*, arco; *ḥeṣ*, flecha; *qela'*, honda) y de protección (*magen*, escudo pequeño; *ṣinnah*, escudo grande; *qôba'* o *kôba'*, casco; *širyôn* o *siryôn*, coraza, reservada especialmente a los combatientes montados en carros). No se tienen noticias sobre máquinas de guerra. Algunos han visto la catapulta en 2Crón 26,5; más

probablemente se trata de un parapeto de madera adosado a las murallas para proteger a los combatientes de las flechas de los asaltantes.

Técnicas militares. Poco o nada sabemos de la estrategia y de la táctica que se usaba en Israel. Mayores noticias tenemos sobre las fortificaciones, debido ante todo a los numerosos descubrimientos arqueológicos, y sobre la guerra de asedio (cf 2Re 6-7 y 25), a la que la ley de Dt 20 reserva una larga exposición. La ciudad fortificada *('ir)* constituía también el refugio para las poblaciones campesinas en caso de invasión. Se había prestado especial atención desde la época cananea (Meghiddo) al abastecimiento de agua.

El asedio se resolvía o bien mediante la conquista (asalto, traición o atrayendo a los sitiados a campo abierto) o bien por la rendición (por hambre, a la que se unía muchas veces la peste). La más conocida entre todas en la historia de Israel es la caída de Jerusalén a manos de los caldeos (2Re 25 y Jer 39).

3. LAS CONSECUENCIAS DE LA DERROTA. La conclusión de la guerra conducía de todas formas (incluso con la rendición antes de que comenzasen las hostilidades) a la sumisión de la parte atacada, que, como mínimo, se veía obligada a pagar tributo y a la esclavitud (así los gabaonitas: Jos 9). Pero si la victoria se obtenía combatiendo, las condiciones de los vencidos eran todavía más duras: saqueo, desmantelamiento de las fortificaciones, muerte de parte de la población, reducción a la esclavitud y, en los casos extremos, destrucción total de la ciudad y matanza de sus habitantes. Sin embargo, por parte de Israel, excepto en el caso de anatema o *ḥerem*, no se practicó la matanza en masa de los vencidos (de los que se tomaban los esclavos) ni se les torturó al estilo de como solía ocurrir en la historia oriental antigua. Los imperios mesopotámicos practicaban comúnmente la deportación, en todo o en parte, de las poblaciones vencidas, sustituyéndolas muchas veces (como ocurrió con el reino del norte: 2Re 17,14-41) por otras poblaciones. De los deportados de Judá hay que decir que, aunque al comienzo del destierro pasaron por muchos apuros, nunca se vieron, sin embargo, tratados como esclavos.

III. EL ASPECTO RELIGIOSO DE LA GUERRA EN EL AT. En el mundo antiguo la guerra iba siempre unida a actos religiosos. Pero desde los orígenes de Israel reviste un carácter particular de "guerra santa", arraigado en la sustancia misma de la fe del pueblo, es decir, en su certeza de haber sido elegido por Dios con vistas a una misión única. Esto condicionará profundamente la historia del AT. Es verdad que con el paso de los siglos el carácter sacral de la guerra perderá algo de su fuerza original, sobre todo en el plano concreto. Pero seguirá estando muy vivo en el recuerdo de los hechos antiguos, como lo demuestra su influencia en la transmisión y sistematización de las tradiciones históricas y doctrinales. Luego será recordado repetidas veces en la enseñanza profética, revivirá en cierta medida en tiempos de los Macabeos y será recuperado de forma especial en la *Regla de la guerra* de Qumrán.

1. LA "GUERRA SANTA". No hay ningún texto bíblico específico que nos presente un cuadro de conjunto de los elementos esenciales de la "guerra santa". Pero podemos identificarlos en primer lugar a través de las narraciones relativas al período del desierto y de la conquista, la época de los jueces y comienzos de la monarquía y luego entre los presupuestos de numerosos pronuncia-

mientos proféticos, sobre todo en cuestión de relaciones internacionales, así como en los indicios que se vislumbran en algunos textos poéticos, como los "cánticos" de Éx 15, Dt 34, Jue 5, la "epopeya" del Sal 68 o la del Sal 18 y otros textos o fragmentos singulares.

a) *La fundamentación teológica.* La doctrina de la "guerra santa" va íntimamente ligada a la experiencia frontal de Israel, es decir, a la llamada divina que lo constituye como "pueblo de Dios". Se vincula, por consiguiente, a las grandes vocaciones fundamentales (Abrahán, Jacob, Moisés), encuentra sus primeras aplicaciones concretas en los hechos militares que acompañan la salida de Egipto y su base definitiva en los acontecimientos del Sinaí, de los que la historia siguiente no será más que el desarrollo natural. Precisamente porque todo esto incluye un designio superior, del que Israel se sabe investido, las dificultades que impiden su supervivencia se verán, a la luz de este designio, como una resistencia que se opone a Dios mismo. Y las guerras dirigidas a derribar esa resistencia serán concebidas entonces, lógicamente, como "santas": guerras "por" Dios y guerras "de" Dios; y esto no porque vayan dirigidas a propagar la fe (como la "guerra santa" del islam) o a defender inmediatamente la fidelidad religiosa (esto ocurrirá en parte solamente en tiempos de los Macabeos), sino porque se dirigen a garantizar la continuación de la vida del pueblo.

b) *La implicación de Dios.* Así pues, Israel combate en calidad de "pueblo de Dios" (Jue 3,13; 20,2). Su ejército pertenece a Dios (Éx 14,41; 1Sam 7,26). Por consiguiente, no podrá entrar en batalla si no es "santificado", es decir, si no está ritualmente "puro" (Jos 3,5; 1Sam 21,6; 2Sam 11,11), o sea, dispuesto a mantenerse en la presencia de Dios. En efecto, según la afirmación de Dt 23,13-15, Dios mismo "está en medio de tu campamento". En virtud de esta presencia (efectiva y activa, como supone el nombre mismo de Yhwh) las guerras de Israel son guerras de Dios (1Sam 18,17; 22,28) y su memoria se recogerá en un escrito —ahora perdido— que se titula "Libro de las guerras del Señor" (Núm 21,14). Por eso, antes de la campaña se le ofrecen sacrificios a Dios (1Sam 7,9; 13,9.12); y puesto que él es el que decide el éxito, se le consulta (Jue 20,23.28; 1Sam 23,2.4).

El signo sensible de la presencia de Dios entre los suyos es el arca, que había acompañado ya a la marcha por el desierto y en la entrada en Canaán. Núm 10,35-36 nos ha conservado el grito de guerra que acompañaba a la partida del arca al frente de su pueblo. En la batalla es Dios el que combate por los suyos (Jos 10,14.22), movilizando en su favor las fuerzas naturales (Jos 10,11; Jue 5,20) y sembrando entre los enemigos la confusión y el miedo.

2. La victoria. Una confirmación singular de esta forma de ver las cosas la tenemos en el vocabulario de "victoria", que significativamente en hebreo coincide con el de "salvación". No se ignora ciertamente el peso del valor *(gebûrah),* que a menudo se menciona junto con el "consejo" o la cordura (2Re 18,20; Is 36,3; pero en Is 11,2 el "consejo y el valor" figuran entre las características del "espíritu del Señor"). En todo caso, sólo de la decisión de Dios depende que la guerra sea victoriosa, es decir, "tenga éxito" (raíz *ṣlh:* 1Re 22,12.15). La noción de "vencer" suele expresarse o con el pasivo de "ayudar" (*'zr:* 1Re 5,20) o más frecuentemente con el pasivo o el acusativo de *ys'*, "salvar" (Dt 20,4; 2Sam 8,6.14; Sal 20,7).

Este verbo y el nombre correspondiente *Yešû'ah/tešû'ah* indican en cada ocasión o la "salvación" en general (hasta la salvación mesiánica final) o aquel tipo especial de "salvación" que es la "victoria militar": la aclamación (o mejor la invocación) dirigida a Dios por el rey es *hôšî'ahnna* ("hosanna"), "¡salva!", o sea "¡da(le) la victoria!".

Lógicamente, si la victoria viene de Dios, a Dios pertenece también su resultado, la sumisión de los enemigos y el botín que se les ha arrebatado, que Dios puede reservar para sí o conceder a los combatientes. Aquí es donde se inserta el hecho de la destrucción sacral del enemigo, que, a pesar de chocar profundamente al alma cristiana, pertenece sin duda a la "guerra santa" según la concepción original de Israel.

3. EL "ANATEMA". La raíz *ḥrm*, de donde se deriva *ḥerem*, "anatema", indica la sustracción de una realidad del uso profano y su destino total e irreversible a la divinidad. La ley universal que afecta a este hecho sólo se formuló más tarde en Lev 27,28-29. Del conjunto de los casos históricos de *ḥerem* se deduce que la aplicación del mismo fue más bien oscilante. De suyo implica el abandono a Dios de todos los frutos de la guerra, y supone, por tanto, la destrucción integral del enemigo y de todo lo que le pertenece en bienes y en personas. Pero los pasajes que tratan de ello son de diversa naturaleza y de distintas épocas. Se observa que los más radicales de ellos se refieren a hechos antiguos, pero pertenecen a textos de redacción más bien tardía (especialmente Dt y Jos). En concreto, el anatema se presenta normalmente como la ejecución de una orden divina (Dt 7,2; 20,17; Jos 8,2; 1Sam 15,3), y sólo excepcionalmente como el cumplimiento de un voto (Núm 21,2). En teoría debe ser total (el caso de Jericó: Jos 6-7; la condena de Saúl por no haberlo ejecutado totalmente: 1Sam 15; el caso de la ciudad de Israel que reniegue del Señor: Dt 13,13-18). Pero de diversos textos se deduce que ya antiguamente su aplicación podía no ser integral (Núm 31,14-18; Dt 2,34-35; 3,6-7; Jos 8,2.27; Jue 21,11).

Un juicio de conjunto equilibrado sobre los hechos más graves ha de tener presente, por un lado, la existencia del anatema entre otros pueblos del área cananea (estela de Mesa, lín. 17) y, por otro, la valoración profundamente negativa que los textos bíblicos están de acuerdo en formular sobre esos pueblos y sobre su depravación (ya Gén 15,16, muchas veces los profetas, a menudo Dt). Así pues, por una parte, el anatema es una práctica bélica que Israel tenía en común con el ambiente en que tenía que vivir, y tenía al parecer el valor de una defensa preventiva y total contra los enemigos que le acechaban, siempre dispuestos a ejercer una dura revancha; por otra parte, en su aplicación como acto definitivo de la "guerra santa", era interpretado de forma unánime por la tradición israelita como un justo castigo reservado por Dios contra la impiedad y el libertinaje de las poblaciones de Canaán, que conocemos además por la documentación arqueológica y literaria descubierta en los últimos decenios.

IV. LA VIDA RELIGIOSA COMO "MILICIA". La condena incondicionada de los enemigos de Israel como adversarios del plan de Dios forma parte de una visión global que, en el desarrollo religioso del pueblo, acaba abarcando todos los aspectos de la vida. De hecho el plan divino no afecta únicamente al conjunto del pueblo, sino también personalmente a cada uno de los israelitas en su conducta pública y priva-

da, hasta lo más recóndito de su vida espiritual. Dios "escruta el corazón y las entrañas" (Sal 7,10; etc.). Por eso toda realidad que en cualquier nivel sea un obstáculo para la fidelidad religiosa es tratada como hostil, y toda persona o estructura humana que aceche contra ella es percibida como "enemiga" de Dios y del fiel.

1. EN EL PLANO INDIVIDUAL. Así pues, es perfectamente coherente que toda la existencia humana, en su aspecto de esfuerzo dirigido a superar los obstáculos que se oponen a la fidelidad religiosa, se caracterice como "servicio militar" (cf Job 7,1; 14,14). Se trata de una variante notable del tema sapiencial general del sufrimiento del justo. La extensión de este tema en la literatura bíblica tiene su ejemplo más conocido y evidente en el libro de los / Salmos (IV-V), que en todos sus textos, con poquísimas excepciones, toca el problema del / mal a nivel físico, social, psicológico y moral. Con muchísima frecuencia el mal es causado por personas, tratadas como "enemigos". Pero a diferencia de lo que sucede en la línea histórico-militar, donde los enemigos son normalmente extranjeros, en las tribulaciones de la vida ordinaria son los conciudadanos, e incluso los parientes y amigos. El caso se repite con frecuencia; pensemos en los pasajes autobiográficos y biográficos de / Jer (I, 1), en los amigos de / Job (III, 1-2) y, generalmente, en la denuncia profética de las injusticias entre los miembros del pueblo o en los salmos de lamentación o de súplica. Para dar voz a esta situación, muchos textos recurren al lenguaje militar (cf Sal 7,13-14), que tiene en ellos ciertamente un significado ante todo metafórico. Pero se trata de una metáfora que se desarrolla con coherencia consciente, tanto por lo que se refiere al fiel que combate y a los adversarios que le acosan como en lo que atañe a Dios, ayuda y defensa del fiel (baste la acumulación de términos militares en Sal 18,2-4). Pero todo esto entra en un cuadro mucho más amplio, que abarca toda la concepción bíblica del hombre y de la historia. Y esto en dos direcciones. En proyección hacia el futuro véase la coherencia con que la intuición profética (junto a su desarrollo apocalíptico) y la reflexión sapiencial se atienen a este cuadro hasta su solución escatológica (intervención final de Dios en defensa de los fieles: Sab 5,13-23; cf el final de Dan). En proyección hacia el pasado recuérdese la manera con que esta misma intuición, al debatir el tema sapiencial típico de la presencia del mal en el mundo, ve sus orígenes en la intrusión de la "serpiente" y define su sentido mediante la *'êbah*, la "enemistad" (raíz *'yb*, que expresa la actitud del *'ôyeb*, "enemigo", en sentido militar), que Dios establece para siempre entre la "serpiente" y el "linaje de la mujer" (Gén 3,1-15).

2. EN EL PLANO COMUNITARIO. La profundización de la conciencia religiosa y de los compromisos consiguientes se desarrolla bajo el impulso de la experiencia vital y de la doctrina profética, sobre todo en los períodos más críticos de la historia del pueblo. Las derrotas y las invasiones enemigas mueven a valorar con más objetividad los males que las guerras llevan consigo y a estimar la paz más que la victoria, como se percibe en ciertos salmos de lamentación colectiva (Sal 44; 74; 79; 80) y más aún en la enseñanza mesiánica del primer Isaías (Is 2,1-5; 9,1-6; 11,1-9).

El destierro, con todo lo que le precede y con todo lo que le acompaña, reviste sin duda una función decisiva en este itinerario de maduración espiritual. Efectivamente, se observa allí un innegable salto de cualidad, señalado especialmente por

el Segundo y el Tercer Isaías. El pueblo ha perdido ya la unidad política que se había confiado a una estructura humana, cuya existencia y continuidad tenga que ser defendida en el plano militar. La pérdida será definitiva. Pero esa pérdida libera de todos los estorbos materiales a la fidelidad religiosa, cambiando incluso la naturaleza de la lucha en su favor. Ésta será siempre actual; pero cambia de nivel, estando dirigida ahora más a superar la tentación que proviene de la tribulación que a destruir físicamente al enemigo del que procede esa tribulación. En este sentido es característica la manera con que tratan los profetas la oposición entre ricos y pobres. Se enfrentarán contra ella no ya sublevando a los pobres contra los ricos, sino recurriendo al juicio superior de Dios, el único verdaderamente definitivo, y profundizando en la confianza en el Señor. Ello paradójicamente llevará a revalorar la misma tribulación, que de tentación pasa a ser arma vencedora; y la pobreza empezará a valorarse como demostración irrefragable de fidelidad religiosa, y por tanto como trámite privilegiado de salvación.

3. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA. En esta dialéctica religiosa purificada, los puntos de la historia en que resultan más peligrosos tanto el intento externo de absorción de la comunidad de Israel por parte de la cultura pagana ambiental como la tentación interna de dejarse absorber por ella se convierten en momentos fuertes de la acción educadora de Dios y en etapas de la gran maduración espiritual del pueblo. Esto se verifica varias veces en la historia, y, en particular, largamente en tiempos de la profecía clásica y de la lucha contra el sincretismo, reviviendo un período breve y luminoso en la edad helenista, que ve converger el intento seléucida de helenizar Judea con el influjo ejercido por la cultura helénica sobre la diáspora alejandrina. Se verifica entonces un doble movimiento: de llamada a la tradición del pasado ("leyes divinas" o "leyes patrias": 2Mac 6,1; 7,2.37; obra de Dios en la historia: Sab 10-19) y de fervorosa expectación del futuro. Por este camino se proyecta en el futuro último la lucha extrema de Dios en favor del pueblo, como ya se ha advertido (Sab 5,13-23; pero ya Ez 38-39, y en particular Dan 10-12, donde la guerra entre los seléucidas y los Lágidas se lee de forma cifrada como preanuncio de la guerra final; recuérdese también la literatura no canónica, de manera especial Qumrán y la *Regla de la guerra*).

La guerra escatológica, precisamente porque trasciende los límites de la experiencia directa, se describirá a menudo de una forma fantástica, recurriendo a la escenografía de las antiguas teofanías. Pero más allá de los elementos figurativos, el mensaje transmitido por los textos está muy claro. Es la certeza de fe en la justicia del Dios salvador, al que corresponde la última palabra.

V. LA GUERRA EN EL NT. La palabra definitiva última y concreta de Salvación, en la lógica de la revelación bíblica, no puede ser más que ↗ Jesucristo y su ↗ Iglesia, en los cuales y por los cuales se inaugura el "fin de los tiempos" (1Cor 10,11; cf Heb 1,2). En torno a la persona y a la obra de Cristo se desarrolla y encuentra también su solución el tema de la guerra. La perspectiva dominante del NT es la religioso-espiritual, con una intensa acentuación escatológica, que no tiene por otra parte nada de unilateralidad. Pero tampoco está ausente el hecho militar, tratado en el plano simplemente humano.

1. LA GUERRA COMO ACONTE-

CIMIENTO HUMANO. El NT, especialmente en los evangelios y en los Hechos, toca de diversas formas la presencia de la guerra, tratándola siempre como un hecho connatural a la condición humana concreta; y se sirve de ella con frecuencia como un término de comparación particularmente expresivo y comprensible. No discute nunca ni la necesidad de los ejércitos ni la conducta de los militares en el cumplimiento de sus funciones (cf Lc 3,14); incluso llega a registrar con absoluta indiferencia la presencia de los soldados de servicio junto a la cruz del Señor (Mt 22,27) y después de su muerte (Jn 19,33-34), o en función de carceleros de los discípulos (He 5,26; etc.). En la base de esta postura se encuentra con toda probabilidad un sentido bastante vivo de la necesidad de un orden estable en las relaciones humanas, garantizado por una autoridad capaz de imponerse eficazmente. Cabe pensar que es quizá este sentimiento el que inspira el pasaje tan discutido de Rom 13,1-7 sobre la función de las autoridades públicas y sobre la necesidad de estar sometidos a ellas.

Por otra parte, no faltan figuras singulares de soldados, especialmente oficiales, cuya rectitud y piedad se alaba públicamente: el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-10), el que confiesa por primera vez la divinidad de Jesús en el momento de su muerte (Mt 27,54), Cornelio y sus piadosos subalternos (He 10), Julio, "humano" con Pablo prisionero (He 27). Por eso sería inútil buscar en el NT el fundamento de una posición antimilitarista sin más. La solución de la antinomia entre el "evangelio de paz" (Ef 6,15; cf Lc 2,14; He 10,39; Ef 2,17) y la existencia histórica de la guerra se encuentra en un plano distinto. Efectivamente, está claro que para el NT las guerras entre los pueblos son un mal en sí mismas; por eso precisamente las cataloga al lado de otros desastres (terremotos, pestilencias, carestías: Lc 21,10-11), como signo del "comienzo de los dolores" (Mc 3,18) que preceden al "final" y que son ellos mismos síntomas del mal verdadero que mina desde dentro a la humanidad.

2. LA GUERRA DEFINITIVA EN SENTIDO RELIGIOSO. *En el choque* frontal con este mal consiste precisamente la obra de Cristo, que continúa la Iglesia a través de los siglos. Connaturalmente, presentará las connotaciones de la guerra definitiva, destinada a destruir el reino del "príncipe de este mundo" (Jn 12,31; 14,30; 16,11) y a establecer el "reino de Dios", y por tanto la verdadera paz. El antiguo tema de la vida humana como "servicio militar" se vincula de este modo con el tema universal de la lucha final entre el bien y el mal, combatida por Dios a través de Cristo y desarrollada así dentro de la humanidad en favor de la humanidad y contra Satanás. Por consiguiente, en el NT tanto la vida terrena de Cristo como la vida de la Iglesia en el tiempo y la existencia de cada uno de los fieles se describen a la luz de la guerra definitiva o escatológica, aunque si bien no necesariamente, los textos acudan a los elementos descriptivos propios del género literario apocalíptico. El mismo libro del Apocalipsis, por otra parte, no hace más que proponer el tiempo de la Iglesia, es decir, la situación de la Iglesia en el tiempo, como la instauración del reino de Dios entre los hombres por obra del cordero inmolado, Cristo.

a) *Cristo vencido y vencedor.* La vida terrena de Jesús lleva a su cumplimiento la esencia misma de esta guerra, con la que él se enfrenta en todo su trágico significado, asumiendo enteramente su peso. No se trata de conquistar un reino humano (Jn 18,33-38), y Jesús no recurre a ningún

método o medio humano de combate. La batalla se desarrolla a lo largo de una directriz inesperada, como un asalto unilateral de las fuerzas del mal (He 4,25-26; cf Sal 2,1-2) en contra del hombre Jesús, que, por su parte, no opone a ella ninguna resistencia y se deja avasallar humanamente por medio de una libre decisión (cf Jn 10,18; Heb 5,8). Pero por este camino él mismo es el primero en realizar una palabra suya: no preocuparse de los que pueden matar el cuerpo, pero luego no pueden hacer ya nada más (cf Lc 12,4-5). Y paradójicamente, al aceptar la muerte, agota e inutiliza toda la fuerza destructora de la muerte en su misma raíz ontológica: el pecado como rebelión de la criatura humana contra la voluntad divina. En el Cristo muerto en la cruz se consuma la conformidad más perfecta de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios, y de este modo en su resurrección vuelve a abrirse la fuente de la vida del hombre en Dios, que se había cerrado voluntariamente en el Edén. Las fuerzas del mal quedan sometidas a Cristo y prisioneras de su triunfo (Col 2,15); el universo queda bajo sus pies, y él lo pone a los pies de Dios (cf 1Cor 15,23-28). Justamente en el Apocalipsis el Cristo cordero inmolado es proclamado soberano de la humanidad y de la historia, digno de compartir el reino con Dios Padre por toda la eternidad (Ap 5,9-10.12).

b) *La vida cristiana como combate.* La paz mesiánica, realmente inaugurada por la persona y por la obra de Cristo (Lc 2,14; Jn 14,27; 16,33; cf Ef 2,14), no anula en la existencia temporal de la Iglesia y de cada uno de los fieles esa dialéctica de guerra que ya había identificado el AT en la vida del hombre. Y lo demuestra incluso solamente el uso de la terminología militar, atestiguado de varias maneras en los escritos del NT. La asociación de la Iglesia y del cristiano con Cristo prolonga en relación con ellos aquella misma violencia y odio que se opuso al mismo Cristo (Jn 15,1-21). En este sentido Pablo sobre todo recurre a menudo a un vocabulario propiamente militar (2Cor 10,4; 1Tim 1,18; Flp 2,25), mencionando incluso las "armas" correspondientes (1Tes 5,8). En particular, Ef 6,10-17 se extiende en el anuncio de una "lucha cuerpo a cuerpo" *(palē)* en contra del diablo y de sus secuaces, que hay que sostener con la fuerza de la "armadura de Dios", de la que se mencionan los diversos elementos, en la vigilancia y en la oración incansables. Son las "armas de la justicia" (2Cor 6,7), "no carnales" (2Cor 10,4), las "armas de la luz" (Rom 13,12) que aseguran a la Iglesia y al cristiano la victoria a través de la paradoja que se realizó en Cristo; por eso, el triunfo pasajero del mal y del mundo (Ap 11,7-10) da finalmente paso a la resurrección y a la vida (Ap 11,11.12.15-18). Es la victoria que culmina en el "testimonio" o "martirio" (Ap 12, 10.12; 14,1-5).

Junto a la perspectiva de combate y de guerra se sitúa, como para subrayar y profundizar este tema, la de la competición deportiva o *agôn*, que aplicó Lucas a Cristo *(agōnía:* Lc 22,44) y que Pablo utiliza con simpatía (1Cor 9,24-27; 1Tim 6,12; 2Tim 4,7-8; cf Heb 12,1). En resumen, el combate no se dirige solamente hacia fuera, en contra de un asalto del enemigo exterior, sino que se dirige también a la superación de los límites y resistencias íntimas de cada persona humana, y busca una victoria que es también la superación de uno mismo en la tensión hacia la completa realización de la voluntad del Padre. Esto pone en acción una "virtus" que va bastante más allá del simple valor militar, y que no tiene su origen en la persona de los individuos, sino que

es "fuerza de lo alto" (cf Lc 24,49), con la que el cristiano realmente "lo puede todo", pero en aquel "que le conforta" (cf Flp 4,13).

c) *El combate final.* Mirando bien las cosas, el NT, aunque habla del "fin de los siglos" (1Cor 10,11; 1Pe 4,7; etc.), no lo separa nunca del tiempo de la Iglesia, que en realidad es ya la "última hora" (1Jn 2,18), en la que la lucha final, inaugurada por Cristo y resuelta por lo que a él se refiere, sigue vigente. Es ésta la razón por la cual el NT, a pesar de que no ignora la perspectiva escatológica (discurso de Mt 24-25 y par; anuncio de la parusía: 1Tes 4,13-18; 2Tes 2,1-12; etc.), no presenta nada que pueda realmente compararse con la conflagración final, que era por el contrario tan familiar a la literatura ↗ apocalíptica antigua. Lo que acecha a la humanidad no es una "guerra final" que vea alineados dos ejércitos contrarios para el choque decisivo. Por el contrario, la guerra está presente en estado endémico en todo nuestro tiempo, que es el tiempo final. Lo que nos acecha es más bien un "juicio", del que las guerras históricas y sus rumores son un previo anuncio (Mt 24,6); pero que tiene como protagonista solamente a Cristo, de cuya boca sale la "espada" de la decisión (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15). Él es el único guerrero que "juzga y lucha con justicia" (Ap 19,11), aun cuando en el campo contrario se hayan reunido muchos para el último asalto (Ap 20,7ss). Efectivamente, no existe comparación posible entre la compenetración de Cristo con todos los suyos (recuérdese el "permanecer en" en Jn) —por lo que en cada uno de ellos es él el que combate y vence— y las fuerzas que Satanás intenta reunir, pero que en realidad están divididas entre sí (cf la suerte de la "meretriz" en Ap 17), dominadas como están por el odio y por la desunión.

De este modo en el NT el "misterio del fin" (cf Mt 24,36), más que quedar revelado, sigue estando escondido, aunque se haya manifestado ya su éxito. Para la Iglesia en el tiempo y para cada uno de los cristianos que "milita" en la "buena milicia" (cf 1Tim 1,18) sosteniendo el "buen combate" de forma legítima, existe la seguridad de obtener la "corona" de la victoria, "que el último día me dará el Señor, justo juez; y no sólo a mí, sino también a todos los que esperan con amor su venida" (2Tim 4,6-8). No hay nada de "apocalíptico" en el sentido corriente de la palabra en todo el NT; el mismo libro del ↗ Apocalipsis, con su anuncio de la llegada de la Jerusalén celestial entre los hombres y con el anuncio previo de la venida final de Cristo, sigue estando al final encerrado en una expectativa, y termina con la invocación del Espíritu y de la esposa para que se acelere la venida efectiva del esposo. Así se proyecta un rayo de paz sobre la suerte de la humanidad en Cristo, en el único en que se resuelve de verdad toda guerra.

BIBL.: Barrois A.G., *Manuel d'archéologie biblique* II, Picard, París 1953, 87-117; Bauernfeind O., *máchomai (combattere)*, en *GLNT* VI, 1427-1432; *pólemos (guerra)*, en *GLNT* X, 1235-1272; *strateúomai (militare, guerreggiare)*, en *GLNT* XII, 1301-1344; Cazelles H.-Grelot P., *Guerra*, en Léon-Dufour X, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 369-373; Craigie P.C., *The Problem of War in the OT*, Eerdmans, Grand Rapids 1972; Foerster W., *echthrós (nemico)*, en *GLNT* III, 1305-1318; Gancho G., *Guerra*, en *Enciclopedia de la Biblia* III, Garriga, Barcelona 1964, 975-984; Kruse H., *Ethos victoriae in VT*, en "VT" 30 (1952) 3-13.65-80. 143-153; Michl O., *miséō (odiare)*, en *GLNT* VII, 321-352; Michoud H., von Allmen J.J., *Guerra*, en *Vocabulario Bíblico*, Marova, Madrid 1968, 131-135; Oepke A., *hóplon (arma)*, en *GLNT* VIII, 819-884; Stauffer E., *agōn (combattimento)*, en *GLNT* I, 361-378; Vaux R. de, *Instituciones del A.T.*, Herder, Barcelona 1964, 333-357; Woude A.S. Vander, *Ṣābā'-ejército*, en *DTMAT* II, 627-639.

N.M. Loss

H

HABACUC

SUMARIO: I. *La persona.* II. *El tiempo.* III. *El escrito:* 1. El mensaje; 2. Aspectos propios.

I. LA PERSONA. Habacuc (en hebreo, *Ḥabaqqûq;* en la versión griega, *Ambakoúm,* que es el nombre de una hortensia) es uno de los doce profetas menores del que no sabemos nada seguro, fuera de lo que se puede deducir de la lectura de su escrito. En el relato deuterocanónico y legendario que encontramos en Dan 14,32-38 (cuando, en Palestina, él se disponía a llevar la comida a los segadores, un ángel del Señor lo tomó por los pelos y lo llevó a Babilonia; introducido en la fosa de los leones, le dio al profeta Daniel la comida que había preparado y luego fue devuelto por el ángel a "su sitio") se nota ciertamente la huella de una antigua tradición a la que se vincula la versión griega de los LXX. Algún autor moderno (S. Mowinckel) ha creído que esta tradición da pie para pensar que el profeta era de estirpe levítica, perteneciente por tanto a los llamados "profetas cultuales", observación ésta que corresponde bastante bien al contenido.

II. EL TIEMPO. Para determinar el tiempo de composición es decisivo identificar al "enemigo" de Hab. Algunos autores ven en este "enemigo" a un personaje del propio reino de Judá, entre los años 609-598, que en el año 602, al rebelarse contra Nabucodonosor, originó la invasión del país; otros identifican al "enemigo" con los griegos y fechan el libro en la época de Alejandro Magno; otros, por el contrario, ven en este "enemigo" a los asirios; otros, a los neobabilonios. En definitiva, la fecha más probable de redacción del libro es anterior al año 612, ya que supone la existencia del imperio asirio, cuya capital, Nínive, cayó precisamente aquel año. Por otra parte, no se puede negar que los neobabilonios (el "enemigo" que el profeta designa como "los caldeos") estaban ya en el horizonte, puesto que se había iniciado ya la rebelión de Nabopolasar (625-605), el fundador de la dinastía neobabilónica. Entre ambas fechas (625-612) podemos situar entonces la actividad profética de Habacuc, actividad que correspondería aproximadamente a la de ↗ Nahún.

Se puede recordar que entre los manuscritos hebreos de la región de Qumrán se encuentra un comentario a Habacuc de grandísimo interés tanto para la historia de la comunidad esenia como sobre todo por la documentación que nos ofrece sobre la metodología de la lectura que se hacía de él en el siglo II-I a.C. Así, por ejemplo, la lectura actualizante que de él hacían los "monjes" de Qumrán los llevaba a identificar al "enemigo" con los "Kittim", es decir, con los seléucidas o con los romanos.

III. EL ESCRITO. Por la armoniosa belleza de algunos pasajes, por la nobleza y la originalidad de las imágenes y por la sinceridad del acento, este librito es uno de los más atractivos de la Biblia. El autor ha conseguido expresar la angustia trágica de una nación injustamente oprimida por tiranos orgullosos, que sabe encontrar la paz en la certeza de que, al final, el bien se impondrá sobre el mal, y sabe ver, gracias a su fe en la justicia divina, la victoria del justo oprimido por el impío. Pero esta breve profecía (tres capítulos) constituye además uno de los textos más enigmáticos desde el punto de vista cronológico. A ello se debe la disparidad de sentencias que antes comentábamos.

1. EL MENSAJE. El mensaje de Habacuc consiste en una colección de lamentaciones, de oráculos, de amenazas, más una plegaria bellísima; todo ello compuesto probablemente en una atmósfera litúrgica, es decir, relacionada con el templo y con las asambleas populares, de manera que los tres capítulos representan otros tantos coloquios del profeta con su Dios. Al principio el profeta se lamenta de que el justo sea oprimido y de que la ley se vea desautorizada (1,1-4). Yhwh responde que suscitará a los caldeos para castigar al enemigo, y el profeta da una admirable descripción de su fuerza y de su ímpetu (1,5-11). Luego el autor se queja ante Dios por el comportamiento de los tiranos, esperando de él una respuesta (1,12-2,1). Yhwh responde que el hombre que no tenga un ánimo recto perecerá, mientras que el justo vivirá por su fe (2,2-5). En una serie de cinco "¡ay!" el profeta asegura que las naciones antes oprimidas por el tirano pueden levantar la cabeza, seguras de que éste se verá pronto aplastado y destruido (2,6-20). La oración de 3,1-19 es un salmo que celebra la epifanía de Yhwh, el cual se dispone a aplastar al enemigo, y termina con la confesión de la serena esperanza del poeta-profeta en la intervención divina. Más de cuanto normalmente nos es dado en otros profetas, aquí es posible constatar el proceso interior de la experiencia profética (cf también Is 21,1-10), es decir, la manera con que Habacuc se preparaba a recibir la visión (2,1-2) y la lucha física e interior que de allí se derivaba (3,16). Si Habacuc fue verdaderamente un profeta al servicio del culto, se comprenderían mejor ciertas características suyas y también el hecho de que ya en el título se le designe como "profeta", cosa que fuera de aquí ocurre solamente en los libros de Ageo y de Zacarías. A diferencia de otros, pero de acuerdo con Nahún, Habacuc no hace reproches a su pueblo, sino sólo a los demás.

2. ASPECTOS PROPIOS. Otras observaciones sobre este escrito. En 2,1 el profeta afirma que quiere velar con el oído bien atento a la respuesta divina, como un soldado de guardia que vela desde la torre de la ciudad, revelando así su carácter de intermediario entre Dios y el pueblo.

En 2,4 se lee uno de los textos que más discusiones ha suscitado entre los teólogos, ya que ha sido muy explotado por el NT a propósito de la doctrina de la justificación por medio de la fe (Rom 1,17; Gál 3,11; Heb 10,38) [↗ Justicia; ↗ Pablo III]. El sentido fundamental en el profeta Habacuc es el siguiente: la fidelidad a la palabra y a la voluntad de Dios caracteriza al justo y le garantiza aquí abajo la seguridad y la vida; el impío no tiene esta fidelidad, y por eso va camino de la ruina. El texto tiene un sentido general; pero en el contexto se refiere a los caldeos, que no tienen "fe" y por eso habrán de perecer, y a la tribu de Judá, que tiene "fe" y en virtud de esa fe podrá vivir.

En las dos últimas líneas de 3,2 —que en el texto hebreo suenan: "¡Hazla revivir (tu obra) en nuestro tiempo, en nuestro tiempo dala a conocer y en la ira acuérdate de compadecerte!"—, la versión griega sigue una lectura especial que ha dado origen a la representación del belén. En efecto, en el texto griego se lee: "Te manifestarás en medio de dos animales; cuando estén próximos los años, serás conocido; cuando llegue el tiempo, te manifestarás". Con este texto se relaciona Is 1,3: "Conoce el buey a su señor y el asno el pesebre de su amo". No se comprende cómo se insinuó la tonalidad mesiánica en la versión griega; la versión de la Vulgata no sigue el texto griego, sino el hebreo.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1091-1108; BERNINI G., *Osea, Michea, Nahum, Abacuc,* Ed. Paoline, Roma 1983[3]; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes,* París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* Göttingen 1964[5]; MORALDI L., *I manoscritti di Qumrân,* Utet, Turín 1973, 553-569 (sobre el manuscrito esenio); RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia,* Marietti, Turín 1969.

L. Moraldi

HEBREOS (Carta a los)

I. ORIGEN PAULINO Y CANONICIDAD. Antes del concilio Vaticano II la liturgia latina presentaba las lecturas sacadas de la carta a los Hebreos con el título "De la epístola del apóstol san Pablo a los Hebreos". Después del concilio, la liturgia ha renunciado a llamar a este escrito "epístola de san Pablo", y dice simplemente "carta a los Hebreos". Este cambio manifiesta muy bien que la carta a los Hebreos ocupa un lugar particular en el NT. Presenta de una forma original una doctrina sumamente profunda sobre el sacerdocio de Cristo.

1. TRADICIONES ANTIGUAS. La carta a los Hebreos no se presenta como las cartas paulinas, que comienzan todas ellas con el nombre del apóstol. En ella no aparece el nombre de Pablo ni al principio ni después. Sin embargo, fue puesta en la serie de las cartas paulinas desde la antigüedad. El testimonio más antiguo del texto, el papiro Chester Beatty P^{46}, fechado alrededor del año 200, contiene Heb entre Rom y 1Cor. Muchos manuscritos ponen a Heb después de 2Tes y antes de las cartas pastorales. En los manuscritos bizantinos Heb viene detrás de las cartas pastorales, al final de toda la serie de cartas paulinas. Esta posición ha pasado a ser la tradicional.

Se discute sobre el origen de Heb. En Oriente fue recibida como paulina desde los primeros tiempos. Pero el hecho de ser Heb muy diferente de las cartas paulinas suscitaba diversos intentos de explicación. Clemente Alejandrino opinaba que el texto griego no era del mismo Pablo, sino de Lucas, que habría traducido a su estilo una carta escrita por Pablo en hebreo (en Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 14,2). Orígenes proponía una distinción entre forma y contenido. La forma evidentemente no era paulina; pero la doctrina era digna del apóstol. "¿Quién escribió la carta? El verdadero autor sólo Dios lo sabe; en

cuanto a nosotros, nos han llegado algunas declaraciones: unos señalan como redactor a Clemente Romano, otros a Lucas" (en Eusebio, *o.c.,* VI, 25,11-13). En general, los padres orientales prescindieron de estas distinciones y se atuvieron a la afirmación tradicional del origen paulino.

En Occidente, por el contrario, la perplejidad duró más tiempo. Incluso creció por obra de algunas controversias. Los rigoristas y los arrianos sacaban argumentos de algunos pasajes de Heb, lo cual provocaba la desconfianza frente a este escrito. Tertuliano se lo atribuye a Bernabé; Eusebio refiere que la Iglesia de Roma no creía en su autenticidad paulina *(o.c.,* III, 3,5). Sin embargo, a finales del siglo IV, la solidez de la tradición oriental se impuso al conjunto de la Iglesia.

2. CANONICIDAD. Pero se estableció una distinción, en particular por obra de san Jerónimo. Para él el punto importante no era la cuestión del autor, sino la de la pertenencia de Heb a las escrituras inspiradas. Seguía albergando dudas sobre el autor; pero sobre la canonicidad se pronunciaba sin vacilaciones en sentido positivo *(Ep. 129 ad Dardanum: PL* 22,1103). Lo mismo hizo san Agustín, debido a "la autoridad de las Iglesias orientales" *(De peccatorum meritis* I, 27,50: *PL* 44,137).

De hecho, la canonicidad de Heb había sido reconocida en Oriente por el concilio de Laodicea (360) y afirmada por san Atanasio en su carta festiva del 367. En Occidente, el sínodo romano del 382, al parecer, siguió el mismo camino *(DS* 180). Los concilios africanos (Hipona 393, Cartago 397 y 419) fueron explícitos en este sentido: Heb forma parte de las Sagradas Escrituras *(DS* 186). Este punto ya no volvió a ponerse en discusión. Los concilios de Florencia (1442) y de Trento (sesión IV, 1546) proclamaron de nuevo la canonicidad de Heb *(DS* 1335 y 1503).

3. DISCUSIONES. La afirmación de la canonicidad favoreció la opinión que sostenía la autenticidad paulina, teniendo en cuenta sobre todo que en el canon de las Escrituras Heb quedaba asociada a las cartas paulinas. El concilio de Trento, sin embargo, se negó a pronunciarse sobre la cuestión de la autenticidad. A comienzos del siglo XX la Comisión bíblica prohibió a los católicos negar el origen paulino, aunque admitió que podía hablarse de redacción no paulina *(DS* 3591-3593).

Actualmente no suele defenderse la autenticidad paulina. Hay demasiadas constataciones en contra suya. Como ya observaba Orígenes, el estilo de Heb difiere mucho del de Pablo. No tiene nada de su espontaneidad fogosa ni de su irregularidad. Es un estilo cuidado, equilibrado, literario. La composición demuestra un arte refinado. Por otra parte, el autor no habla de sí mismo ni manifiesta ninguna pretensión de autoridad apostólica (2,3). Utiliza diversos apelativos para hablar de Jesús, introduce de modo distinto las citas del AT y sobre todo centra su doctrina cristológica en un tema que había orillado Pablo, el del sacerdocio. Por estos y otros indicios resulta imposible atribuir directamente a Pablo el texto de Heb.

Sin embargo, no carece de cierta probabilidad un origen paulino en sentido amplio. La afirmación hecha por la tradición oriental se ve corroborada por varias observaciones. Efectivamente, Heb guarda estrecha relación con dos temas característicos de Pablo: la crítica de la ley mosaica y la obediencia redentora de Cristo. La cristología de Heb recuerda la de las cartas de la cautividad: el Hijo imagen de Dios, exaltado por encima de los ángeles, que recibe un

nombre superior a ellos. También la presentación de la muerte de Cristo como un sacrificio no está privada de contactos con textos de Pablo (1Cor 5,7; Rom 3,25; Ef 5,2). Finalmente, las últimas frases de la carta, cuyo estilo es distinto de lo anterior, podría proceder del mismo Pablo, que de esta forma habría aprobado y recomendado la obra de alguno de sus compañeros. Esta hipótesis, propuesta ya por G. Estius en el siglo XVI, ha sido recogida en nuestros días (Gaechter, Héring).

4. AUTOR. Dicho esto, siguen siendo actuales las palabras de Orígenes: "¿Quién ha escrito la epístola? El verdadero autor sólo Dios lo sabe". Los nombres citados por Orígenes, los de Clemente Romano y de Lucas, no encuentran hoy muchos defensores, ya que la confrontación entre Heb y las obras de Lucas y de Clemente no sugiere una identidad de autor. Por el contrario, se acepta con mayor facilidad a Bernabé, presentado por Tertuliano como autor de Heb; pero sin ninguna posibilidad de control, ya que no poseemos ningún otro escrito de Bernabé. Se han propuesto otros muchos candidatos (Felipe, "uno de los siete"; Silvano, Priscila, Aristión, etc.). El más plausible parece que es Apolo, cuya competencia bíblica y cuya capacidad oratoria son elogiadas por Lucas (He 18,24-28). Este compañero de Pablo (1Cor 3,4-9; 16,12; Tit 3,13) podría ser el autor de Heb. Sin embargo, la ausencia de todo testimonio en la antigüedad en este sentido no nos permite salir de dudas.

II. CIRCUNSTANCIAS DE LA REDACCIÓN. No tenemos ninguna información segura sobre las circunstancias de la redacción. Hemos de deducirlas del propio texto, que sigue siendo muy vago en este sentido.

1. DESTINATARIOS. El título tradicional afirma que la carta fue enviada "a los hebreos". Este título es antiquísimo; lo encontramos ya en el P^{46} y en los testimonios más antiguos (Panteno y Clemente Alejandrino, Tertuliano). Pero no pertenece al texto de la carta, que no utiliza nunca este apelativo. El autor se dirige claramente a unos cristianos, invitándoles a mantener su profesión de fe (3,6.14; 4,14; 10,22; 13,7). Muchos exegetas opinan que se trata de judeo-cristianos, e incluso de sacerdotes judíos que se habían hecho cristianos (cf He 6,7). Sentirían la tentación de volver al judaísmo. Pero otros combaten esta opinión y afirman que los destinatarios eran pagano-cristianos. El texto no obliga en ningún sentido. El autor no habla ni de judíos ni de paganos, sino que toma una perspectiva específicamente cristiana, es decir, arraigada en el AT (2,16; 4,9), pero abierta a "todos" (2,9), sin distinción de origen.

Se vislumbra la situación de los destinatarios por las exhortaciones que se les dirigen. No han conocido directamente al Señor (2,3), lo cual hace poco probable un origen palestino. No son neófitos, sino cristianos desde hace tiempo (5,12). Después de su conversión han soportado con generosidad toda clase de vejámenes (10,32-34). Ahora han de enfrentarse de nuevo con las tribulaciones y podrían ceder al desánimo (12,3.12). En efecto, su nivel espiritual no parece satisfactorio (5,11-12; 10,25), y algunas desviaciones doctrinales, de tipo judaizante, amenazan la fe de la comunidad (13,9-10; 12,16). El autor evoca el peligro de la apostasía, camino de perdición irremediable (6,4-6; 10,26-31). Pero precisa que la comunidad no ha llegado a ese punto, sino que merece todas las alabanzas por su generosidad pasada y presente (6,10). A pesar de todo, no es posible señalar con precisión a una comuni-

dad, ya que estos datos se pueden aplicar a muchas comunidades de la segunda mitad del siglo I.

2. LUGAR. El texto nos ofrece tan sólo una indicación geográfica: "Los de Italia os saludan" (13,24). Pero no está claro si estas personas se encontraban en su país y enviaban sus saludos a otra parte, como las Iglesias de Asia que mandaban saludos a Corinto (1Cor 16,19), o si bien se encontraban en alguna otra región y enviaban saludos a Italia. Las anotaciones añadidas al texto en algunos manuscritos no son unánimes: muchas se inclinan por la primera solución y dicen: "Se escribió desde Italia", o bien "desde Roma". Pero no falta quien adopta la otra solución, y afirma: "Se escribió desde Atenas". Los comentaristas modernos manifiestan la misma diversidad de pareceres. Algunos proponen Roma u otra ciudad de Italia como lugar de destino, y otros como lugar de origen. A los destinatarios se los sitúa en Jerusalén o en Cesarea, en Antioquía o en Galacia, en Éfeso, en Corinto... El hecho de que los destinatarios conocieran a Timoteo (13,23) lleva a preferir una comunidad fundada por Pablo.

3. FECHA. La fecha de redacción no puede determinarse fácilmente. Las opiniones oscilan entre una fecha anterior al año 55 (Synge, Montefiore) y una posterior al 110 (Dulière). Puesto que la carta de Clemente Romano utiliza el texto de Heb, muchos aceptan la fecha de esta carta (por el 95) como *terminus ad quem* para la fecha de Heb. Un punto más discutido es si Heb es anterior a la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Es verdad que el autor emplea el presente para describir la liturgia judía (9,6-10; 10,1.11); pero se trata de un presente jurídico, atemporal, que no permite establecer una cronología. Sin embargo, un pasaje como 10,1-3, que presenta como hipótesis irreal el cese de los sacrificios, difícilmente podría haber sido escrito después de la destrucción del templo. Por eso hay que considerar probable una fecha anterior al año 70 (Riggenbach, Spicq y otros autores).

4. TRASFONDO CULTURAL. Puesto que existen varios contactos entre Heb y los manuscritos de Qumrán (p.ej., el tema de la nueva alianza y la espera de un sacerdote de los últimos tiempos), algunos han presentado la hipótesis de un estrecho parentesco entre ambos. Pero un examen atento ha demostrado la falta de fundamento de esta hipótesis. Basta una común dependencia de la tradición bíblica y judía para explicar estos contactos, que por otra parte van siempre acompañados de notables divergencias.

En conjunto, Heb está en estrecha conexión con el judaísmo helenista. Sus procedimientos de composición se parecen a los del libro de la Sabiduría. Su vocabulario está bastante cerca del de Filón. En varios pasajes se observa una cierta fusión de perspectivas griegas con las perspectivas bíblicas: doble definición de la fe (11,1), doble oposición en la tipología, una más metafísica y otra más escatológica. Pero la mentalidad bíblica sigue predominando. El autor no practica la trasposición de los textos bíblicos al plano de la vida moral individual, como hace Filón; por el contrario, mantiene un sentido muy real de la historia de la salvación y de la escatología.

Las relaciones entre Heb y el gnosticismo, afirmadas por Käsemann, no se han demostrado con una sufiente atención a la cronología de los textos. Todo lo más podría discutirse sobre las relaciones eventuales entre Heb y ciertos elementos pregnósticos. Hay una cosa clara: el texto de Heb refleja un ambiente cultural muy rico, abierto a múltiples influencias,

pero dominadas todas ellas por la tradición bíblica y por la fe en Cristo.

III. CUESTIONES LITERARIAS. Desde su primera frase, magnífica por su fuerza y equilibrio, Heb se presenta como una obra maestra literaria. El texto nos ha llegado a través de numerosos manuscritos de forma muy satisfactoria. Hay pocas variantes que merezcan la atención (2,9; 9,11; 10,1; 11,11.37).

1. GÉNERO LITERARIO. El apelativo tradicional de "epístola" no está realmente justificado. En efecto, Heb no comienza como una carta, sino como un sermón. La primera frase constituye un espléndido exordio (1,1-4). En cambio, el final responde muy bien al género literario epistolar: breve exhortación, noticias personales, saludos, últimos deseos (13,22-25). Por tanto, se plantea un problema: ¿a qué género pertenecen los capítulos intermedios?, ¿al género oratorio o al género epistolar? Un análisis detenido lleva a responder que Heb 1,1-13,21 pertenece al género del discurso, y no al de la carta. Los elementos propiamente epistolares están totalmente ausentes. El autor no dice nunca que escriba, ni se expresa como si estuviera separado de la gente a la que se dirige. Por eso son cada vez más los exegetas que consideran Heb como un sermón, al que se le añadió luego una brevísima carta de acompañamiento para mandarlo por escrito a alguna comunidad distante. El final epistolar confirma esta impresión, ya que designa el discurso anterior como unas "palabras de exhortación" (13,22), es decir, como un sermón (cf He 13,15).

En su predicación el autor va utilizando alternativamente el tono de la exposición doctrinal y el de la exhortación pastoral. Apenas ha explicado un punto doctrinal invita a los oyentes a sacar las consecuencias para su vida cristiana (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-13,18). Esta mezcla de géneros ha provocado una hipótesis: Heb habría nacido de la fusión de dos obras distintas: una apologética, dirigida a rebatir las posiciones judías, y otra exhortativa, destinada a los cristianos. Esta conjetura carece de fundamento, ya que las relaciones entre las partes exhortativas y las partes doctrinales son muy estrechas.

Se discute sobre la importancia que hay que atribuir a estos dos géneros. Varios exegetas opinan que la parénesis es la que ofrece la clave de la obra y que la doctrina se subordina a ella (Schierse, Michel, Nauck). Otros dan la preponderancia a la exposición doctrinal. En realidad, las relaciones son recíprocas. No obstante, hay que advertir que la parénesis cristiana se subordina a la exposición, ya que insiste ante todo en la necesidad de acoger el mensaje de la fe (2,1; 3,12; 4,14; etc.).

2. ESTRUCTURA LITERARIA. Ya santo Tomás de Aquino, seguido a continuación por muchos comentaristas, propuso una división fácil en dos partes, la primera doctrinal (1,1-10,18) y la segunda exhortativa (10,19-13,21). Pero esto no corresponde a datos reales, ya que las exhortaciones están presentes desde los primeros capítulos (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20). Es bastante común otra división en tres partes, aceptada por los exegetas alemanes; distingue tres temas sucesivos: 1) la palabra de Dios (1,1-4,13); 2) el sacerdocio de Cristo (4,14-10,18); 3) el camino de los creyentes (10,19-13,21). Esta división presenta el inconveniente de no respetar debidamente la distribución efectiva de los temas y de prescindir de indicaciones literarias importantes.

En efecto, el autor utiliza constantemente ciertos procedimientos de

composición que permiten distinguir la estructura literaria de su discurso. Los más importantes son el anuncio del tema que se va a desarrollar (1,4; 2,17; 5,9-10; 10,36-39; 12,13) y las inclusiones, repeticiones verbales que marcan el comienzo y el fin de una unidad literaria pequeña o grande. La investigación metódica de los diversos indicios permite descubrir entre el exordio (1,1-4) y la conclusión (13,20-21) del discurso una división en cinco partes:

I. 1,5-2,18
Cristología general.

II. 3,1-5,10
Cristología sacerdotal: aspectos fundamentales:
a) 3,1-6: Cristo sacerdote signo de fe;
3,7-4,14: Exhortación contra la falta de fe.
b) 4,15-5,10: Cristo sacerdote misericordioso.

III. 5,11-10,39
Sacerdocio de Cristo, aspectos específicos:
5,11-6,20: Exhortación previa;
a) 7,1-28: Otro orden sacerdotal;
b) 8,1-9,28: Otro acto sacerdotal;
c) 10,1-18: Otra eficacia sacerdotal;
10,19-39: Exhortación final.

IV. 11,1-12,13
Adhesión a Cristo, fe perseverante:
a) 11,1-40: Ejemplos antiguos de fe;
b) 12,1-13: Exhortación a la perseverancia.

V. 12,14-13,18
Exhortación a la caridad y santidad:
13,20-21: Saludos finales.

Esta estructura presenta una armoniosa simetría concéntrica, que tiene su centro en la sección *b)* de la parte III.

IV. NUEVA SÍNTESIS CRISTIANA. En este amplio discurso el autor presenta una nueva síntesis de doctrina y de vida cristiana, centrada toda ella en la mediación sacerdotal de Cristo.

1. PUNTO DE PARTIDA TRADICIONAL. Las últimas palabras del exordio (1,4) anuncian una exposición sobre el "nombre" que el Hijo "ha recibido en herencia", un nombre que aventaja al de los ángeles. Con estas expresiones tradicionales (He 4,12; Ef 1,21; 1Pe 3,22) el autor introduce una primera parte (1,5-2,18), en la que recordará la cristología tradicional, expresándola con textos del AT utilizados en la catequesis primitiva: Cristo ha sido glorificado como Hijo de Dios (1,5-14), después de haber sufrido la pasión en su condición humana (2,5-18). Este resumen doctrinal prepara muy bien el tema del sacerdocio, ya que deja ver los dos lados de una mediación entre Dios y los hombres. Así pues, la conclusión de la primera parte puede aplicar a Cristo el título nuevo de "sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios" (2,17). Del mesianismo davídico hemos pasado a la cristología sacerdotal, que constituye el mensaje propio de Heb.

2. CRISTOLOGÍA SACERDOTAL. En la segunda parte (3,1-5,10), el autor demuestra que Cristo posee a la perfección las dos cualidades fundamentales del sacerdocio, a saber: las que lo convierten en mediador. La primera cualidad se refiere a sus relaciones con Dios; la segunda, a sus relaciones con los hombres. Por sus relaciones con Dios, Cristo es "digno de fe" (2,17; 3,2). Así es como hay que traducir el adjetivo griego *pistós,* como en Núm 12,7, citado

aquí por el autor, y en otros muchos textos. Lo mismo que Moisés fue declarado "digno de fe" por Dios mismo (Núm 12,1-8), así también Cristo es presentado por Dios como "digno de fe" en cuanto que es el Hijo glorificado. Así pues, todos tienen que escucharle. Una larga exhortación insiste en esta consecuencia (3,7-4,14). El otro calificativo, "misericordioso", completa al primero, mostrando junto al aspecto de autoridad el de vinculación fraternal con los hombres. La gloria sacerdotal de Cristo no lo alejó de los hombres, ya que fue obtenida por medio de una solidaridad extrema con ellos, en la humildad, el sufrimiento, la obediencia hasta la muerte (5,5-10). Así pues, Cristo glorioso posee plenamente la doble capacidad de relación, necesaria al sumo sacerdote para desarrollar su papel de mediador [↗ Sacerdocio II].

3. SACERDOCIO INCOMPARABLE. Al autor no le basta con haber demostrado que Cristo es sumo sacerdote. En una tercera parte (5,11-10,39) pone de relieve los nuevos aspectos del sacerdocio de Cristo, que lo han llevado a una perfección nunca alcanzada hasta entonces. Una exhortación previa (5,11-6,20) subraya la importancia particular de esta exposición central.

La primera sección (7,1-28) toma como base el oráculo del Sal 110,4 y define cuál es el tipo de sacerdocio que corresponde a Cristo glorificado, un género distinto; no ya "según el orden de Aarón", sino "a la manera de Melquisedec". Efectivamente, este sacerdocio no está determinado por una genealogía terrena, sino por la filiación divina. Su institución pone en evidencia la imperfección del sacerdocio israelita, basado en una consagración ritual externa, incapaz de hacer perfecto a quien la reciba.

Por el contrario, Cristo realmente ha sido "hecho perfecto para siempre" (7,28) por su sacrificio. Éste es el tema de la segunda sección (8,1-9,28), la cual define el sacrificio de Cristo por medio de una confrontación con el culto de la alianza antigua. Ésta tenía solamente "normas externas" (9,10), ritos "carnales" ineficaces. Su santuario era terreno. Por el contrario, Cristo ha entrado en el verdadero santuario, es decir, "en el mismo cielo", gracias al ofrecimiento que hizo de sí mismo y que llevó a cabo una vez por todas. De ese modo se ha convertido en "el mediador de la alianza nueva" anunciada por Jeremías.

La tercera sección (10,1-18) subraya la eficacia perfecta de la ofrenda personal de Cristo, en contraste con la impotencia de la ley antigua, la cual no obtenía nunca la purificación de las conciencias, a pesar de la repetición indefinida de las inmolaciones de animales. En efecto, "es imposible que la sangre de toros y machos cabríos quite los pecados"(10,4). Cristo puso fin a esta situación sin salida, "porque por una ofrenda única ha hecho perfectos para siempre a aquellos que santifica"(10,14). Gracias al sacrificio y al sacerdocio de Cristo se ha transformado por completo la situación religiosa de los hombres.

4. SITUACIÓN CRISTIANA. La importante exhortación que sigue a la exposición central (10,19-39) subraya el cambio que se ha realizado: han quedado abolidas las antiguas barreras, y todos los creyentes tienen derecho a entrar en el santuario gracias a la sangre de Jesús; más aún, todos son invitados a acercarse a Dios con fe viva, con esperanza inquebrantable y con caridad activa. Sin embargo, su situación no está exenta de peligros. Todavía son posibles las caídas. Por tanto, es necesaria la vigilancia, así como la constancia en las pruebas.

Para animar a los creyentes, el autor presenta ante sus ojos los grandes ejemplos del pasado, mostrando que la fe se encontraba en la base de todo cuanto se ha hecho de válido en la historia religiosa de la humanidad (11,1-40). Del sacrificio de Abel hasta los mártires del tiempo de los Macabeos, pasando por Henoc, Noé, Abrahán y Moisés, la historia de la salvación es historia de la fe. La fe sola es capaz de obtener las mayores victorias y de soportar las pruebas más tremendas.

Así pues, los cristianos son invitados a unir a la fe la paciencia a ejemplo de Jesús, que soportó la cruz (12,2). Lejos de ser ocasión para el desánimo, la prueba tiene que reforzar en nosotros la esperanza, porque Dios quiere servirse de ella "para comunicarnos su propia santidad" (12,10). Así como Cristo en su pasión aprendió la obediencia (5,8) y cumplió la voluntad de Dios (10,5-10), también los cristianos en sus pruebas se someten a la acción divina santificante (12,5-11) y cumplen la voluntad del Señor (10,36).

Junto a este aspecto receptivo de la existencia cristiana, la última parte (12,14-13,18) coloca también el aspecto activo, señalando las principales orientaciones para la conducta: buscar la paz con todos y la santificación (12,14), practicar la caridad fraterna (13,1-3.16) y las demás virtudes (13,4-6), en unión con el sacrificio de Cristo y en la sumisión a los dirigentes de la Iglesia (13,7-17).

5. HERMENÉUTICA BÍBLICA. Tanto en sus exposiciones doctrinales como en sus exhortaciones, el autor establece continuamente una confrontación entre la realidad cristiana y el AT. Su posición en este sentido no deja de resultar compleja. Consigue, finalmente, conciliar los contrarios: el respeto profundo y la crítica radical. Efectivamente, se afirman al mismo tiempo el cumplimiento del AT y su abrogación: cumplimiento, en cuanto que era prefiguración y profecía; abrogación, en cuanto que era ley e institución. Para sus demostraciones, el autor recurre continuamente a los textos del AT; pero se sirve de estos textos para probar la insuficiencia del sacerdocio antiguo, del culto antiguo y de la alianza antigua.

En sus interpretaciones, el autor utiliza los métodos que entonces se usaban en la tradición judía y muestra en varias ocasiones su pericia rabínica (p.ej., en 7,1-10). Pero hay que reconocer su poderosa originalidad, particularmente cuando explica las tres dimensiones del cumplimiento cristiano: continuidad básica con el AT, ruptura en puntos decisivos, superación de todas las deficiencias. Iluminado por el misterio de Cristo, el autor de Heb ha llegado a una visión penetrante de las relaciones entre el NT y el AT.

V. CONCLUSIÓN. A la pregunta que se imponía a la atención de los cristianos sobre la relación entre Cristo y el sacerdocio, el autor de la carta a los Hebreos ha dado una respuesta sustanciosa. Más allá de ciertas apariencias negativas, ha sabido profundizar en el problema y llegar a una respuesta positiva: Cristo es sacerdote; gracias a él estamos en comunión con Dios. Esta respuesta positiva ha tenido una importancia decisiva para el desarrollo de la fe cristiana, ya que ha permitido instituir una relación constructiva con toda la tradición cultual del AT, que tanto lugar ocupa en la revelación bíblica. Pero hay que señalar que la respuesta del autor no ha sido simplista. En vez de aplicar sin más ni más al misterio de Cristo el concepto antiguo de sacerdocio, ha profundizado en su sentido hasta conseguir renovarlo radicalmente. De un culto forzosamente externo e ineficaz se ha pasado a

un ofrecimiento personal perfecto. De aquí se deriva una nueva perspectiva para el culto cristiano, que tiene que asumir toda la realidad de la existencia y transformarla, gracias a la unión con el sacrificio de Cristo, en una ofrenda de obediencia filial a Dios y de entrega fraternal a los hombres.

BIBL.: ANDRIESSEN P., *L'Eucharistie dans l'Epître aux Hébreux*, en "NRT" 94 (1972) 269-277; BONSIRVEN G., *San Paolo. Epistola agli Ebrei*, Ed. Studium, Roma 1962; CAMBIER J., *Eschatologie ou hellénisme dans l'Epître aux Hebreux*, en "Salesianum" 11 (1949) 62-96; COPPENS J., *Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hebreux*, en "NRT" 84 (1962) 128-141. 257-282; KÄSEMANN E., *Das wandernde Gottesvolk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1939; KUSS O., *La lettera agli Ebrei*, Morcelliana, Brescia 1966; MICHEL O., *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1975[13]; MORA G., *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, Herder, Barcelona 1974; SPICQ C., *L'Epître aux Hebreux*, 2 vols., Gabalda, París 1952; ID, *Paul*, en "DBS" 7 (1966) 226-279; CASTEL S. PIETRO T. da, *La Chiesa nella Lettera agli Ebrei*, Marietti, Turín 1945; STRATHMANN H., *La epístola a los hebreos*, FAX, Madrid 1971; VANHOYE A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, París 1976[2]; ID, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Cerf, París 1976; ID, *Cristo è il nostro sacerdote*, Marietti, Turín 1970; ID, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1979; WESTCOTT B.F., *The Epistle to the Hebrews*, Mcmillan, Londres 1903[3]; WILLIAMSON R., *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden 1970; ZEDDA S., *Lettera agli Ebrei*, Ed. Paoline, Roma 1980[3]. Para una bibliografía más completa se pueden ver las dos obras mencionadas de C. Spicq.

A. Vanhoye

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

SUMARIO: I. *Notas sobre la historia de la interpretación:* 1. La obra lucana en la vida de la Iglesia; 2. La obra lucana en la discusión exegética moderna. II. *Estructura y temas fundamentales de los Hechos:* 1. Desde pentecostés hasta el concilio de Jerusalén (1,1-15,35); 2. Desde el concilio de Jerusalén hasta la llegada de Pablo a Roma (15,36-28,31). III. *Conclusiones de conjunto.*

Los problemas de la obra lucana parten sobre todo del segundo volumen, el más característico y sin paralelo en los otros evangelistas, los Hechos de los Apóstoles. Así pues, bajo esta voz tratamos toda la problemática general de Lucas-Hechos, remitiendo a / Lucas II sólo para la estructura y los temas fundamentales del evangelio lucano, recomendando la lectura unitaria de las dos voces.

I. NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN. Para Lucas-Hechos, más quizá que para cualquier otro escrito de la Biblia, la forma de ver del cristiano común y la de los especialistas presentan una desconcertante divergencia.

1. LA OBRA LUCANA EN LA VIDA DE LA IGLESIA. Entre los cristianos comunes, los dos volúmenes de Lucas viven hoy un momento de gran popularidad, superior aun a la ya notable popularidad de que gozaron en la Iglesia antigua. El Jesús que fascina a muchos de nuestros contemporáneos por su humanidad, en la que se revela la misericordia del Padre, es en gran parte el Jesús lucano; los temas espirituales predilectos de Lucas (la alegría y la alabanza, pero también la renuncia y la perseverancia; la dimensión "horizontal", la pobreza vista sobre todo como compartir, y al mismo tiempo la dimensión "vertical", primacía de la oración...), todo esto es capaz de señalar todo un itinerario de vida cristiana; además, de los Hechos se deduce una imagen de / Iglesia que no está ciertamente libre de dificultades y de tensiones, pero que es lo suficientemente viva y estimulante para ofrecer a través

de los siglos un punto de referencia para cualquier esfuerzo de renovación eclesial.

El cristiano común, hoy como en el pasado, se siente inclinado espontáneamente a contar a Lucas-Hechos entre las partes "fáciles" de la Biblia, las menos "teológicas", las que más se prestan a una aproximación fructuosa por parte de todos, sin exigir demasiados presupuestos; en resumen, una simple narración de sucesos históricos, aunque capaces de encerrar numerosas riquezas teológicas y espirituales (cf Jerónimo: *CSEL* 54,463,2-6; Juan Crisóstomo: *PG* 60,13s).

Sin embargo, el exponente más propiamente teológico de la obra, quizá precisamente por no haber sido tan advertido, ha sido más fuerte de lo que se cree, y en algunos momentos históricos se ha manifestado con mayor claridad. Después de haber ofrecido el "arco de bóveda" del canon neotestamentario en torno al cual agrupar unitariamente los evangelios junto al *corpus paulinum* y los demás escritos, la obra lucana prestó una ayuda eficaz para la salvaguardia de la unidad de los dos Testamentos cuando dicha unidad fue negada por los gnósticos (cf, p.ej., Ireneo, *Adv. Haer.* III, 10,1-5; 12,1-14; 14,1-4); por algo Marción, que había optado, sin embargo, por el evangelio de Lucas gracias a su insistencia en la misericordia del Padre, tuvo que mutilarlo en algunos puntos, interpolados según él por cristianos demasiado favorables al judaísmo (y correcciones dictadas por temores análogos afloran también a veces dentro de la Iglesia en la tradición textual), y rechazar de plano los Hechos en donde la fuerte insistencia en la identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios de Israel (3,13; 5,30; 13,17; 22,14; 24,14) habría comprometido, a su juicio, la novedad cristiana (cf Tertuliano, *Adv. Marcionem* IV, 2,4: *CCL* I, 548,26s; IV, 4,4: 550,20-25; V, 2,7: 667,27-30; *De praescriptione haereticorum* 22,11; 23,3: 204,6,31-35; Epifanio, *Haer.* XLII: *PG* 41,708-773).

Pero tras estos momentos de dura tensión, Lucas volvió a ocupar tranquilamente, sin disonancias de quejas o de excesivas alabanzas, su posición de "historiador" concienzudo y de "artista" elegante (cf Jerónimo, *Ep.* XIX, 4). No se sospechaba de un Lucas "teólogo"; el problema de la finalidad específica de la obra apenas se trataba, y siempre en términos muy genéricos: por ejemplo, cuando se señalaba la impropiedad del título "Hechos de los Apóstoles", ya que en realidad sólo se habla allí de Pedro y de Pablo, mientras que su verdadero protagonista, para el que sepa ver las cosas como es debido, es el Espíritu Santo (Crisóstomo: *PG* 60,21).

2. LA OBRA LUCANA EN LA DISCUSIÓN EXEGÉTICA MODERNA. Detrás de esta aparente facilidad, detrás de la superficie tranquila de esta narración en la que todo se desarrolla de manera tan lineal y fluida, los ojos recelosos de los modernos descubren toda una madeja de problemas.

Del puesto de "historiador" que había ocupado honrosamente durante tantos siglos, Lucas se ha visto trasladado al rango de "teólogo"; con esta promoción, sin embargo, se le venía encima no sólo una nueva gloria, sino también la desagradable sorpresa de ser blanco de los ataques de sus nuevos colegas, los teólogos. En el mismo momento en que se le reconocía a Lucas la capacidad de desarrollar su visión personal de las cosas y no se presentaba ya como un simple repetidor de Jesús y de Pablo, en una parte del protestantismo contemporáneo esta aportación teológica lucana era considerada como una involución más que como una evolución y suscitaba juicios bastante severos, que culminaron en la califi-

cación de "(proto-)catolicismo", término que para algunos autores (Käsemann, Schultz...) no sólo servía para describir en el terreno histórico la aparición de una eclesiología de tipo católico, sino también para expresar una valoración teológica sumamente negativa, casi sinónimo de alteración del evangelio.

Por más discutibles que puedan ser, estas posiciones radicales tienen el mérito de llamar la atención, incluso entre los católicos, sobre los peligros de una teología o de una espiritualidad unilateralmente sacada de Lucas-Hechos, olvidando los grandes temas paulinos del pecado, de la gracia y de la cruz. Peligros que no tienen nada de hipotéticos si se piensa en el "jesuanismo" liberal (Harnack) que parece asomar de nuevo en nuestros días en ciertas tendencias horizontalistas; o también en ciertas notas de moralismo o de triunfalismo en el terreno de la eclesiología, de la que no se ha visto libre la predicación y la teología católica. Hay ciertamente peligros en el "optimismo" lucano, lo mismo que los hay en el "pesimismo" apocalíptico o joaneo, aun cuando tanto el uno como el otro expresen aspectos irrenunciables de la fe cristiana; se trata más bien, sin embargo, de una lectura *nuestra*, unilateral y deformante, que siendo infiel a Pablo resulta también infiel a la auténtica intención del propio Lucas.

Prescindiendo de estos diversos juicios de valor, no todos han aceptado la modificación de Lucas introducida por los teólogos. Incluso en nuestros días, los estudios sobre Lucas reflejan esta dualidad de posiciones, "Lucas historiador"/"Lucas teólogo", con dominio alterno de la una o de la otra. En efecto, nunca ha faltado, sobre todo en el área angloamericana (cf el balance que de ella ha trazado Gasque, no sin cierta unilateralidad), la posición más tradicional, que atribuye a Lucas-Hechos una finalidad esencialmente historiográfica (conseguida, en definitiva, con buenos resultados, al menos en relación con el nivel de aquella época), ignorando a veces el problema del objetivo de Lucas-Hechos o, en el mejor de los casos, limitándose a añadir a la finalidad historiográfica una ulterior finalidad religiosa, de tipo más práctico (evangelización, edificación...) o más teológico, pero siempre en términos muy generales (confirmar la resurrección y el señorío de Jesús, subrayar el papel del Espíritu Santo, el poder de la "palabra", etc.), y no una finalidad más específica; si acaso, de forma ecléctica, una pluralidad de centros de interés dentro del historiográfico o al lado del mismo.

Estos autores se complacen en subrayar los contactos de Lucas con los historiadores grecorromanos, empezando por el célebre prólogo (Lc 1,1-4), pero olvidándose de que para los antiguos la historiografía no era nunca un fin de sí misma. La dimensión historiográfica innegable de la obra lucana no tiene que marginar, por consiguiente, la búsqueda de una finalidad específica, que se impone con evidencia gracias al carácter selectivo y a la trama bien estructurada de la narración.

En el frente contrario las posturas se presentan más diferenciadas: "Lucas teólogo" ha asumido en los diversos momentos de la investigación rostros bastante diferentes. Esquematizando todo lo posible, los grandes problemas a los que se ha intentado reducir toda la reflexión teológica lucana son esencialmente dos, anticipados ambos de manera genial, aunque distorsionados, en el siglo XIX y surgidos de nuevo en nuestro siglo: por un lado, el problema del retraso de la parusía; por otro, el de la relación Israel-Iglesia-paganos (han sido minoritarias otras hipótesis, como la de una finalidd apologética frente a las autoridades romanas,

o bien la de una finalidad polémica contra las herejías nacientes).

El primer problema, el del retraso de la parusía, vislumbrado ya por Franz Overbeck (1837-1905), quien colocó la obra lucana en la trayectoria de la "mundanización" de un cristianismo originariamente del todo escatológico y antimundano, relanzado luego en nuestro siglo por los discípulos de Dibelius y de Bultmann (Vielhauer, Haenchen, Käsemann, Conzelmann, Grässer...), dominó en toda la primera fase de la *Redaktionsgeschichte* lucana [↗ Evangelios II].

El otro problema, señalado ya por Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fundador de la escuela de Tubinga, con su célebre interpretación de la teología lucana como síntesis entre el judeo-cristianismo (o "petrinismo") y el "étnico-cristianismo" (o "paulinismo"), que quedó luego completamente arrinconado, ha ido surgiendo de forma más equilibrada y convincente en nuestros días (Dupont, Jerwell, Löning, Lohfink...).

Efectivamente, el interés se va desplazando hoy de nuevo de Lc a los Hechos, y, dentro de éstos, de la primera parte a la segunda, del Pablo misionero al Pablo prisionero, que defiende apasionadamente la continuidad entre la fe cristiana y la fe de Israel. Es éste el verdadero problema fundamental de Lucas-Hechos, demasiado ignorado tanto por las interpretaciones de tipo puramente historiográfico, como por la overbeckiano-bultmanniana. Esta última, que ha sido predominante por mucho tiempo, da hoy señales de retroceso y es discutida prácticamente en todos sus puntos. Queda tan sólo el hecho evidente de que en Lucas-Hechos la prolongación del tiempo es valorada positivamente, como "tiempo de la Iglesia", dentro del proyecto salvífico de Dios (He 1,6-8). Sin embargo, desde un punto de vista sincrónico, el problema central de Lucas-Hechos no es el del futuro, el del retraso de la parusía, sino más bien el del pasado, el de la continuidad con Israel; y, en todo caso, la exigencia de dar una respuesta al problema del retraso de la parusía no llevó a sacrificar ni el "ya" de la salvación (Conzelmann) ni el "todavía no" (Käsemann); ambos quedan salvaguardados: el Espíritu derramado en pentecostés y la Iglesia animada por él no sustituyen ni al Jesús que ya ha venido ni al Jesús que ha de venir, sino que son la forma actual de su señorío salvífico. Desde un punto de vista diacrónico, esta valoración positiva del "tiempo de la Iglesia" no es una respuesta nueva, lucana, sino que es sustancialmente la que encontramos, ya antes de Lucas, en Marcos y en el mismo Pablo, que relacionaba ya el retraso de la parusía con la necesidad de alcanzar con la evangelización los últimos confines de la tierra (Mc 13,10; Rom 10,18; 11,15.25-27; 15,14-32). Además, no se trata de una construcción teológica que se haya hecho necesaria en un punto determinado como "sustitutivo" de la esperanza a corto plazo que hubiera empezado a fallar; en realidad, hay buenos motivos para pensar que la esperanza a corto plazo es compartida todavía por Lucas (cf Lc 10,9.11; 18,7s; 21,32); la valoración positiva del tiempo de la Iglesia se basa en factores mucho más positivos, presentes ya desde el principio (Cullmann): la toma de conciencia de la necesidad de evangelizar a los judíos y luego también a los paganos, la experiencia viva del don del Espíritu, la presencia simultánea del "ya" y del "todavía no" desde la predicación prepascual de Jesús.

Todo esto, a nuestro juicio, es lo que se deduce del análisis de la dinámica interna de toda la obra lucana.

II. ESTRUCTURA Y TEMAS FUNDAMENTALES DE LOS HE-

CHOS. La estructura de los Hechos [para Lc, ↗ Lucas] se percibe —aunque sólo en sus líneas generales— en la distribución geográfica, que calca las palabras programáticas de Jesús: "Seréis mis testigos en Jerusalén, / en toda Judea, en Samaría / y hasta los confines de la tierra" (1,8). Está señalada además por los llamados "estribillos", que van poniendo ritmo y subrayando continuamente la difusión de la "palabra", el incremento de la comunidad (algunos de ellos parecen asumir mayor importancia estructural al estar colocados como conclusión de toda una fase de la evangelización: 5,42 y 6,7; 8,4; 9,31; 12,24; 15,35 y 16,5; 19,20; 28,30s). Pero, sobre todo, se indica la estructura por el progresivo entramado de varios hilos narrativos inicialmente separados (cf 8,4 con 11,19; 9,30 con 11,25s; 10,1-11,18 con 15,7-11). El "nudo" en que llegan todos a enlazarse es el concilio de Jerusalén (15,1-35), que señala el punto de llegada de toda la primera parte del relato y el punto de partida de la segunda.

I. DESDE PENTECOSTÉS HASTA EL CONCILIO DE JERUSALÉN (1,1-15,35). En los capítulos 1-5 la escena se sitúa en Jerusalén. Con pentecostés nació la primera comunidad cristiana, que reúne a los antiguos discípulos de Jesús y a los nuevos convertidos, todos ellos judíos tanto de Palestina como de la diáspora; para los paganos tan sólo se formulan en futuro algunas vagas alusiones (2,39; 3,25s). Su vida santa les granjea el aprecio del ambiente (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16); la predicación —de la que tenemos una prueba en los tres discursos de Pedro: 2,14-41; 3,12-26; 4,8-12— provoca algunos choques con las autoridades judías, pero acaba siendo tolerada y obtiene cierta difusión. Nótense los párrafos conclusivos de 5,42 y 6,7.

Sin embargo, con Esteban y su grupo de judeo-cristianos de lengua griega empieza a dibujarse un giro cargado de consecuencias, aun cuando la escena siga desarrollándose todavía en Jerusalén (6,1-8,1a). Su predicación, bastante crítica respecto al templo y al pueblo, ya no resulta tolerable; Esteban es lapidado —con la aprobación del joven rabino fariseo Saulo de Tarso— y el grupo se ve obligado a dispersarse (8,1b-4); pero precisamente esta dispersión llevará a los fugitivos a evangelizar sus ambientes judeo-helenistas y hasta cierto punto a entrar también en contacto con los paganos (cf 11-19,26). Pero antes Lucas narra otros sucesos que se relacionan con la persecución de Esteban: la evangelización en Judea y en Samaría (8,1b-49) y la conversión del perseguidor Saulo. Éste comienza inmediatamente a proclamar a Jesús en el ambiente judío de lengua griega en Damasco y luego en Jerusalén, pero en ambos casos provoca tal oposición que se ve obligado a retirarse a su ciudad natal (9,1-30; obsérvese la nota de recapitulación en 9,31). Así pues, también este nuevo desarrollo tan prometedor se queda casi en suspenso, en espera de que venga algo a desbloquear la situación.

En efecto, los sucesos volverán a ponerse en movimiento gracias a una nueva y contundente intervención divina, que llevará al mismo Pedro, a pesar de sus recelos de judío piadoso, a encontrarse con el incircunciso Cornelio y a concederle el bautismo (9,32-11,18). Así pues, queda superada la barrera que separaba a los judíos de los paganos, al menos como principio (cf 10,34 y 11,18). Sin embargo, en la práctica es como si no hubiera ocurrido nada: se tiene la impresión de que para los cristianos de Jerusalén, difícilmente tranquilizados por el informe de Pedro, el caso de Cornelio se reducía a un episodio aislado, a una excepción ex-

presamente querida por Dios para recompensar la gran devoción de aquel pagano; pero no da ni mucho menos luz verde a una acción misionera a gran escala entre los paganos. De nuevo parece bloqueada la marcha de los acontecimientos.

Pero en este punto el objetivo vuelve a desplazarse hacia los fugitivos del grupo de Esteban, que han llegado entretanto a Antioquía de Siria, la tercera metrópoli del imperio. En este ambiente urbano cosmopolita comienzan a darse algunas conversiones incluso entre los paganos. Nace así la primera comunidad que comprendía también algunos cristianos procedentes del paganismo (11,19-26). Lucas se preocupa enseguida de subrayar la plena comunión con Jerusalén a través de la presencia de Bernabé (que ve abrirse también aquí el campo de trabajo adecuado para Pablo y lo llama a colaborar) y a través del envío de recursos para ayudar a la comunidad de Jerusalén. Entretanto, Pedro, después de ser liberado de la cárcel, deja la dirección de la comunidad local a Santiago y a un colegio de ancianos (11,27-12,25).

Pero pronto se verá amenazada la comunión: el aumento de los paganos que entran en la Iglesia provocará tensiones. En efecto, a través de Pablo y de Bernabé la comunidad antioquena comienza a realizar auténticas expediciones misioneras; un primer viaje los lleva a la isla de Creta y a las costas de Asia Menor, con una breve incursión en el interior (cc. 13-14). En cada una de las paradas Lucas sigue el mismo esquema, subrayando sobre todo la relación con los judíos. Pablo comienza siempre su predicación por la sinagoga y procura quedarse en ella hasta que lo echan; provoca sistemáticamente la división del auditorio judío, con oposiciones y a veces persecuciones. Suena por primera vez la amenaza de abandonar a su destino a los judíos incrédulos y de dirigirse exclusivamente a los paganos (13,44-47), que por el momento, sin embargo, no llega a realizarse.

El aumento de los étnico-cristianos provoca tensión en la Iglesia. Una corriente de los judeo-cristianos de Jerusalén sostiene que hay que imponerles también a ellos la circuncisión y la observancia de la ley mosaica. Una vez más todo corre el peligro de quedar bloqueado. Se hace necesario el concilio de Jerusalén (15,1-35). Aquí, además de las experiencias misioneras referidas por Pablo y Bernabé, resulta decisiva la intervención de Pedro, centrada en el precedente de Cornelio, que asume valor de principio. La controversia se resuelve ratificando la praxis de no imponer la circuncisión a los convertidos del paganismo; pero, por sugerencia de Santiago, se acepta la necesidad de vincularlos a la observancia de algunas cláusulas rituales (o mejor dicho, ético-rituales) que la ley mosaica extendía a los extranjeros inmigrados entre los judíos (Lev 17-18).

En este punto la apertura a los incircuncisos puede decirse que es un hecho plenamente adquirido; no es ya sólo una iniciativa emprendida por algunas personas o por algunas comunidades, sino que ha sido aprobada también en el máximo nivel jurídico eclesial. El objetivo se dirige ahora hacia el área antioquena, en donde la acción misionera puede reanudarse con un nuevo impulso (nótese la nota conclusiva de 15,35 y 16,5).

2. Desde el concilio de Jerusalén hasta la llegada de Pablo a Roma (15,36-28,31). El relato continúa, y con una extensión no inferior a la anterior. Tan sólo una pequeña parte del mismo se dedica a completar el cuadro de la actividad misionera de Pablo (15,36-19,20). Se desplaza a la cuenca del Egeo; primero, en

el segundo viaje misionero (15,36-18,22), en suelo europeo: Macedonia y Grecia, con una prolongada estancia en Corinto; posteriormente, en el tercer viaje (18,23-19,20), también en terreno asiático, con una larga estancia en Éfeso. Siempre se señala la división sistemática de los judíos frente a la predicación cristiana, resonando por segunda vez la amenaza de dirigirse a los paganos (18,6). La predicación a estos últimos está representada ejemplarmente por el discurso en el Areópago de Atenas (17,22-31).

Tras la conclusión de esta fase, señalada con las acostumbradas notas finales sobre la difusión de la "palabra" (19,10 y 19,20), este tercer viaje no se cierra, como los anteriores, con el regreso a Antioquía para volver a partir hacia nuevos territorios. En 19,21 se anuncia solemnemente un nuevo programa: Pablo considera ya terminado su trabajo en el Mediterráneo oriental; quiere concluirlo con un gesto de comunión entre las jóvenes Iglesias y Jerusalén, dirigiéndose él mismo a llevar personalmente la colecta; luego será necesario que él llegue a Roma (cf Rom 15,22-32).

A este nuevo programa corresponden las tres secciones restantes: la despedida de Pablo de sus comunidades (19,21-20,38); la llegada a Jerusalén, el arresto y las largas peripecias de su proceso (cc. 21-26); finalmente, tras la apelación al César, el arriesgado viaje por mar, el naufragio y la llegada a Roma (cc. 27-28). Es importante prestar atención sobre todo a las partes conclusivas y culminantes de las tres secciones.

La de la despedida de Pablo de sus Iglesias culmina en el discurso a los presbíteros efesinos en Mileto (20,17-38); pero teniendo también en cuenta que en las otras etapas se alude a las enseñanzas prolongadas de Pablo (20,1.2.7.11), este discurso asume un valor más general de "testamento" de Pablo a todas sus comunidades y a sus pastores; el punto en que recae el acento es que el evangelio al que Pablo ha dedicado su vida se ha de seguir anunciando con fidelidad, enfrentándose con las herejías incipientes (vv. 28-31).

En la sección de las peripecias del proceso de Pablo destacan los tres largos discursos de autodefensa: ante el sanedrín (22,1-21), ante el gobernador romano Félix (24,10-21) y finalmente, momento culminante, ante su sucesor Festo y el rey Agripa II con sus cortesanos (26,1-23). La tonalidad es "apologética" (22,1; 24,10; 25,8; 26,1.2.24); pero no se trata de una defensa jurídico-política, sino teológica. La acusación es la de apostasía de la fe de Israel (21,21-24.28; 24,5-8; 28,17); el acusado no es ni el cristianismo en abstracto, del que Pablo sería sólo un símbolo, ni Pablo como persona en sentido puramente biográfico; está en juego algo que va más allá de Pablo, pero que históricamente pasa a través de su persona y de su obra: no ya la Iglesia en abstracto, sino la Iglesia en cuanto que se ha abierto a los paganos, sobre todo por obra de Pablo. Por eso se vuelve a evocar con todos sus pelos y señales por dos veces, a pesar de que lo conoce ya el lector (cf 9,1-19), el relato de la conversión de Pablo (22,1-21; 26,1-23), mencionando siempre la misión recibida en favor de los paganos (22,15.21; 26, 17s. 20.23; cf 9,15). Más allá de las otras acusaciones ficticias, es éste el punto que hace saltar la hostilidad de los adversarios (22,22; 26,21), como había ocurrido ya con Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,28).

A la acusación de apostasía se replica apasionadamente recalcando continuamente que en la resurrección de Jesús la esperanza de Israel ha encontrado no ya su destrucción, sino su cumplimiento (22,1-3; 23,6; 24,14s.21; 26,4-8; cf 28,20). El rey

Agripa interrumpe a Pablo: "Por poco me persuades a hacerme cristiano" (26,28). La apología termina con el anuncio y la proclamación de la resurrección de Jesús y de su mesianidad (23,6; 24,10-21; 26,6-8.22s).

También es significativa la conclusión de la última sección, la página que cierra toda la obra. El relato de la llegada de Pablo a la capital del imperio termina, no con la comparecencia ante César, sino con el encuentro con la comunidad local judía, que se prolonga bastante tiempo, y ve una vez más cómo la apología se mezcla con el anuncio (28,17-23). También en Roma, como en todas las etapas anteriores de su actividad, a pesar de la adhesión de algunos, Pablo no tiene más remedio que reconocer la incredulidad de Israel (v. 24), interpretándola como esa misteriosa "obcecación" permitida por Dios mismo entre su pueblo, de la que ya habían hablado los profetas (vv. 25-27; cf Is 6,9s). Esto no excluye la iluminación futura (Lc 13,34s; 21,24; He 1,6-8; 3,19-21; cf Rom 9-11); pero de momento no podrá impedir que se realice la amenaza anunciada de antemano (13,44-47; 18,6): la predicación cristiana se dirigirá a los paganos y será escuchada (v. 28). También es significativa la conclusión narrativa (vv. 30-31): Pablo se aprovecha de su régimen de semilibertad domiciliar para recibir visitas, "... predicando el reino de Dios y enseñando las cosas referentes al Señor Jesucristo con toda libertad y sin obstáculo alguno". Se recuerda así el comienzo del libro, en el que el resucitado se entretenía con los discípulos *hablando del reino de Dios* (He 1,3), alusión que a su vez remitía más atrás, a la predicación prepascual de Jesús. Como en el caso de Jesús, también pasa lo mismo en el caso de la predicación pospascual: ninguna oposición humana, ninguna incredulidad, ni siquiera la del pueblo elegido, pueden impedir que prosiga su camino en la historia el anuncio del reino, que ahora es una sola cosa con el anuncio del señorío de Jesús. La obra lucana termina con esta nota de confianza, que una vez más —como en las notas finales que van jalonando todo el relato— evoca la fuerza victoriosa de la "palabra".

III. CONCLUSIONES DE CONJUNTO. Así pues, resulta insuficiente una finalidad genéricamente historiográfica o genéricamente religiosa. Lucas no escribió ni para componer la primera "historia de la Iglesia" ni para hacer simplemente una obra de edificación o de evangelización. También resulta demasiado genérica la interpretación centrada en el retraso de la parusía (Conzelmann); este problema constituye solamente el horizonte general, el presupuesto, trazado ya desde el principio (He 1,11), pero no la finalidad específica que indujo a Lucas a proseguir el relato hasta la llegada de Pablo a Roma.

Por el contrario, son demasiado restringidas las hipótesis de una finalidad jurídico-política o antiherética; pueden explicar algunos textos, pero no toda la obra en su construcción de conjunto.

El gran tema de Lucas-Hechos es el que resuena ya al principio del evangelio en las palabras de Simeón (Lc 2,29-35) y en la cita de Isaías: "... Para que todos vean la salvación de Dios" (Lc 3,4-6; cf Is 40,3-5); el que vincula la conclusión del evangelio (Lc 24,44-49) con el comienzo de los Hechos (1,6-8); el que resuena finalmente en las palabras de Pablo a los judíos de Roma (28,2-28). No ya un "universalismo" genérico; para ver el problema en su totalidad hay que añadir una precisión importante: *el tema de Lucas-Hechos es ciertamente el de la apertura a los paganos, pero dentro de la continuidad con la historia de la salvación que ha vivido ya Israel.*

El problema de la relación Iglesia/paganos, para Lucas, no puede resolverse si se prescinde del otro aspecto, la relación Iglesia/Israel; no es una relación bipolar, sino tripolar. No ya en el sentido de que la llamada a los paganos sea una consecuencia de la incredulidad de Israel (estaba ya en curso desde hacía tiempo, en paralelismo con la evangelización de los judíos), sino en el sentido de que esta incredulidad obliga a la Iglesia a dirigir su predicación exclusiva o principalmente a los paganos. El problema que preocupaba a Lucas y a sus lectores parece ser el de la legitimidad de una Iglesia que se proclama heredera de las esperanzas de Israel, pero en la que de hecho entran los paganos y quedan fuera los judíos.

Esta interpretación, entre otras cosas, nos permite comprender la unidad entre "Lucas teólogo" y "Lucas historiador". En efecto, el problema en cuestión era de tal categoría que sólo podía arrostrarse reconstruyendo los acontecimientos que habían llevado a aquella situación; era una finalidad que no podía alcanzarse exclusivamente a través de una reconstrucción histórica, pero tampoco sin ella; se alcanzaba narrando y al mismo tiempo interpretando teológicamente a la luz de las Escrituras y del acontecimiento pascual, sobre todo en los discursos, dichos sucesos. Hay que señalar aquí el núcleo de la "teologización" de Lucas, que confiere dimensión teológica a su narración e impide atribuirle una intención puramente historiográfica, pero al mismo tiempo nos pone en guardia frente al peligro de infravaluar la dimensión historiográfica de Lucas-Hechos, buscando en ellos una teología completa que toque todos los puntos de la doctrina cristiana (de aquí lo inadmisible de tantas confrontaciones con Pablo en menoscabo de Lucas), una teología abstracta que no pase a través del relato.

Al atribuir a la obra lucana esta finalidad específica que podemos llamar apologético-eclesiológica, no hay que olvidar, sin embargo, que la misma apología, como ya indicamos a propósito del último discurso de Pablo (He 26,1-23) y luego a propósito de la página final del libro (28,17-31), desemboca en el anuncio, en la proclamación de Jesús. En efecto, el material de tipo kerigmático —en el evangelio el anuncio del reino, en los Hechos el anuncio de Cristo muerto y resucitado—, es aducido en abundancia. Y lo mismo ocurre con el material parenético. Lucas no quiere solamente corroborar la fe del lector (Lc 1,4), sino también moverlo al compromiso personal, presentarle todo un itinerario de vida cristiana.

Pero todos estos aspectos (escatología, cristología, eclesiología, parénesis...) no hay que verlos por separado, como una multiplicidad de centros heterogéneos de interés, sino en el entramado profundo que los vincula. El mesías rechazado por Israel y crucificado; el mesías resucitado y constituido Señor, pero sin un triunfo visible inmediato; el mesías que ni siquiera después de pentecostés logró reunir en torno a sí a todo el pueblo; ese mesías que cumple las esperanzas veterotestamentarias, pero de una manera desconcertante e imprevisible, es también el mesías al que hay que seguir "cada día" (Lc 9,23) en el camino que se prolonga entre el ya y el todavía no, en la alegría de la salvación y en la alabanza, pero también en la perseverancia, en la pobreza, en la oración. El evangelista de los grandes horizontes —desde Adán hasta el reino, desde Jerusalén hasta los confines de la tierra— es también el evangelista de lo cotidiano.

BIBL.: AA.VV., *La parole de grâce. Études lucaniennes à la memoire d'Agustin George*, en "RSR" 69 (1981) 1-313; AA.VV., *L'oeuvre de Luc I-II*, Cahiers bibliques Foi et Vie 10.12,

París 1971, 1973; AA.VV., seis números sobre la obra lucana, en "Parole di vita" 27 (1982) nn. 5-6; 28 (1983) nn. 1-4; AA.VV., *Au commencement étaient les Actes des Apôtres*, en "Lumière et Vie" 30 (1981) nn. 153-154, 1-173; BAUERNFEIND O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Mohr Tubinga 1980; BOVON F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-París 1978; ID, *Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli*, en E. CHARPENTIER, E.-A. PAUL, *Piccola enciclopedia biblica* IX. *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1983, 219-322; BRAUMANN G. (ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1974; CONZELMANN H. *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid1974; ID, *Die Apostelgeschichte*, Tubinga 1972²; DIBELIUS M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1968⁵; DUPONT J., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1975³; ib, ID, *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli*, ib, 1985; ID, *Il testamento pastorale de Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20,18-36)*, ib, 1980²; ID, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Dehoniane, Bolonia 1984; Equipo "Cahiers Évangile", *Los Hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1979; FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977; FOAKES JACKSON F.K.-LAKE K. (eds.), *The Beginnings of Christianity* I. *The Acts of the Apostles*, 5 vols., Londres 1920-1933, segunda edición: Baker, Grand Rapids 1979; FUSCO V., *Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente*, en "BibOr" 25 (1983) 73-86; ID, *L'idea di successione nel discorso di Mileto (At 20,18-35)*, en S. MURATORE-A. ROLLA (eds.), *Una Hostia. Studi in onore del Card. C. Ursi*, D'Auria, Nápoles 1983, 87-142; ID, *Introduzione al Vangelo di Luca*, en "Servizio della Parola" 145 (1983) 20-28; ID, *Commenti ai testi lucani della liturgia domenicale*, ib. nn. 145, 148, 149, 150, 152, 153; ID, *La morte del Messia (Lc 23,26-49)*, en *Atti della XXVII settimana biblica*, Paideia, Brescia 1984, 40-58; ID, *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, en *Studi in onore di J. Dupont*, Paideia, Brescia 1984, 161-185; ID, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, en *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII settimana biblica*, Dehoniane, Bolonia 1986, 123-152; ID, *Chiesa e regno nella prospettiva lucana*, en G. LORIZIO-V. SCIPPA (eds.), *Ecclesiae Sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini*, D'Auria, Nápoles 1986, 113-135; GASQUE W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Mohr, Tubinga 1975; GEORGE A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, París 1978; GHIDELLI C., *Gesù è vivo. Introduzione agli scritti di Luca*, LDC, Turín 1977; ID, *Atti degli Apostoli*, Marietti, Turín 1977; GRÄSSER E., *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, en "Theologische Rundschau" 26 (1960) 93-167; completar con *Acta-Forschung seit 1960*, ib 41 (1976) 141-194.259-290; 42 (1977) 1-68; GOURGUES M., *Misión y comunidad (Hch 1-12)*, Verbo Divino, Estella 1988; ID., *Hch 13-28*, Verbo Divino, Estella 1990; HAENCHEN E., *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1977⁷; ID, *Gesammelte Aufzätze* I-II, Mohr, Tubinga 1965, 1968; HAYA-PRATS G., *L'Esprit, force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1975; HENGEL M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Calwer, Stuttgart 1979; HORN F.W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1983; JACQUIER E., *Les Actes des Apôtres*, Gabalda, París 1926; JERVELL J., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Augsburg Publishing House, Mineápolis 1972; KECK L.E., MARTYN J.L. (eds.), *Studies in Lukas-Acts. Essays presented in honor of P. Schubert*, SPCK, Londres 1968; KREMER J. (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Duculot, Lovaina-Gembloux 1979; LA POTTERIE I. de, *L'attualizzazione del vangelo negli scritti di Luca*, en AA.VV., *Attualizzazione della Parola di Dio nelle nostre comunità*, Dehoniane, Bolonia 1983, 83-105; LÖNING K., *Luca, teologo della salvezza guidata da Dio*, en J. Schreiner, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Ed. Paoline, Roma 1982², 326-371; LOHFINK G., *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Marietti, Turín 1983; MADDOX R., *The Purpose of Luke-Acts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1982; MARSHALL I.H., *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grands Rapids 1980; MARTINI C.M., *Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1985⁷; ID, *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Biblical Institute Press, Roma 1980; MATTILL A.J.-MATTILL M.B., *A classified bibliography of literature on the Acts of the Apostles*, Brill, Leiden 1966; VAVONE J., *Themes of st. Luke*, Gregorian University Press, Roma 1970; NEIRYNCK F. (ed.), *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Duculot, Gembloux 1973; PANIMOLLE S.A., *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica* I. *Il concilio di Gerusalemme (Atti 15,1-35)*, II. *Parola, fede e Spirito (Atti 15,7-9)*, III. *Legge e grazia (Atti 15,10-11)*, Dehoniane, Bolonia 1976, 1977, 1978; PAPA B., *Lo sfondo ecclesiale dell'opera lucana*, en "Asprenas" 27 (1980) 27-40; PERROT C., *Gli Atti degli Apostoli*, en A. GEORGE-P. GRELOT (eds.), *Introduzione al NT* II, Borla, Roma 1977, 225-276; PLÜMACHER E., *Lukas als griechischer Historiker*, en *Realenziklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supl. XIV, 1974, 235-264; ID, *Apostelgeschichte*, en *Theologische Realenzyklopädie* III, 1978, 483-528; ID, *Acta-Forschung 1974-1982*, en "Theologische Runds-

chau" 48 (1983) 1-56; 49 (1984) 105-169; PRETE B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, LDC, Turín 1986; RASCO E., *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1976; RIUS CAMPS J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos (Hch 13-28)*, Cristiandad, Madrid 1984; ROLOFF J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; SCHILLE G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Evang. Verlansanstalt, Berlín 1983; SCHMITHALS W., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Theol. Verlag, Zurich 1982; SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte* I-II, Herder, Friburgo i. B. 1980; SCHWEIZER E., *Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas*, en "TLZ" 105 (1980) 241-252; ID, *Luke. A Challenge to Prezent Theology*, Atlanta 1982; VIELHAUER P., *Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte*, en "Evangelische Theologie" 10 (1950-51) 1-15; reeditado en ID, *Aufsätze zum NT*, Kaiser, Munich 1965, 9-27; ID, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, De Gruyter, Berlín-Nueva York 1975, 367-406; WEISER A., *Die Apostelgeschichte* I. *Kap. 1-12*, Mohn/Echter, Gütersloh-Würzburg 1981; WILCKENS U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974³.

V. Fusco

HERENCIA

/ Abrahán II, 1 / Alianza II, 1 / Tierra II, 2c-d

HERMENÉUTICA

SUMARIO: I. *La hermenéutica dentro del AT.* II. *La hermenéutica judía del AT.* III. *La hermenéutica del AT en el NT.* IV. *La hermenéutica del AT en la edad patrística:* 1. Justino; 2. Ireneo; 3. La escuela alejandrina: Clemente y Orígenes; 4. La escuela antioquena: Diodoro, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo; 5. Los padres capadocios; 6. Los padres latinos: Jerónimo y Agustín. V. *La Edad Media.* VI. *La hermenéutica protestante.* VII. *El racionalismo.* VIII. *La hermenéutica como problema filosófico-teológico.* IX. *Bultmann y las diversas escuelas modernas:* 1. La "Nueva Hermenéutica"; 2. Las "teologías hermenéuticas". X. *La hermenéutica católica hasta el Vaticano II y en el período posconciliar.* XI. *Conclusión.*

La palabra "hermenéutica" se deriva del griego *hermēneúō*, que significa traducir (de una lengua extranjera), interpretar, poner en palabras, expresar en un lenguaje. Muchas veces es sinónimo de / exégesis (gr., *exḗgēsis)*, explicación, interpretación. En relación con la explicación de la Escritura, estas dos palabras son equivalentes hasta el siglo XVIII, cuando la palabra "hermenéutica" asume varios matices de significado según las diversas escuelas y teorías filosóficas. Hoy se prefiere llamar "exégesis" a aquel análisis del texto bíblico destinado a descubrir lo que quería decir el autor a sus contemporáneos, y "hermenéutica" a lo que el mismo texto nos dice hoy a nosotros en un contexto distinto y en un lenguaje comprensible al hombre moderno.

I. LA HERMENÉUTICA DENTRO DEL AT. La interpretación de la Biblia comienza en la misma Biblia, bien en el AT —los libros posteriores que interpretan a los anteriores—, bien en el NT, que interpreta al AT. La reinterpretación o relectura dentro del AT se realiza por medio de glosas, de cambios de palabras, de vinculaciones redaccionales de oráculos originalmente distintos, que se relacionan para explicarse mutuamente; también se hace a veces agrupando en un solo libro a diferentes autores (como en Is y en Zac) o bien a través de referencias explícitas (p.ej., Daniel interpreta los setenta años de Jeremías como setenta septenarios de años: Dan 9,24ss; Jer 25,12; 29,10). Un ejemplo clásico de reinterpretación es Is 14,24-26, que originalmente era un oráculo contra Asiria; dos siglos más tarde fue adaptado contra Babilonia, luego se extendió a todos los enemigos de Israel, hasta llegar a asumir dimensiones escatológico-mesiánicas en el *targum*. El principio que guía semejante re-

lectura es que "la palabra de Dios permanece para siempre" y no se agota en la circunstancia contingente de los tiempos del profeta. El Sal 2, por ejemplo, que era quizá en su origen un poema de corte escrito con ocasión de la coronación de un rey de Judá, se sigue recitando también en el destierro, cuando ya no hay rey, asumiendo un significado mesiánico, que aparecerá claramente en los *Salmos de Salomón* (17,26). De esta forma algunos pasajes casi llegan a perder la paternidad del escritor para asumir la del lector, de la sinagoga que lee e interpreta el texto tras la provocación de los acontecimientos históricos, que asumen la función de principio hermenéutico.

II. LA HERMENÉUTICA JUDÍA DEL AT. En la época de Jesús encontramos ya una colección de libros con valor canónico. Los métodos de interpretación son diversos. El término *midraš*, usado de ordinario para denotar la exégesis judía del siglo I, es comprensivo, y se divide en *halakah*, es decir, la exégesis del texto bíblico que buscaba la actualización de los diversos preceptos de la ley, y en *haggadah*, que ilustraba lo que nosotros llamaríamos la historia de la salvación, quizá con interpolación de relatos tradicionales para embellecer el texto bíblico explicado. La enseñanza midrásica es oral, y la encontramos sobre todo en la literatura intertestamentaria y en el *targum*. Pero más tarde proliferan los *midrašîm*, auténticos comentarios, tanto halákicos, en la época tannaítica, como haggádicos, en la de los *amoraîm*. En este período los rabinos distinguían además la exégesis *pešat*, más adicta a la letra, y la *deraš*, más hermenéutica y teológica. Cuando se habla de la exégesis rabínica no hay que olvidar que el judaísmo es una ortopraxis más que una ortodoxia, y que en él todo se centra en la observancia precisa y atenta de los preceptos de la *tôrah*, interpretada después del 70 d.C. de forma exclusivamente farisaica. La tradición de los fariseos reivindicaba un origen mosaico, y el *midraš* se esforzaba, particularmente con las siete reglas de Hillel, en reconducir la práctica de los fariseos al texto sagrado. En efecto, la *halakah* es una exégesis jurídica, mientras que muchas veces la *haggadah* expresa una piedad profunda.

Hemos dicho que el método de exégesis rabínica se hace exclusivo a partir del año 70 d.C. En la época de Jesús coexistía con otros métodos exegéticos. Es bien conocido el alegorismo de Filón de Alejandría. Este apologeta de la diáspora quería demostrar al mundo helenista que la verdadera sabiduría filosófica se encuentra en los libros hebreos. Por consiguiente, los relatos bíblicos y los personajes de la historia hebrea se convertían en símbolos muchas veces de las virtudes estoicas. La exégesis filoniana pasa a ser más tarde el modelo de la exégesis cristiana alegórica de la escuela de Alejandría.

También las sectas religiosas de la Palestina del siglo I tenían su método exegético, hoy llamado *midraš pešer*. Era el método preferido de la comunidad de Qumrán, que leía ciertos pasajes de la Escritura versículo a versículo, añadiéndoles una explicación relativa a las peripecias, la historia y los personajes de la secta. Esa explicación iba precedida de la palabra *pišrō*, o sea "el significado de este versículo es..."; de ahí el nombre de *pešer*. Pero lo que más interesa en este método de exégesis es el hecho de que en el texto estaba encerrado un significado misterioso, revelado únicamente al maestro de justicia y a los miembros que formaban la comunidad de los últimos tiempos, objeto de la profecía bíblica.

La exégesis de los saduceos se distinguía de la de los fariseos en que el

partido del templo admitía solamente los cinco libros de Moisés como autoridad y no aceptaba las tradiciones fariseas, especialmente las que se referían a la resurrección y al mundo de los ángeles.

Después de la destrucción del templo en el año 70 d.C. desaparecieron los saduceos, así como la comunidad de Qumrán. La diáspora tuvo que alinearse entonces con el fariseísmo que predominaba en la academia de Jabne (o Jamnia), la cual se convirtió en la única representante del rabinismo que dio origen al *Talmud* y a los grandes *midrašîm* [/ Lectura judía de la Biblia].

III. LA HERMENÉUTICA DEL AT EN EL NT. Las tendencias exegéticas del judaísmo del siglo I se reflejan también en el NT, pero en una perspectiva totalmente distinta. Ya Jesús, en los dichos recogidos en los sinópticos, que son suyos sin duda alguna, aunque no usa nunca la alegoría, sino la tipología, sigue los métodos que se usaban formalmente en sus tiempos: el *midraš pešer* (Lc 4,16-21), los *middôt* de Hillel *(qal waḥomer:* Mc 2,25-28) y, cuando expone los mandamientos, el método *halakah pešat.* Sin embargo, Jesús no deduce sus enseñanzas de la Biblia, como hacían los rabinos. Él viene a traer una nueva revelación y habla con autoridad propia, reinterpretando incluso los antiguos preceptos en las seis "antítesis" de Mt 5,21-48. Su relación con el AT tiene que entenderse como cumplimiento profético y como perfeccionamiento moral (según el doble sentido de *plērôsai* en Mt 5,17). En efecto, él se aplica a sí mismo el Sal 110, Is 61, Is 53 y varios pasajes de Zac, además de Dan 7, disociándose del uso que de estos textos hacían las escuelas rabínicas de su tiempo. Así pues, Jesús, aun manteniendo el método exegético, parte de un principio hermenéutico nuevo para llegar a conclusiones exegéticas originales en la Palestina de su tiempo.

También después de pascua los autores del NT, especialmente Pablo, siguen los métodos exegéticos contemporáneos sin apartarse de ellos; pero el principio hermenéutico a cuya luz se lee toda la Biblia es ahora la resurrección y la actividad del Espíritu en la Iglesia. En casi todos los escritos de Pablo encontramos, por ejemplo, una exégesis típicamente rabínica y midrásica según el esquema de las siete reglas de Hillel. Pablo usa con frecuencia la aproximación de varios textos de la Escritura que se explican mutuamente y que los rabinos llamaban "collares de perlas" (cf Rom 3; 4; 9-11). Pero a veces Pablo utiliza la alegoría (¿o la tipología?); por ejemplo, en Gál 4,21-31, la conocida alegoría sobre Sara y Agar; en 1Cor 9,9, la prohibición de poner el bozal al buey que trilla no se refiere en Pablo a los bueyes, como en el pasaje bíblico original, sino a los predicadores del evangelio. Encontramos también en Pablo el *midraš pešer* no sólo cuando actualiza ciertos pasajes como "la piedra era Cristo" (1Cor 10,3s), sino también cuando habla del misterio escondido durante siglos y revelado ahora a él mismo (Rom 16,25-27; Col 1,26ss; Ef 3,1-11).

Pero lo que podríamos llamar el problema hermenéutico por excelencia para los autores del NT es el valor que atribuían al AT en cuanto libro formado por leyes y profecías. En efecto, los diferentes autores no tienen un modo unívoco de situarse ante el AT; más aún, en el mismo autor se observan diferentes modelos de lectura, que servirán luego como prototipos de interpretación para los padres de la Iglesia. Encontramos: *a)* el modelo *alegórico,* especialmente en Heb, que emplearán muchas veces los padres; *b)* el modelo *tipoló-*

gico, donde los personajes o los acontecimientos veterotestamentarios indican personajes o acontecimientos del NT; *c)* el modelo del *pedagogo,* según el cual la ley era el pedagogo que nos tenía que conducir a Cristo, función que ya ha caducado (Gál 3,24); *d)* modelo del *acusador,* según el cual la ley se dio para señalar nuestros pecados y mostrarnos la necesidad de la gracia redentora (Gál 3,19); *e)* el modelo del *cumplimiento,* especialmente en las profecías mesiánicas o escatológicas; *f)* el modelo de la *superación;* la ley ha quedado superada en las prescripciones litúrgicas y de pureza/impureza; *g)* el modelo del *mandamiento,* que mantiene la obligatoriedad de los preceptos morales, particularmente el decálogo (Sant 2,11); *h)* el modelo de la *radicalización* o perfeccionamiento de los mandamientos externos, como en las antítesis de Mt 6; *i)* el modelo *histórico-salvífico,* utilizado por Pablo en Rom 9 para indicar que Dios no ha cambiado su manera de actuar al llamar a los gentiles, sino que repite lo que había hecho anteriormente; *j)* el modelo *lingüístico,* según el cual el AT es utilizado como fuente de lenguaje teológico para expresar ideas neotestamentarias; *k)* el modelo *apocalíptico,* que utiliza el AT como fuente de alusiones para construir una visión apocalíptica cristiana con el resucitado en el centro.

Se da, por tanto, entre el AT y el NT tal integración que los hace inseparables e ininteligibles al uno sin el otro. También para el NT la profecía es como una "lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que alboree el día y el lucero de la mañana despunte en vuestros corazones" (2Pe 1,19).

IV. LA HERMENÉUTICA DEL AT EN LA EDAD PATRÍSTICA. La hermenéutica patrística nace en el siglo II, en un clima polémico antijudío, antipagano y antignóstico. La polémica contra los judíos, que a comienzos del siglo II habían cerrado ya el canon "palestinense" atribuyéndole una autoridad absoluta, y contra los gnósticos, que en su mayor parte atribuían la creación del AT al demiurgo malo, ponía necesariamente en el centro de la discusión el valor y el modo de interpretar la "Biblia", es decir, el AT.

1. JUSTINO. Justino, en el *Diálogo con Trifón,* dirige la polémica antijudía, a veces un tanto ingenua, usando el AT de forma materialmente literal. A veces cita antiguos *midrašîm* cristianos, sacados de colecciones de *testimonia* targumizados. Distingue entre ley y profecía. La ley de las prescripciones mosaicas contenía preceptos universales *(Dial.* 90), más otros preceptos dados a los hebreos para que no cayeran en la idolatría (ibid). La profecía puede tener lugar por obra del Espíritu Santo, o bien mediante sucesos que son otros tantos *týpoi* de lo que habrá de suceder, o bien mediante *lógoi,* palabras proféticas directas, proferidas por los profetas *(Dial.* 114). El principio hermenéutico con que Justino justifica la no obligatoriedad de la ley mosaica es que una ley dada posteriormente y una alianza hecha después anulan o hacen anticuadas las leyes y la alianza anteriores. Ahora Cristo es la nueva ley y la nueva alianza *(Dial.* 11). A lo sumo, las prescripciones mosaicas tienen un significado moral o simbólico, como aparece en *Dial.* 14 (y *passim),* en donde al pan sin levadura se le da el significado simbólico de abstenerse de la ambición, de la envidia y del odio. No es ésta todavía la alegoría origeniana, pero la prepara; y el contenido de este simbolismo es la ley universal, de cuya violación acusa Justino a los judíos. El sentido o contenido de la ley es Cristo mismo, ya que el que habla a través de los profetas es el *Lógos,* que se manifiesta

también parcialmente en los filósofos y poetas paganos (¡que dependen de Moisés!). El *Lógos* se preanuncia a sí mismo y cumple las profecías al venir a este mundo; las cumple parcialmente en su primera venida, y las cumplirá íntegramente en su segunda aparición al final de los tiempos. De esta manera el AT es también válido para los gentiles.

Justino es muy rico en teología y en intuiciones exegéticas, pero quiso probar demasiado y le falta sentido crítico. Establece, sin embargo, de una vez para siempre la continuidad de los dos Testamentos y la unidad de la dispensación divina de la salvación. Su principio hermenéutico pasa a otros padres, que lo amplían y lo profundizan.

2. IRENEO. Mientras que Justinc en su polémica antijudía tenía en común con sus adversarios la fe en la autoridad de la Biblia (las divergencias recaían en su interpretación), Ireneo escribe contra las diversas sectas gnósticas, algunas de las cuales no sólo atribuían el AT al demiurgo malvado que se opone a la obra del Dios bueno, autor del NT, sino que en su interpretación de los textos bíblicos alegorizaban los relatos para acomodarlos a sus especulaciones teosóficas. También Ireneo, junto a la exégesis literal, utiliza abundantemente el simbolismo y la alegoría, tanto horizontal como vertical, para ilustrar la fe cristiana. Esta alegoría no se limita a la exégesis del AT, sino que se extiende también a las parábolas del NT *(Haer.* IV, 35,7 y 8; cf también la cuestión explícita en *Haer.* II, 27). Por tanto, las divergencias con los gnósticos no se podían resolver recurriendo a un principio hermenéutico interno, sino que había que apelar a una regla externa, es decir, a la *regula fidei* o la confesión de fe emitida en el bautismo y transmitida por tradición *(Haer.* I, 10,1). La tradición tiene que conducir hasta los orígenes apostólicos, y el camino más breve para conocerla es el de interrogar a la Iglesia de Roma, en la cual, debido a la sucesión episcopal ininterrumpida y a la confluencia de todos los pueblos, ha mantenido su pureza la doctrina original *(Haer.* III, 3,2). La *regula fidei* por sí misma no explica la Escritura, pero ofrece el marco dentro del cual tiene que mantenerse toda exégesis para no caer en error en sus conclusiones. Por tanto, podría haber un alegorismo gnóstico y otro católico, que sólo se distinguirían por el cuadro sectario o eclesial, en que se desarrolla el razonamiento exegético. Ireneo establece además otro principio importantísimo para interpretar la Biblia: el de la *analogia fidei.* La Biblia tiene a un solo Dios como único autor; por tanto, no puede contradecirse a sí misma en el AT y en el NT. Habría que partir de las páginas más claras para interpretar las oscuras, respetar el misterio donde no alcanza nuestra inteligencia y no perderse en cuestiones inútiles. El Verbo, que habla tanto en los profetas como en el NT, mediante su Espíritu recapitula todo en Cristo, no sólo porque la Escritura culmina en él, sino también porque ontológicamente es él el que hace la unidad de todo lo creado y lo increado, en contra de la desintegración cósmica de los gnósticos *(Haer.* V, 18,2).

Ireneo es además autor de otro libro muchas veces olvidado: *Epídexis,* "Demostración", que es la primera síntesis de teología bíblica y que se convertirá en el modelo de las síntesis catequéticas futuras.

3. LA ESCUELA ALEJANDRINA: CLEMENTE Y ORÍGENES. La hermenéutica escriturística entra en una nueva fase con los alejandrinos. En Alejandría había escrito ya Filón, que había utilizado ampliamente la filosofía griega para explicar la Es-

critura, prodigando el uso de la alegoría. Clemente recoge la obra de Filón en sentido cristiano. Distingue dos sentidos en la Escritura: el obvio, que nosotros llamaríamos literal, y el recóndito, que solamente son capaces de captar aquellos cristianos que han alcanzado la verdadera *gnôsis*. Puesto que toda la Escritura es obra del Verbo, se puede hablar de un único Testamento *(Strom.* II, 6,29). Y como todo el AT habla de Cristo, su sentido escondido se puede descubrir por medio de la alegoría o el simbolismo *(Paed.* III, 12,97). Pero para que la alegoría no se escape de las manos y caiga en especulaciones gnósticas, tiene que mantenerse dentro de los límites de la *analogia fidei (Strom.* VII, 16,96) y de la tradición eclesial, como ya había expuesto Ireneo. También el NT tiene su sentido simbólico apocalíptico, que se revela al verdadero gnóstico. Pero el simbolismo no es sólo intertestamentario, sino cósmico. En efecto, también los griegos podían ascender a Dios por medio del mundo y de la conciencia, por lo que es posible señalar una unidad entre la creación, la razón, la conciencia y la revelación: un sacramentalismo cósmico que se convierte en una parábola que habla de Dios y del sacramento de la Iglesia *(Strom.* V, 4).

Con todo, el maestro alejandrino de la alegoría es Orígenes, que en el libro IV de *De Principiis* sintetiza con claridad su teoría hermenéutica. No obstante, al decir que Orígenes es el maestro supremo de la alegoría, pueden crearse algunos malentendidos, como, por ejemplo, el de que sea un antiliteralista. Conviene aclarar en seguida que esto no es exacto. El mismo hecho de que Orígenes se cuidara de la famosa *Hexaplâ* (= el texto del AT en seis columnas: el hebreo, la transcripción griega del hebreo, las traducciones griegas de los Setenta, de Áquila, de Símmaco y de Teodoción) revela cuánto cuidado puso en establecer la letra y lo que hoy llamamos el sentido literal antes de sumergirse en la alegoría. Conocía además bastante bien las interpretaciones rabínicas, la exégesis filoniana y el alegorismo de los literatos paganos de su época. Conviene igualmente aclarar de una vez para siempre que lo que Orígenes llama alegoría corresponde muchas veces a lo que hoy llamamos teología redaccional (sentido literal), mientras que lo que él llama "letra" era la lectura material de los rabinos, que interpretaban literalmente incluso las metáforas o bien hacían especulaciones sobre cada una de las letras de la palabra (!).

El hecho mismo de que la religión de Cristo sea recibida en todo el mundo demuestra que las Escrituras que hablan de él son palabra de Dios, una palabra que suscita un sentimiento de inspiración también en el lector. Pero "la luz contenida en la ley de Moisés, cubierta por un velo, resplandeció con la venida de Jesús, puesto que se le quitó el velo y se tuvo de pronto conocimiento de los bienes cuya sombra contenía la expresión literal *(Princ.* IV, 1,6; cf 2Cor 3,15ss). La sabiduría divina no es evidente en la letra, porque fue dada exotéricamente y a hombres indignos de ella; pero esto es lo que hace que nuestra fe no esté fundada en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios. Dejando, pues, los elementos de la fe (Heb 6,1), hay que proceder a la sabiduría que nos hará perfectos: "Esta sabiduría quedará claramente impresa en nosotros por la revelación del misterio que ha quedado oculto en los siglos eternos, revelado ahora gracias a las profecías y a la aparición de nuestro Señor Jesucristo" *(Princ.* IV, 1,7). En Orígenes, la correspondencia entre la revelación interna y la externa para captar el verdadero sentido escondido de la Biblia se con-

vierte en principio hermenéutico fundamental.

Ya hemos hablado del antiliteralismo origeniano situado en el ambiente de la polémica antijudía. Pero Orígenes no se contenta con la letra de la Escritura, porque los gnósticos atribuían el AT al dios creador malo, mientras que algunos simples cristianos se escandalizaban de ciertas narraciones y de la figura veterotestamentaria de Dios *(Prin.* IV, 2,1). Así pues, él propone exponer "lo que parece ser el criterio de interpretación, ateniéndose a la norma de la Iglesia celestial de Jesucristo, según la sucesión de los apóstoles" (IV, 2,2). Lo que a él le gustaría exponer no son unas simples reglas de exégesis, sino la sustancia de la vida en el Espíritu que constituye el misterio transmitido por Cristo a los apóstoles y por éstos a sus sucesores, la *regula fidei* de la verdadera espiritualidad cristiana, que tendrá que servir de precomprensión a la hermenéutica bíblica. Efectivamente, el AT, aunque es narración en gran parte, esconde verdades profundas difíciles, por no decir imposibles, de comprender. También el mismo NT esconde misterios *(Princ.* IV, 2,2.3).

En este punto Orígenes introduce la conocida distinción entre sentido material, sentido psíquico y sentido espiritual de la Escritura, basada en la distinción antropológica en cuerpo, alma y espíritu, que corresponde a los tres tipos de oyentes a los que están destinados los tres niveles de interpretación. Son los *rudiores,* que se contentan con la simple narración; los *proficientes,* a quienes la Escritura indica el camino moral para llegar a la perfección, y los *espirituales,* a los que está destinada la alegoría (IV, 2,4). En cuanto al sentido literal o corporal, éste no siempre tiene sentido, y por eso nos impulsa a buscar un sentido más inteligible. El psíquico es usado por san Pablo en 1Cor 9,9, que interpreta el bozal del buey que trilla (Dt 5,8) aplicándolo a la recompensa del apóstol que predica. El sentido espiritual se deduce de ciertos pasajes, como Heb 10,1 (el AT es la sombra de lo que había de suceder); 1Cor 2,2-8 (sobre el misterio predicado a los espirituales); 1Cor 10,11 (que habla de los sucesos del éxodo como tipo de los presentes) y de la alegoría de Gál 4,21-24. La *sustancia* de la alegoría y de la doctrina espiritual es la santísima Trinidad, la encarnación, la creación y el pecado del mundo (IV, 2,7). De hecho es la interpretación alegórica la que da una coherencia lógica a la Escritura, que de otro modo no existiría: "Algunos de estos hechos no sucedieron realmente en cuanto a la letra del texto, y son incluso irracionales e irrealizables... Pero nadie ha de suponer que nosotros afirmemos en sentido absoluto que ningún hecho histórico sucedió realmente" (IV, 3,4). Se echa aquí en falta, en Orígenes, el conocimiento de los géneros literarios semíticos. Mucho de lo que él llama alegoría es verdaderamente, en el sentido moderno de la palabra, sentido literal (que hay que distinguir del sentido material). Por eso Orígenes muchas veces no lee la Escritura para ver lo que entiende y dice el autor humano y, por medio de él, el autor divino, sino que parte del *a priori* de la doctrina cristiana puesta por Dios en el corazón de los creyentes, encontrándola reflejada en el texto bíblico.

Todo lo que se lee sobre Israel y Judá en el AT, particularmente las profecías sobre el mundo hebreo, deben entenderse con referencia al Israel según el espíritu, la Iglesia o bien a la Jerusalén celestial; pero en sentido psíquico podría referirse también al alma (IV, 3,8). De forma semejante, lo que se dice de los enemigos de Israel, de Babilonia en particular, se refiere a los enemigos de la Iglesia. En esto Orígenes claramente

anticipa las "dos ciudades" de san Agustín.

Así pues, para Orígenes, toda la Escritura tiene un sentido espiritual, pero no todos los versículos tienen un sentido literal (en el sentido origeniano). A pesar de este espiritualismo, muchas páginas exegéticas origenianas proceden según la letra, y cuando explica el Cantar de los Cantares antepone una introducción que es casi "moderna", aun cuando luego el texto se explique alegóricamente.

4. LA ESCUELA ANTIOQUENA: DIODORO, TEODORO DE MOPSUESTIA, JUAN CRISÓSTOMO. Es un lugar común en la historia de la exégesis que el literalismo antioqueno se opone al alegorismo alejandrino. Esta afirmación se rectifica mucho hoy, ya que encontramos abundante alegoría entre los antioquenos, particularmente en su predicación, del mismo modo que encontramos en Orígenes la preocupación por la letra. Pero sigue en pie el hecho de que la aproximación a la Escritura de los antioquenos es opuesta a la alegoría.

El iniciador de la escuela de Antioquía, Diodoro de Tarso († por el 393),, tuvo como discípulos a Teodoro de Mopsuestia (360-428) y a Juan Crisóstomo (344-407). Los tres tenían en común el respeto del sentido literal —incluido el metafórico, que los alejandrinos llamaban alegórico—, es decir, el que entendía el autor humano, como se deduce de las circunstancias históricas de la composición de la obra. El más avanzado en este sentido fue Teodoro, que admite un sentido mesiánico sólo en cuatro salmos (2; 8; 44; 109) y no reconoce el carácter sagrado del Cantar de los Cantares, porque lo juzga sólo como un canto amoroso entre dos enamorados sin más intenciones.

El fundamento hermenéutico de los antioquenos era la doctrina de la *theoría* o visión, cuya definición no es unívoca ni entre los antiguos ni entre los contemporáneos. Oigamos a Diodoro en su introducción a los Salmos. Después de decir que algunos de los títulos están equivocados, prosigue: "A pesar de ello, daremos también explicaciones de los errores, si Dios nos lo permite, y no nos alejaremos de su verdad, sino que expondremos tanto lo referente a la historia como lo que atañe a la letra *(léxis),* y no rechazaremos la anagogía y la interpretación elevada *(theōría).* Realmente la historia no se opone a la consideración superior *(theōría),* sino que, por el contrario, es como la base y el sostén de las investigaciones más elevadas. Sólo hay que evitar una cosa, o sea, que la consideración superior *(theōría)* no aparezca como refutación de lo que le da fundamento, de forma que no sea ya *theōría,* sino *allegōría.* En efecto, decir cosas distintas de lo que se ha dicho en la base no es *theōría,* sino *allegōría" (CCG* 6; trad. Marco Frisina). Prosigue diciendo que lo que Pablo llamaba "alegoría" en Gál 4 no es más que la *theōría,* ya que se basaba en la historia. En este sentido la *theōría* correspondería a nuestra tipología, aunque formaba parte de alguna manera de la intención del escritor.

La función del tipo y antitipo en la *theōría* es explicada por Teodoro de Mopsuestia en su introducción al libro de Jonás *(PG* 66,317-328). El profeta predice un hecho que sucederá en la historia, pero que tiene analogía con otro hecho principal que Dios realizará en el futuro "para hacer evidente el desarrollo de su proyecto e impedir que se imagine alguna consideración nueva o resolución posterior de la que seamos objeto, sugiriendo con otros muchos indicios a la humanidad la venida de Cristo Señor, que los judíos llevaban tanto tiempo esperando" (ibid, 317). Dios ordenó por medio de Moisés la ele-

vación de una serpiente de bronce, "aunque muy bien podía o bien defender a los israelitas de las mordeduras o bien darles otra medicina contra esta plaga; sin embargo, quiso mostrarles la liberación de esta plaga en la imagen de los que eran mordidos para que no nos maravillemos de que, con la muerte de Cristo Señor, Dios, destruyendo la muerte, nos ofreciera una vida inmortal a través de la resurrección de los muertos" (ibid, 320).

San Juan Crisóstomo explica esta semejanza: "En efecto, no es necesario que el tipo difiera del antitipo, porque entonces ya no sería figura. Por otra parte, tampoco es necesario que se le parezca de modo completo, puesto que entonces la figura no sería sino la verdad... ¿En qué consiste la semejanza entre la figura y la verdad? En el hecho de que por ambas partes se recibe el mismo beneficio; por una parte y por otra vemos agua, por las dos los hombres son liberados de la esclavitud, pero no de la misma esclavitud" *(Comm. in Ex.: PG* 51,427). Así pues, la tipología es una profecía mediante un hecho. Pero existe además la profecía con las palabras, tanto en sentido propio como en sentido impropio. Entonces algunos pasajes hay que entenderlos según su sentido literal, otros según su sentido "teórico" y otros como metáforas. Pero, subraya Crisóstomo, el significado tipológico tiene que ser explicado por la misma Escritura, pues de lo contrario se caería en la fantasía de la alegoría alejandrina. Por eso los antioquenos se apoyan mucho en las citas y alusiones del AT en el NT. Todos los pasajes veterotestamentarios tienen un sentido literal; algunos tienen además un sentido típico, pero basado siempre en el literal y atestiguado por la misma Escritura.

Para apoyar el sentido literal, los antioquenos pusieron al frente de sus comentarios lo que hoy llamaríamos una introducción especial, indicando el autor, la finalidad del escrito, el tiempo y el lugar de composición.

Juan Crisóstomo, además de la doctrina de la *theōría,* tiene también la de la *synkatábasis* o condescendencia para explicar los antropomorfismos y las metáforas. Dios no se muestra nunca tal como es en su ser, sino sólo como puede ser comprendido por las criaturas en las diversas etapas de su maduración, tanto en el AT como en el NT. El mismo Jesús habla con *synkatábasis* para manifestar la debilidad de su carne y tener en cuenta la de sus oyentes, enseñando así la humildad y distinguiéndose de la persona del Padre *(PG* 48,707.722; 55,7). Además, Juan habla de *akríbeia tês didaskalías* o precisión de la doctrina. La Biblia no contiene nada superfluo, pero su verdad se extiende a las circunstancias del tiempo y de las personas. Aunque existen divergencias accidentales entre los evangelios, su doctrina es una sinfonía. Pero aunque encontramos toda esta "acribia" de Dios en su palabra, nuestro conocimiento de él es siempre negativo y jamás podremos conocerlo *akribês (PG* 52,121.180. 187.286; 48,1009. 1010). La Sagrada Escritura es una carta de Dios dirigida no solamente a Israel, sino a la Iglesia y a toda la humanidad; una carta en tono afectivo, que habla el lenguaje de sus destinatarios para conducirlos a las *theōría* o visión de Dios. Para que esta carta sea debidamente comprendida es necesario leerla con la debida ascesis espiritual *(PG* 53,28).

5. LOS PADRES CAPADOCIOS. Los padres capadocios podrían considerarse como el puente entre Orígenes y los antioquenos. Están más interesados en lo que nosotros llamaríamos teología bíblica. Gregorio de Nisa, contemporáneo de Diodoro, propu-

so su teología basándose en la letra del texto sagrado con la finalidad *(skopós)* de conocer lo que Moisés quiso enseñar a la humanidad sobre el proyecto de Dios en la historia del hombre. Luego habla de *akolouthía* o acompañamiento lógico entre el obrar de Dios y los hechos históricos, tanto en el AT como en el NT. "En cuanto a la cruz, si contiene algún otro significado más profundo, lo saben aquellos que están familiarizados con la interpretación mística. Pero lo que ha llegado hasta nosotros de la tradición es lo siguiente: Todo lo que se profirió y se hizo en el evangelio tiene un significado divino más alto. No hay excepción alguna a este principio, según el cual se indica la mezcla entre lo divino y lo humano. La palabra y la acción proceden de un modo humano, pero su significado secreto indica lo divino. De aquí se sigue que tampoco en este caso hemos de fijarnos en lo uno olvidándonos de lo otro. En la muerte tenemos que ver el elemento humano, pero debemos penetrar en su significado divino" *(The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa,* ed. Srawley, n. 32).

6. LOS PADRES LATINOS: JERÓNIMO Y AGUSTÍN. Por la aportación que ha brindado a la hermenéutica, Jerónimo es considerado el "padre" de la exégesis "científica". Él subraya la importancia del conocimiento de la lengua hebrea y aramea para el estudio del AT y la superioridad del texto original sobre la traducción de los LXX. Utiliza la crítica textual. No sólo usa la *Hexaplâ,* sino que, por ser amanuense, sabe comparar los manuscritos y hacer la crítica interna para corregir los errores. En línea teórica prefiere el canon breve, al menos en las controversias. A pesar de su carácter autoritario, quiere que se expongan también las opiniones de los demás sobre la exégesis de un pasaje, considerándose tan sólo como un "partner" en la búsqueda. Valora sobre todo la ortodoxia en la explicación de la Sagrada Escritura. Aunque permite y hasta dice algunas veces que es obligatoria la alegoría, el sentido del texto es, sin embargo, el literal. Jerónimo conoce también las interpretaciones rabínicas midrásicas. Con la *Vulgata* (en la que el AT es una traducción de la lengua original y el NT es una revisión de la *Vetus Latina)* Jerónimo dotó a la Iglesia romana de una versión oficial de la Biblia. Por desgracia, a su talento crítico no siempre le corresponde el teológico, lo cual no puede, desde luego, decirse de Agustín.

Agustín que, en proporción con sus otros escritos, no tiene muchas obras exegéticas, navega con seguridad en la interpretación bíblica. Como en estas páginas es imposible hacer justicia al gran autor, nos limitaremos, igual que en el caso de Orígenes, a exponer sus principios hermenéuticos, que él sintetiza en los libros II y III de *De Doctrina christiana (CSEL* 80). En el libro I Agustín había establecido que la finalidad del estudio de la Escritura es la caridad, y la Biblia tan sólo un medio para llegar a ella. Así pues, las reglas que siguen no tienen un objetivo científico en sí mismas, sino que quieren edificar la vida cristiana (I, XXXV, 39; XXXVI, 40). En la hermenéutica agustiniana es fundamental la distinción entre *res* y *signa* ("Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire": II, 1,1). Los *signa* pueden ser *naturalia* o *data,* y éstos a su vez pueden ser *propria* o *translata* (II, X, 15). Esta confusión de signos es lo que hace a la Escritura oscura. Para superar la dificultad de los *signa propria* hay que conocer las lenguas originales, hebrea y griega, puesto que las metáforas deben traducirse

en otras metáforas correspondientes. Él recomienda como traducción latina la *Itala (Vetus Latina,* ¿recensión italiana?) y la griega de los LXX, que tiene más autoridad que el texto hebreo. Pero hay que atenerse a los códices mejores y críticamente revisados.

Para interpretar las locuciones figurativas también es útil el conocimiento de las ciencias que nosotros llamamos profanas, como la música, la matemática, la dialéctica, la lógica, etcétera, ciencias que anticipan nuestras "ciencias auxiliares" (II, XVI, 24: XLII, 63).

En la lectura y en la interpretación de la Escritura pueden surgir ciertas ambigüedades. Para resolverlas, el intérprete "consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit". Si no se resuelve doctrinalmente, "textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus... restat consulendus"; y si persiste la dificultad, el intérprete es libre para elegir la explicación más adecuada al contexto (III, II, 2,5). Traducido al lenguaje moderno, esto significa que la Escritura no debe interpretarse en contra de la *analogia Scripturae* o en contra de la doctrina de la Iglesia. Viene luego la inserción del texto filológicamente en el contexto. Establecido el sentido literal, hay que distinguir en las locuciones *impropriae* la metáfora del sentido espiritual. Las metáforas que se encuentran en las literaturas paganas, por ejemplo, están vacías y el que se apaciente de ellas se apacienta de bellotas (III, VIII, 12). Los hebreos, por el contrario, que tienen "signos útiles", los interpretan *carnaliter* cuando no los comprenden, y *spiritualiter* cuando los aplican a sus referencias futuras (III, IX, 13).

El error opuesto, según el obispo de Hipona, es el de interpretar como figurativa una locución propia. El criterio de distinción es el de ver si el texto mueve a la fe y a la caridad; si no lo hace, hay que interpretarlo alegóricamente. Pero hemos de poner atención en no interpretar así ciertos preceptos que no están en consonancia con las costumbres corrientes, pues se perdería el objetivo de conducir hacia un amor más alto (III, X, 14s). Al contrario, si alguna narración desdice de la santidad de los personajes bíblicos, como la famosa "mentira" de Jacob, hay que interpretarla figuradamente (III, XII, 18). Se ve claramente que Agustín habla aquí más como pastor que como científico: "Ergo, quamquam omnia vel paene omnia quae in VT libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sint: tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamem abhorrent a consuetudine bonorum... figuram ad intelligentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat" (III, XXII, 32). De aquí se deduce con claridad que Agustín quiere un sentido literal en todas partes y un sentido espiritual en casi todas, puesto que él lee el AT con ojos cristianos.

En III, XXVII, 38-XXVIII, 39 el santo doctor tiene un texto que habla más o menos de lo que hoy llamamos el *sensus plenior.* El verdadero sentido de la Biblia es el *sensus auctoris,* porque es precisamente el que inspira el Espíritu Santo, y es a través de la voluntad consciente del autor como Dios habla. Pero si en la dificultad de encontrar el sentido original del autor nos quedamos con dos o más interpretaciones diversas no hemos de apurarnos, puesto que no es imposible que las haya previsto también el autor humano al escribir. Ciertamente las ha previsto el autor divino. Pero hay algunos criterios para admitir esos sentidos. Es preciso que entren en la categoría de la analogía

de la Escritura o de la fe, pero también en la de la razón. Hay que admitir los dos sentidos del texto cuando lo requiere algún otro texto. Así pues, hay un sentido del *texto* más allá del sentido del autor.

Agustín conoce también los *trópoi,* entre los que menciona la alegoría, el enigma y la parábola (III, XXIX, 41). Eran los clásicos géneros literarios. Como los demás padres, Agustín no conocía los del antiguo Oriente, géneros que apenas empezamos a conocer hoy nosotros. Pero queda establecido el principio de que el sentido de una locución se tiene que interpretar según el género a que pertenece.

El libro III del *De Doctr. christ.* termina (XXX, 42-XXXVI, 56) con una recensión de las siete reglas hermenéuticas de Ticonio, un donatista que había comentado el Apocalipsis. Pueden resumirse de este modo: 1) *De Domino et ejus corpore:* lo que se aplica al Señor Jesucristo se tiene que aplicar también a la Iglesia, y viceversa; 2) *De corpore Domini bipartito:* en el presente cuerpo de Cristo, la Iglesia, hay algunos que no estarán con él eternamente; 3) *De promissis et lege:* o bien, de la naturaleza y de la gracia, de la letra y del espíritu; 4) *De specie et genere:* o la parte por el todo; todo lo que se dice de Jerusalén, de Babilonia, de Judea, ha de aplicarse también a la Iglesia y a sus enemigos donde es posible la aplicación; 5) *De temporibus:* es la parte por el todo en el tiempo, como los "tres" días de la resurrección; 6) *Recapitulatio:* cuando el orden cronológico no sigue al lógico; por ejemplo, "novissima hora est" equivale a "semper hora est"; 7) *De diabolo et ejus corpore:* es el cuerpo místico del diablo.

Además de estos principios teóricos hay que tener en cuenta toda la actividad exegética de Agustín, en cuya predicación abunda la alegoría, el simbolismo numérico y la tipología. En las obras teológicas, especialmente en las de controversia, interpreta literalmente, según el principio expuesto en *Ep.* 93,8: sólo del sentido literal se puede sacar un argumento teológico, no de la alegoría. En *De utilitate credendi* 3, el doctor de Hipona distingue cuatro sentidos: literal, etiológico (cuando se da la razón de la afirmación, como en Mt 19,8), analógico y alegórico. Posteriormente santo Tomás los reducirá a dos.

V. LA EDAD MEDIA. La Edad Media conoció una gran actividad escriturística. En los monasterios prevalece la *lectio divina:* surgen las *scholae* catedralicias y monásticas, que se convertirán en las *universitates,* en cuyas cátedras se explica la *sacra pagina.* Se componen las *catenae,* florilegios patrísticos que comentan cada uno de los pasajes de la Escritura (recordemos sólo la *Catena aurea* de santo Tomás, sobre los cuatro evangelios). Los padres escogidos suelen ser los latinos, con san Agustín a la cabeza, pero sin olvidar a los griegos. Aparecen las *glossae,* notas marginales al texto sagrado, que luego se convertirán en auténticos comentarios. Se tienen también contactos con los rabinos de la época para conocer la exégesis judía. A pesar de toda esta actividad exegética, no se hacen muchos progresos en el campo de los principios hermenéuticos. Se codifican los principios de los padres distinguiendo cuatro sentidos, memorizados en los dos versos latinos: *"Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia".* Se pone como ejemplo el significado de "Jerusalén": en sentido literal es la ciudad histórica, alegóricamente la Iglesia, moralmente es el alma y anagógicamente la ciudad celestial. El respeto a la letra lo es a menudo solamente a las palabras, porque lo que prevalece en

la interpretación de los textos es una fantástica alegoría. Incluso un alegorista como Hugo de San Víctor se rebela contra el alegorismo exasperado: "Miror qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litterae significationem ignorant. Nos, inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram... Quomodo ergo Scripturam legitis, et litteram adhuc non legitis? Si enim littera tollitur, Scriptura quid est?" *(De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae...* c. V: *PL* 175,12). La letra es el fundamento de la alegoría, pero el que sólo sigue la letra "diu sine errore non potest incedere" *(PL* 176,804 CD).

Santo Tomás, en *S.Th.,* I, 1-10, acepta los cuatro sentidos de los contemporáneos, pero los reduce esencialmente a dos: el *litteralis,* que comprende el sentido histórico, el etiológico y el analógico de Agustín; y el *spiritualis,* que comprende el sentido alegórico, el tropológico (moral) y el anagógico. Él mismo en sus comentarios, sobre todo en los de san Pablo, se muestra muy apegado a la letra; de ella saca su teología con una precomprensión filosófica aristotélica.

VI. LA HERMENÉUTICA PROTESTANTE. Los padres y los comentaristas medievales habían partido siempre, en su explicación de la Escritura, del presupuesto de la *regula fidei,* procurando mantener la integridad y la ortodoxia de la doctrina. Además, en los concilios, la Iglesia había ofrecido explicaciones auténticas de algunos pasajes bíblicos. Todo esto cambia en la exégesis reformista de Martín Lutero, que pone la "palabra" en el centro de toda autoridad, ya que en ella es donde Dios nos encuentra. "Palabra" es más amplia que "Biblia": es la palabra predicada. El AT es *Schrift* (escritura), mientras que el NT es anuncio y fue escrito en sobreabundancia *(WA* 12,275,5). Toda la Escritura habla de Cristo; por eso toda la Escritura es evangelio *(WA* 18,606,29; 46,414,15). Sólo ella da testimonio de sí misma. No es la Iglesia la que hace auténtica la Biblia, sino la Biblia la que hace auténtica a la Iglesia *(WA* 40, I, 119,23). Lo mismo que el Bautista indica a Cristo, pero no por eso es más grande, así la Iglesia indica la Biblia, pero está sometida a ella *(WA* 30, II, 420,18). Así se interpreta también la frase de Agustín, quien afirmaba que no creería en el evangelio si no lo atestiguase la Iglesia *(PL* 42,176). La Escritura es "per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres" *(WA* 7,97,23). Su verdadero sentido no es la fantasía de los alegoristas, sino "el espíritu del autor". Esto se dice contra los católicos que apelaban al papa para la interpretación, y contra los entusiastas que reivindicaban para sí el Espíritu en su interpretación. Es ciertamente el Espíritu el que interpreta la Biblia, pero el Espíritu que sale de la misma Biblia. El sentido de la Biblia es el literal, un sentido simple, sin oscuridad, en contra de lo que sostienen los "romanistas".

El principio hermenéutico luterano es la "*cristocentricidad*" según la *analogia Scripturae* o *analogia evangelii,* pero sin referencia a la tradición o al magisterio *(WA* 12,260,1). La Escritura es también "sui ipsius critica". Su "apostolicidad" no es solamente la histórica: en efecto, apóstol es todo el que anuncia a Cristo: "Die Christum verkündigen und treiben", es decir, todo el que lo muestra como salvador. Éste es igualmente el criterio de canonicidad. Por eso Santiago y el Apocalipsis, que están lejos del "centro de la Escritura", el testimonio de Pablo, son menos autorizados que otros libros *(WADB* 7,384,22-26).

La distinción entre ley y evangelio

no coincide con AT y NT, ya que todo el AT puede ser evangelio, mientras que el NT, cuando amenaza y manda, es "ley". Los dos son al mismo tiempo promesa y cumplimiento, pero todo el evangelio está ya escondido en el AT y el NT lo revela *(WA* 10, 1, 181,15). Aunque el AT es evangelio, es también al mismo tiempo el libro de Israel. Moisés sigue siendo un hebreo y no nos interesa, lo mismo que las leyes de los franceses no interesan a los alemanes, excepto en lo que coinciden con la ley natural. Por eso el AT no es "verbindlich", sino "vorbildlich", no "obliga", sino que "indica" cómo hay que obedecer y creer a Dios *(WA* 18,81,14.24; 16,372,17). Pero el AT es también el libro de Cristo: como "ley" indica a Cristo, porque nos da a conocer nuestras miserias; como "promesa" y ejemplo mira hacia adelante, a Cristo y a su iglesia. Éste es el verdadero "sentido espiritual" del AT *(WADB* 8,10ss). De hecho, la carta a los Hebreos está llena de ejemplos de "justificación por la fe" de hombres que pertenecían a la antigua economía *(WADB* 8,28,24). Lutero no acepta como canónicos los libros deuterocanónicos del AT. Por eso se les llama "apócrifos" en el mundo protestante.

El principio de la *sola Scriptura* fue posteriormente privilegiado en la llamada "ortodoxia protestante". Ésta propuso una doctrina de la inspiración que se extendía a cada coma y a cada signo masorético de los textos griegos y hebreos en el *textus receptus* e insistía en un literalismo material en la interpretación.

Es natural que la postura luterana provocase la reacción del concilio de Trento, que definió que el "evangelio" está contenido "in libris scriptis et sine scripto traditionibus" que la Iglesia "pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur" (DS 1501). Se propone la lista de los libros del AT y del NT que la Iglesia católica considera como canónicos. En esa lista figuran también los deuterocanónicos (DS 1502). Se declara auténtica la Vulgata para la predicación y para las disputas teológicas (DS 1503). Además: "Nemo, sua prudentia innixus, in rebus fidei et morum... Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicium de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, et etiam contra unanimem consensum Patrum interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent" (DS 1507).

Los teólogos católicos postridentinos reelaboraron los principios hermenéuticos y profundizaron más aún en la noción de inspiración bíblica [↗ Escritura II], de donde se sigue necesariamente la práctica hermenéutica. En el *De locis theologicis* de 1563, Melchor Cano distingue entre revelación propiamente dicha, es decir, de verdades que no puede conocer la razón humana, e inspiración incluso en aquellos pasajes que pudieron ciertamente escribirse a partir de un conocimiento humano, pero en los que fue necesaria la inspiración para que fueran compuestos sin error. También Báñez († 1604) afirma esta distinción, pero tiende a considerar la inspiración, al menos en ciertos pasajes, como una *dictatio verbalis* que afecta a las palabras y no *sólo a las ideas*. Roberto Belarmino extiende tanto la inspiración como la inerrancia a cada una de las palabras de la Escritura, en cuanto que cada una de las palabras que contiene pertenece a la fe, habiendo sido dichas por Dios. Estos teólogos eran de tendencia maximalista, bastante cercana a la de los protestantes, aunque no extremista.

Pero al mismo tiempo comenzó

también una tendencia minimalista. Ya Francisco Suárez († 1617) abandona el dictado verbal, afirmando que el Espíritu Santo deja libre al escritor para que escriba las cosas inspiradas según su ingenio, su erudición, su lengua y su carácter. Ni siquiera es necesario que el escritor sea consciente de estar inspirado si no se trata de una propia y verdadera profecía. También son conocidas las tres tesis del lovaniense Lesio, censuradas por su Universidad en 1587: 1) Para que algo sea Sagrada Escritura no es necesario que cada una de las palabras hayan sido inspiradas por el Espíritu Santo; 2) no es necesario que cada una de las verdades y proposiciones sean inmediatamente inspiradas al escritor; 3) un libro (p.ej., 2Mac) escrito por obra humana sin inspiración del Espíritu se convierte en inspirado si el mismo Espíritu atestigua que en él no hay errores. Esta tercera proposición se convierte en la *inspiratio consequens,* al menos como posibilidad, del discípulo de Lesio, Jacques Bonfrère, mientras que su contemporáneo Henry Holden restringe la inspiración a los contenidos doctrinales o verdades relacionadas estrechamente con ellas.

VII. EL RACIONALISMO. Hasta ahora las diferencias en el pensamiento hermenéutico se limitaron a la preferencia del sentido literal sobre el alegórico, a la aceptación o no de la tradición eclesial y al modo de interpretar la inspiración. Pero tanto los católicos como los protestantes aceptaban la existencia de un Dios creador trascendente, el dato de la revelación, la posibilidad y el hecho de los milagros, la Escritura como libro sagrado e inspirado que había que interpretar según cánones particulares y la dicotomía entre naturaleza y sobrenaturaleza. Todo esto cambia radicalmente en los siglos XVII y XVIII con el comienzo, en el terreno filosófico, del racionalismo y del empirismo, así como de la ilustración francesa; en el terreno literario, con el descubrimiento de nuevos manuscritos y de nuevos métodos críticos; en el terreno científico, con el progreso de las ciencias positivas, y, finalmente, en el terreno histórico, con los nuevos métodos de investigación y los nuevos descubrimientos, por no hablar de las innovaciones en el terreno del pensamiento político.

El resultado de esta revolución ideológica en el terreno bíblico, y especialmente fuera del área católica, fue un auténtico terremoto que derribó axiomas seculares, pero al mismo tiempo abrió las puertas a una investigación más científica sobre el texto bíblico. Es evidente que se produjo un cambio radical en la hermenéutica escriturística.

El primer pensador que se enfrentó directamente con el problema de la explicación de la Escritura según los postulados de la nueva filosofía fue Baruc Spinoza (1632-1677), un judío que fue luego excomulgado por sus correligionarios. Es conocido su axioma *Deus sive Natura* para expresar la doctrina de que Dios no es un ente personal trascendente, sino el orden impersonal geométrico que rige el universo, del que son "modos" el pensamiento y la extensión. En ese universo no puede haber milagros ni hay lugar para una revelación trascendente. Los profetas y los apóstoles atribuyen a Dios sus propios pensamientos y sentimientos religiosos: "Con ayuda de esta regla me he formado un método para la interpretación de los libros santos; y una vez en posesión de este método, me he propuesto esta primera cuestión: ¿Qué es la profecía? Y después: ¿Cómo se ha revelado Dios a los profetas? ¿Por qué Dios los ha escogido? ¿Ha sido porque tenían ideas sublimes de Dios y de la naturaleza, o sólo a causa de

su piedad? Resueltas estas cuestiones, me ha parecido conveniente establecer que la autoridad de los profetas no tiene peso verdadero sino en aquello que se refiere a la virtud y a la práctica de la vida. En lo demás, sus opiniones son de poca importancia" *(Tratado teológico-político,* Salamanca 1976, 43). De aquí se sigue que "así como el método de interpretar la naturaleza consiste en trazar ante todo una historia fiel de sus fenómenos, desde los cuales, por datos ciertos, llegamos a la definición de las cosas naturales, así para interpretar la Escritura es necesario comenzar por una historia exacta, y desde ésta también, apoyados en datos y principios ciertos, penetrar por legítimas consecuencias el pensamiento de los que las escribieron" (ibid, 156). Esto implica una investigación lingüística, la colección y clasificación de los textos que hablan del mismo tema, un examen de las circunstancias de vida del autor y de los destinatarios, de las costumbres de la época y de la historia del texto (ibid, 157ss).

Las reglas exegéticas de Spinoza dominaron durante muchísimo tiempo, incluso después de su muerte (aun recordando que en parte se reducían a las fijadas por los padres antioquenos). Pero sólo a finales del siglo XVIII empezaron a aparecer en la exégesis los signos de la precomprensión racional, propios de la filosofía de la época. En la exégesis se entiende por racionalismo la exclusión parcial o total de todo hecho o doctrina que no entre en los esquemas de la razón humana. Tal es el caso de los milagros, de las teofanías, de la encarnación, del nacimiento virginal y de la resurrección. Mientras que toda la tradición cristiana hasta el siglo XVIII había argumentado del hecho a la posibilidad, los racionalistas argumentaban de la imposibilidad a la no realidad, basándose no sólo en las corrientes filosóficas, sino también en una visión del mundo mecanicista, común en el siglo XIX. La crítica escriturística más devastadora tuvo lugar en el campo de la vida de Jesús, como se observa muy bien en el libro *Von Reimarus zu Wrede,* de Albert Schweitzer, de 1906. En 1774 G.E. Lessing publicó un manuscrito póstumo de H.S. Reimarus, muerto unos años antes, que explica el hecho cristológico con un radicalismo inaudito hasta entonces. Jesús, según Reimarus, no había realizado ningún milagro. Se había limitado a predicar la cercanía del reino de Dios, entendido —según el uso rabínico— políticamente, y se hizo reconocer por algunos discípulos como rey mesías. Entró en Jerusalén sobre un asno como señal para empezar la sublevación, pero ésta fracasó y Jesús fue ajusticiado. Los discípulos se llevaron su cuerpo, dejaron que se descompusiera; luego anunciaron su resurrección y se atuvieron a una idea mesiánica secundaria apocalíptica que se inspiraba en el retorno del Hijo del hombre de Dan 7. Así se creó el cristianismo, que Jesús no había entendido nunca como una nueva religión. El cristianismo es, pues, un fraude de los discípulos, decepcionados por el fracaso de la marcha sobre Jerusalén.

Como sucede a menudo, un libro que propone ideas tan radicales primero causa escándalo, pero poco a poco comienza a encontrar defensores e imitadores. En efecto, con Reimarus comienza el racionalismo pleno en la explicación de la vida de Jesús. El exponente más característico es H.E.B. Paulus, que escribió en el 1828 una vida de Jesús. Paulus considera los milagros como secundarios, ya que el verdadero "milagro" es el propio Jesús. Por eso él intenta explicar los milagros de modo que entren en los límites de la razón. Para Paulus todo lo que existe, al ser signo

de la omnipotencia de Dios, es ya milagro. Por tanto, las curaciones se explican en relación con ciertas medicinas secretas o cierta dieta (el ayuno); la tempestad calmada se comprende como un acto de obediencia al consejo de Jesús de poner la barca junto a un acantilado para guarecerla del viento; la multiplicación de los panes se entiende como un ejemplo de los panes que compartieron los discípulos con los demás, de forma que todos se sintieron movidos a hacer lo mismo; la transfiguración no es más que un fenómeno de contraluz; la resurrección nunca tuvo lugar, porque Jesús sólo había muerto en apariencia; la ascensión fue la desaparición de Jesús en el monte envuelto en nubes. El único suceso sobrenatural fue el nacimiento de Jesús, ya que el Espíritu Santo inspiró la fe en María y el poder de concebir a Jesús, en el que residía el "Espíritu del mesías".

El colmo del racionalismo historicista lo alcanzó Bruno Bauer, que, considerando toda la teología contenida en los evangelios en torno a la vida de Jesús, negó que Jesús hubiera existido alguna vez; sus biografías son novelas escritas bajo la influencia de las literaturas mediterráneas y apocalípticas.

Schleiermacher traslada el racionalismo histórico a la teología protestante, que domina la escena hasta el retorno a la ortodoxia protestante de Barth. Por el influjo que tuvo sobre Bultmann, hemos de decir ahora algo sobre la *Leben Jesu* de D.F. Strauss, aparecida en 1835/1836. Mientras que los racionalistas clásicos habían eliminado lo sobrenatural en los evangelios o habían dado de ello una explicación naturalizante, Strauss lo coloca en la categoría del "mito", que no hay que eliminar, sino explicar teológicamente. Define el mito como un "revestimiento histórico de las ideas religiosas de los primitivos cristianos, que fue modelado por el poder inconscientemente inventivo de la leyenda y que luego fue incorporado en una personalidad histórica" (Introd.). Jesús tenía la misión de reconciliar a la humanidad y a la divinidad; el mito ontologiza esta obra como la de un Dios-hombre y ayuda a hacer vivir el mensaje a sus discípulos. En cuanto a los milagros, Strauss dice que Jesús pudo ciertamente realizar algunas curaciones, pero la forma de contarlas está tan impregnada del estilo del AT y de la apocalíptica que es imposible separar la idea del acontecimiento. Lo que Strauss llamaba mito, hoy lo identificamos con el estilo midrásico, o bien con la teología redaccional, sin negar por eso lo sucedido. La vocación de los primeros discípulos está inspirada en las leyendas de Elías y de Eliseo; la tentación está estructurada sobre los sucesos del éxodo; el episodio en el templo se refiere al versículo "Mi casa será llamada casa de oración". También los milagros sobre la naturaleza, la transfiguración y el nacimiento son expresiones de una idea. Finalmente, la resurrección es irreal, pues de lo contrario no sería real la muerte. Por tanto, Strauss no racionaliza al modo de Paulus, sino que teologiza dando el significado del relato. El verdadero Jesús es el Jesús de la escuela liberal, un predicador moral de la paternidad de Dios y de la hermandad entre los hombres, que constituirá el reino de Dios.

A la escuela liberal, que ofrece como obra clásica la *Vie de Jésus* de Renan, se opone la escuela escatológica, que culmina en la obra de Albert Schweitzer. Jesús era un profeta escatológico. El reino de Dios no es de naturaleza moral, sino escatológica, de próximo acontecimiento.

El objetivo principal de todas estas "vidas de Jesús" era hermenéutico. Es decir, se quería presentar un Jesús a través de hermenéuticas que habían

abandonado el clásico presupuesto de la *regula fidei,* sustituyéndolo por una precomprensión derivada de las filosofías corrientes y de un cristianismo racionalizado. Por tanto, no es de extrañar que en el área protestante todo haya contribuido a la desorientación de los simples creyentes, causando un escepticismo no sólo doctrinal sino incluso histórico. Todavía es menos extraño si se piensa que un Martin Kähler, en su libro *Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus* (1892), no sólo distingue al Jesús de la historia del Cristo de la fe, sino que distingue además *Historie* de *Geschichte.* Con esta distinción entre investigación histórica y significado de la historia intenta salvar de manos de los investigadores al Cristo predicado por la Iglesia. No obstante, es innegable que las aportaciones de la crítica bíblica han sido muchas veces verdaderas aportaciones a la ciencia escriturística.

Hemos puesto el ejemplo de la revolución hermenéutica en el terreno de los evangelios para ilustrar lo que acontecía en el siglo XIX en el mundo protestante. Esta revolución no era menor en los estudios veterotestamentarios. De ambas se resiente toda la teología de la reforma.

VIII. LA HERMENÉUTICA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO-TEOLÓGICO. Al mismo tiempo que el movimiento hermenéutico racionalista, comenzó también en Alemania una teorización de lo que significa "hermenéutica" respecto a todas las ciencias humanas, especialmente en los estudios clásicos.

El primero que distinguió entre análisis filológico y hermenéutica fue Friedrich Ast (1778-1841). No se limita a la hermenéutica de la letra y al significado de las palabras en su contexto, sino que va de la hermenéutica del sentido a la del espíritu. El espíritu es la *Gestalt* de la obra. Es lo que dice más que la suma de las partes de una obra. Es lo que sitúa en el espíritu atemporal, a través del cual es posible comprender la antigüedad y el espíritu de una sociedad.

F.A. Wolf, contemporáneo de Ast, dice que la hermenéutica no es sólo el arte de la explicación, sino también de la comprensión, por lo que no basta el análisis filológico, sino que se necesita también la intuición. Hay tantas hermenéuticas como són las ciencias, y la hermenéutica filosófica solamente sirve como criterio para juzgar de la exactitud de las otras explicaciones.

Wolf y Ast eran predecesores de Schleiermacher, el cual define la hermenéutica como *"ars intelligendi",* lo mismo que Wolf. Para comprender a un autor hay que invertir el proceso de la composición de un libro. Un autor tiene una intuición, la conceptualiza, busca las formas sintácticas y las palabras para expresar sus ideas. El lector comienza por las palabras y la sintaxis, llega a las ideas, pero alcanza la intuición primitiva del autor sólo a través de la "congenialidad", de la chispa psicológica que une al autor y al lector: "El método adivinatorio es aquél en que el hombre se transforma en otra persona para poder aferrar directamente su individualidad" *(Hermeneutik,* ed. Kimmerle, p. 109). Esto sucede en todas las ramas de la ciencia, y la hermenéutica filosófica se convierte en la ciencia de las leyes que gobiernan aquella comprensión global que se necesita para extraer el significado de un texto. Nótese el psicologismo subjetivista que caracteriza a la teoría de Schleiermacher.

Una gran aportación a esta ciencia naciente fue la de W. Dilthey (1833-1911). Este autor distingue ante todo entre las ciencias positivas y las humanistas *(Geisteswissenschaften).* La hermenéutica es el fundamento de

estas últimas, y tiene la finalidad de descubrir un método objetivamente válido para interpretar la vida profunda del hombre. El problema es epistemológico, no metafísico; por eso Dilthey añade a las dos "razones" de Kant una *razón histórica.* Si el hombre quiere conocerse a sí mismo, no le sirve la introspección. Las ciencias humanistas arrojan luz sobre la experiencia interna del hombre sin objetivarla, como hacen las positivas. Hay que invertir ciertamente el proceso de composición para comprender, como en Schleiermacher; pero el término último no es sólo la otra persona, sino todo su mundo históricosocial con sus imperativos morales, comunión de sentimientos, relaciones humanas, sentido de belleza, etc. Nosotros explicamos los hechos de la naturaleza, pero comprendemos la *vida espiritual. Son tres las etapas* del proceso hermenéutico: la *experiencia,* la *expresión,* la *comprensión.* La primera es una unidad que precede a toda conciencia, y por tanto a toda división sujeto-objeto. La experiencia no es subjetiva, sino objetiva, en cuanto que es un dato real, para mí. Es dinámicamente temporal, en cuanto que abraza el recuerdo del pasado y anticipa el futuro. No puede haber una hermenéutica atemporal, sino que cada época tiene su comprensión. La expresión no debe entenderse en la acepción romántica de manifestación de unos sentimientos, sino como objetivación de la mente, de los pensamientos y de la voluntad del hombre en una época determinada, y particularmente en la literatura, la cual constituye el lenguaje de la experiencia. Así pues, una obra literaria no solamente deja al descubierto la psicología del autor, sino la experiencia de todo su mundo sociocultural. La tercera operación es la comprensión. La comprensión sólo es posible a través de una precomprensión, en la que se encuentran el autor y el lector, el espíritu del uno y el espíritu del otro, el mundo del uno y el mundo del otro.

La palabra hermenéutica no puede prescindir hoy de la filosofía de Martin Heidegger. Ya en *Sein und Zeit* (1927) este filósofo, distinguiendo entre el ser y los seres, había propuesto estudiar el ser que mantiene a los otros seres en la existencia (no se piensa en Dios) y los preserva de recaer en la nada. Este estudio no puede llevarse a cabo a partir de los seres, ya que se caería inmediatamente en el esquema objeto-sujeto y en la metafísica, como ocurrió con Platón. El ser sólo se puede estudiar en cuanto que se manifiesta en el hombre *(Dasein).* El hombre, como en Dilthey, no es una esencia preconstituida absoluta, sino su misma posibilidad. Él no ha escogido existir, sino que se ha *encontrado como arrojado a la existencia,* que tiene que mantener ganándola con sus opciones. Es una trascendencia finita, cuya estructura mantiene relaciones con el mundo que lo rodea. Si el *Dasein* se despersonaliza, como un ser cualquiera, la suya es una existencia inauténtica. Ha de luchar continuamente para ganarse la propia existencia, pues de lo contrario caería de nuevo en el nivel de los objetos *(Verfallenheit).* No se trata de una caída moral, aun cuando Bultmann piense en una analogía con el pecado original. El afán por crear siempre el propio futuro puede convertirse en terror, especialmente ante la muerte. El horizonte en que se desarrolla el ser es el tiempo; por tanto, la historia no es una serie de sucesos en los que participe el hombre, sino algo que acontece continuamente, ya que el hombre es histórico por naturaleza. Así pues, el estudio de la historia es un preguntarse cómo comprendió el hombre en el pasado su propia existencia, de forma que esta comprensión pueda abrir las posibilidades para el futuro. El lenguaje del

hombre es la hermenéutica del ser.

El llamado "segundo Heidegger" ha desarrollado esta última proposición explicando la palabra verdad, *alḗtheia.* La verdad ha de entenderse como un desvelarse del ser al hombre, que se convierte, primero en pensamiento y luego en lengua, en portavoz de la voz muda del ser. Por tanto, el hermeneuta no es uno que explique solamente el significado de las palabras. Las palabras no son más que un medio para llegar al lenguaje de una época, un lenguaje que había sido quizá demasiado limitado para expresar la riqueza de la experiencia de la revelación del ser, y que ahora hay que retraducir a otro lenguaje.

El heredero del segundo Heidegger es din duda H.G. Gadamer. En 1960 publicó *Wahrheit und Methode,* una obra donde sostiene la preeminencia del texto sobre el autor. En efecto, un texto escrito pierde en parte la paternidad del escritor para adquirir la del lector. El texto y el lector tienen cada uno su propio horizonte, los cuales, al fundirse en la interpretación, crean una nueva realidad. El horizonte del lector sirve como precomprensión y está constituido por el hilo conductor de la tradición, que tiene su origen en el pasado, donde hemos nacido como en un río que fluye. Para Gadamer ninguna explicación puede ser absoluta y definitiva, ya que cada generación tiene que leer el texto y medirse con él para poder dar vida a una nueva verdad, originada por el lenguaje que le es propio.

IX. BULTMANN Y LAS DIVERSAS ESCUELAS MODERNAS. En Rudolph Bultmann el matrimonio entre la hermenéutica filosófica y la Biblia se realizó de forma tan violenta que produjo todas las llamadas teologías hermenéuticas modernas. Ya Karl Barth, en su comentario a la *Carta a los Romanos* (1918), había reaccionado contra el racionalismo de Schleiermacher, reconduciendo la teología protestante a la ortodoxia luterana. A pesar de basarse en la exégesis literal e histórica, Barth quiso también escribir un comentario que tuviera eco en la manera de pensar y en las necesidades del hombre contemporáneo. Bultmann lo aprueba, pero su idea de hermenéutica va más allá. Depende de Dilthey a través del Heidegger del *Sein und Zeit.* Para Bultmann no existe una hermenéutica específicamente bíblica. Todo texto antiguo debe ser estudiado con los acostumbrados métodos filológicos; pero no para llegar a un entendimiento objetivante del mismo, sino para lograr una comprensión de mi existencia en diálogo con su autor. Cualquier documento puede hablarnos si lo interrogamos de forma adecuada. Lo mismo que nuestra idea de la existencia no es estática, sino siempre abierta, problemática y capaz de desarrollo, así también el texto no es mudo, sino vivo, y nos habla, entra en diálogo con nosotros, mostrándonos las diversas posibilidades que tenemos de comprender la existencia. Para interrogar al texto de forma adecuada parto de una precomprensión, que hay que distinguir del prejuicio que cierra el diálogo y lo objetiviza. Esta precomprensión no es la congenialidad de Schleiermacher o la experiencia de Dilthey, sino mi autocomprensión existencial, incompleta al principio, pero destinada a ser una nueva verdad en el diálogo. La comprensión de un texto no es nunca definitiva, como tampoco es definitiva la precomprensión; se desarrolla a través del análisis existencial para alcanzar una decisión existenciaria capaz de cambiar mi vida. Sólo en ese momento puedo decir que he comprendido un texto. Una comprensión teórica puede seguir siendo todavía precomprensión, pero no es aún verdadera inteligencia.

De todo esto se sigue que incluso cuando a través de un buen análisis filológico comprendo la teología de la Biblia, ésta sigue estando ante mí como un objeto, y como un objeto que no me puede interpelar porque habla un lenguaje de hace dos mil años, un lenguaje mítico, como había dicho Strauss. Mito, para Bultmann, es representar lo ultraterreno como terreno, lo divino como humano, lo sobrenatural como natural. Implica una directa intervención de lo sobrenatural en la concatenación cotidiana de causa y efecto, insoportable e ininteligible para el hombre moderno, empapado de una visión científica del mundo. Por tanto, el milagro, el sacramento, la encarnación, la resurrección y otras nociones semejantes no pueden ser aceptadas por la mentalidad moderna. Sin embargo, no pueden ser simplemente negadas, sino desmitizadas, o sea, traducidas a un lenguaje inteligible hoy para nosotros, y este lenguaje es el existencial que nos ha ofrecido Heidegger.

Asentado este principio y este método, Bultmann pasa a la construcción, en los cuatro volúmenes de *Glauben und Verstehen,* de todo un sistema teológico existencial. En este sistema es importante la negativa a objetivar a Dios o la revelación, que los reduciría a objetos, es decir, a ídolos. La teología es fundamentalmente antropocéntrica y quiere hablar de las posibilidades del hombre, el cual es posibilidad, es *sôma* (cuerpo), no en el sentido griego, sino en cuanto objeto de su propia decisión abierto al bien y al mal. La existencia inauténtica de Heidegger se convierte en el pecado de la teología bultmanniana. La esencia del pecado es la soberbia de la "carne", es el querer crear el propio futuro en vez de esperarlo de Dios; es, por tanto, la incredulidad, a la que se opone la fe, que es apertura del hombre al futuro de Dios. Pero la fe es fe en Cristo. Esto no significa una *fides quae* objetivante de que Jesús *era* el Cristo y de que la cruz de Jesús me salva porque era la cruz de Cristo. El proceso es inverso. En mi encuentro con la palabra de Dios acontece el único hecho sobrenatural que admite Bultmann, esto es, el "creer". Este "creer" constituye para Bultmann el acontecimiento salvífico *(Heilsgeschehen).* En este "creer" Jesús se convierte en el Cristo *para mí* y la cruz de Jesús se convierte en la de Cristo *para mí.* Viene luego la tesis tan conocida de Bultmann sobre la falta de continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. La fe no tiene ninguna necesidad de apoyarse en la historia, como tampoco tiene necesidad alguna de apoyarse en la razón, según el principio luterano. Dejando aparte el escepticismo de Bultmann sobre la historicidad de los evangelios sinópticos como consecuencia de su teoría de la *Formgeschichte,* la razón de la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es estrictamente teológica. Es esta tesis la que ha suscitado tanta reacción incluso entre sus mismos discípulos, especialmente Käsemann, que acusan a Bultmann de cuasidocetismo y de subjetivización de la salvación, privándola del *extra nos* que la constituye.

De cuanto hemos dicho se deduce que la hermenéutica desmitizante de Bultmann es, por una parte, la continuación en clave existencial de D.F. Strauss, y por otra la prosecución o, mejor dicho, la aplicación teológica de la hermenéutica de Dilthey y de Heidegger al NT. Pero la hermenéutica bultmanniana va más allá de la simple exégesis del texto o de la adaptación a nuestros tiempos en el sentido barthiano. Es una hermenéutica que se convierte en todo un sistema teológico interpretativo, no sólo de las palabras, sino del mismo contenido *(die Sache, sachlich).*

1. La "Nueva Hermenéutica". Bultmann se había inspirado en el primer Heidegger; pero, como hemos visto, aquel filósofo prosiguió su reflexión sobre el lenguaje. Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling se apoyaron en el segundo Heidegger y en Gadamer para iniciar su "Nueva Hermenéutica", la cual supone la desmitización de Bultmann, pero también la crítica a su separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

La Nueva Hermenéutica parte de los presupuestos hermenéuticos de Bultmann, tal como se expusieron más arriba, pero desarrolla la noción de lenguaje. El lenguaje no tiene una función puramente informativa, sino que es provocativo y quiere conducir a una decisión en una "hora" determinada. El valor de una palabra se mide por sus efectos. Así pues, lo que Bultmann llamaba *Heilsgeschehen,* en la Nueva Hermenéutica se llama *Wortgeschehen* (acontecimiento lingüístico). El lenguaje es la hermenéutica del acontecimiento. Al entrar en la tradición cultural o religiosa, se queda allí cristalizado, hasta que no se descubra de nuevo y vuelva a ser un acontecimiento nuevo. El hombre no solamente crea el lenguaje, sino que también es creado por él, en cuanto que el patrimonio lingüístico le indica sus posibilidades de actualización. Por tanto, leer un texto bíblico no es interpretarlo; es el texto el que me interpreta a mí, en cuanto que me provoca a una decisión semejante al acontecimiento de donde dimanó. Este nuevo acontecimiento impulsa a una nueva traducción al lenguaje, y por tanto al *kērygma* que lo mantiene con vida.

Aplicando todo esto a la cuestión del Jesús histórico, Fuchs y Ebeling, a quienes se une James Robinson, insisten en la posibilidad y en la necesidad de conocer al Jesús histórico, en contra de la tesis de Bultmann. ¿Por qué? La razón es que nos llamamos cristianos en cuanto que apelamos a la experiencia de autocomprensión frente a Dios, o sea, a la fe del Jesús histórico. Los dichos y los hechos de Jesús no son más que el lenguaje con que él expresó este acontecimiento de fe. Este lenguaje pasó al patrimonio cristiano en que hemos nacido. Una hermenéutica de este lenguaje, por consiguiente, no se limita a explicar su significado histórico (abundante y mítico), sino a penetrar dentro de él para redescubrir la fe de Jesús, que debería provocar un acontecimiento semejante hoy en mí, un acontecimiento personal y colectivo que luego prorrumpa de nuevo en un lenguaje kerigmático moderno, que pasará de nuevo al patrimonio cristiano para volver a ser acontecimiento en el futuro. Éste es el concepto de "tradición" de la Nueva Hermenéutica: no ya la transmisión de un contenido, sino de un lenguaje-acontecimiento.

2. Las "teologías hermenéuticas". Una vez aceptado el principio de que la hermenéutica va más allá de la exégesis y sirve para dar una respuesta "escriturística" al hombre moderno que la interroga sobre la propia existencia, empezaron a preguntarse por qué el lenguaje del hombre moderno iba a ser solamente el de Heidegger y no también el de Marx, el de Freud o el de cualquier otro filósofo contemporáneo más popular aún que el existencialista. Y entonces empezaron a pulular varias escuelas de hermenéutica escriturística basadas en las diversas filosofías contemporáneas, que han producido otras tantas auténticas "teologías hermenéuticas".

En efecto, ya en 1963 Paul van Buren, en el libro *The Secular Meaning of the Gospel,* utiliza la filosofía analítica para explicar el evangelio al hombre secularizado de hoy que no acepta lo sobrenatural. Fernando

Belo adopta la filosofía marxista para producir el libro *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Estella 1975), donde se lee la vida y el mensaje de Jesús en clave de lucha entre burguesía y proletariado. La *Teología de la liberación: Perspectivas,* de G. Gutiérrez, es muy conocida como interpretación política del evangelio, extendida a todas las ramas de la teología y de la espiritualidad, particularmente en América Latina. También el estructuralismo ha querido decir su propia palabra, más como método exegético que como hermenéutico. Daniel y Aline Patte lo demuestran en su obra *Pour une exégèse structurale* (1978). Daniel Patte aplica el método a un estudio de la teología de las cartas paulinas en su último libro, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A structural Introduction to the Pauline Letters* (1983), que hace resaltar algunos aspectos difícilmente reconocibles con métodos exegéticos tradicionales. R.A. Culpepper ha hecho lo mismo con Juan en *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (1983).

No podía faltar la filosofía de Wittgenstein como trampolín para consideraciones hermenéuticas. En ella se inspira, por ejemplo, la aportación de A.T. Thiselton en *The Two Horizons* (1980), con el que intenta iluminar a san Pablo. También la filosofía de A.N. Whitehead ha dado comienzo a una nueva teología, llamada "Process Theology" en los Estados Unidos, que tiene analogías con la de Teilhard de Chardin. En el espacio de este artículo es imposible extendernos en estas nuevas hermenéuticas, incluso porque son de valor muy diverso en su aproximación a la Escritura.

Pero de una de estas hermenéuticas nos gustaría decir algo más, debido a la luz que arroja sobre el lenguaje simbólico de la Biblia. Paul Ricoeur es un filósofo y un creyente que utiliza las aportaciones de Heidegger, de Gadamer, de Freud y de los estructuralistas en su intento de crear una hermenéutica del símbolo y del testimonio. W. Dilthey había dicho que el hombre tiene que estudiarse a sí mismo a través de las manifestaciones culturales en su propia historia. Ricoeur recoge esta idea, pero afirmando que muchas de estas manifestaciones culturales están codificadas en signos o símbolos o mitos, los cuales tienen una función retrospectiva hacia su origen y una cara teológica que mira hacia adelante con la finalidad de que madure el hombre. Estos símbolos y mitos tienen que descodificarse con los métodos que el psicoanálisis ha puesto a nuestro servicio, comprendidos de nuevo y hechos objeto de reflexión hermenéutica para ser reintegrados en el momento presente de nuestra maduración. El lenguaje bíblico es muchas veces simbólico (pensemos en el "pecado original"), y la hermenéutica no debe ni eliminar el mito, como hace Bultmann, ni reducirlo a los orígenes del instinto, como hace Freud, sino desentrañar su verdadero significado y su función dinámica para integrarlo en el proceso teológico. "El mito da que pensar" es el título del último capítulo de *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1969, 699ss), que resume una parte importante del pensamiento de Ricoeur [/ Mito II; / Símbolo].

X. LA HERMENÉUTICA CATÓLICA HASTA EL VATICANO II Y EN EL PERÍODO POSCONCILIAR. Habíamos dejado nuestra exposición de la hermenéutica católica postridentina en el siglo XVIII. Con el racionalismo dominante del siglo XVIII los católicos no entraron nunca en diálogo más que para refutarlo. La exégesis seguía el método tradicional, perturbada so-

lamente por alguna que otra idea menos recta procedente de dentro. La encíclica *Providentissimus Deus,* de León XIII (1893, *EB,* n. 81ss), se limita a subrayar la seriedad de los cursos escriturísticos que han de hacerse y a afirmar que un texto no puede ser interpretado de forma contraria a la tradición, al consenso unánime de los padres o a la *analogia fidei;* pero los católicos eran libres para proseguir el estudio de los textos difíciles. Se recomienda el estudio de las lenguas orientales, del arte crítica y de las ciencias naturales, cuyos fenómenos se describen a menudo en la Escritura con un lenguaje popular. La encíclica da además una definición de la inspiración [/ Escritura II], que se ha hecho clásica: "Nam supernaturali ipsi virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adsistit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet, et recta mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent" *(EB* 125).

En el primer decenio de nuestro siglo surge en la Iglesia el problema del modernismo. Algunos teólogos y exegetas se habían aproximado de pronto a todo lo que acontecía en el mundo protestante, en la crítica histórica y particularmente en el mundo científico. Evidentemente surgieron centenares de problemas teológicos y exegéticos sobre cómo conciliar la fe con todos estos datos nuevos. Los católicos no estaban preparados todavía para afrontar estos problemas debido a su prolongado aislamiento del pensamiento contemporáneo, exceptuando algunos intentos teológicos más bien poco afortunados. Visto, además, el efecto negativo que el racionalismo producía entre los protestantes, Pío X no dudó en intervenir y, con la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili,* de 1907, puso tantos frenos a la investigación bíblica que los exegetas católicos realizaron durante treinta años muy poco progreso hermenéutico. Entretanto, sin embargo, gracias al Instituto Bíblico de Roma y a la Escuela Bíblica de los dominicos en Jerusalén, se fueron preparando en el terreno bíblico investigadores válidos, capaces de recoger el desafío en tiempos más propicios.

La encíclica *Spiritus Paraclitus,* de Benedicto XV (1920), se limitó a no excluir ningún pasaje bíblico de la inspiración, a afirmar que la historia bíblica no había sido escrita "secundum apparentias" y que los autores bíblicos no se limitaron a referir la verdad solamente como se decía en su tiempo, exhortando, por otra parte, a que no se exagerase con teorías como las de la "citas implícitas", del sentido "pseudohistórico" y "tipos de literatura". El verdadero sentido de la Escritura ha de ser considerado el literal, al que pertenecen también las metáforas *(EB* 444s).

La *Divino Afflante Spiritu,* de Pío XII (1943), fue la "luz verde" que permitió la prosecución de la investigación razonablemente libre entre los exegetas católicos, cuyo primer fruto sería la *Bible de Jérusalem* y el *Catholic Commentary on Holy Scripture.* La encíclica hablaba de "géneros literarios" y de "formas literarias" y subrayaba la importancia de las traducciones a partir de la lengua original, ya que la Vulgata sólo tenía una autoridad jurídica, no crítica. Recogió la afirmación de Benedicto XV según la cual el sentido de la Escritura era el literal; y, en cuanto al sentido espiritual, había que admitir solamente el entendido por Dios. Exhortaba a la crítica textual e histórica a hacer uso de los hallazgos científicos, arqueológicos y literarios recientes para crear una armonía entre la exégesis y la ciencia, afirmando además que los textos bíblicos, cuyo sentido había sido determinado por la Iglesia o por los padres, eran pocos

(*EB* 538ss). En una *Carta al cardenal Suhard,* Pío XII habló también de los once primeros capítulos del Génesis, diciendo que no eran "historia" en el sentido clásico.

Todo esto preparó el terreno para el florecimiento de los estudios bíblicos en la Iglesia católica, que ejercieron un influjo preponderante en el *concilio Vaticano II.* Quedaba un último escollo por superar: la *Formgeschichte* de los ↗ evangelios, campo de batalla de la retaguardia tradicionalista en vísperas del concilio; pero fue superado con la *Instructio de historica Evangeliorum veritate,* de la Pontificia Comisión Bíblica (1964).

Dados estos presupuestos, el Vaticano II llevó a cabo una verdadera revolución en la hermenéutica respecto a los decenios anteriores. La constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* tuvo la historia más agitada de todos los documentos conciliares. Repasemos los rasgos más destacados que afectan de cerca a la hermenéutica.

Al comienzo se indica que la revelación tiene lugar por medio de palabras y de acontecimientos íntimamente unidos y que se iluminan mutuamente (DV 8). El contenido de la tradición apostólica sobre la fe y las costumbres se transmite (y esto es una prolongación) en la doctrina, la vida y el culto de la Iglesia a las sucesivas generaciones (DV 8). Por medio de ella conocemos el canon de la Sagrada Escritura, y ella crece en su inteligencia; es, por tanto, una tradición viva. La Iglesia no alcanza su certeza solamente de la Escritura, sino también de la tradición; ambas forman una sola cosa en cierto modo (DV 9). El magisterio eclesial interpreta las dos. No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, la escucha, la expone y la transmite (DV 10). Los libros de la Sagrada Escritura tienen a Dios como autor, que "se valió de hombres elegidos que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería... Se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra" (*DV 11*). Esta definición de la inspiración es menos detallada que la que presentaba la *Providentissimus Deus.* Se evita la palabra "inerrancia" y se subraya la cualidad positiva de "verdad", que es relativa al plan salvífico de Dios. Es importantísimo para nuestro tema el número 12 de la DV, que trata de la interpretación bíblica. Se subraya el *sensus auctoris,* ya que en él se encuentra lo que Dios quiso manifestar con las palabras. Hay que tener en cuenta los "géneros literarios" entonces en uso y los modos de expresarse contemporáneos. La Escritura "se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita", y por eso hay que atender a la *analogia Scripturae,* a la tradición y a la *analogia fidei,* sometiéndolo todo al juicio de la Iglesia.

Respecto al AT, la DV afirma que es verdadera palabra de Dios y que ocupa un valor perenne en la economía de la salvación (DV 14). Significa con diversos *tipos* la llegada de Cristo y, aunque contiene cosas imperfectas y temporales, se capta en él, sin embargo, un profundo sentido de Dios, enseñanzas sanas, sabiduría y tesoros de oración, de forma que "Novum in Vetere lateret, et in Novo Vetus pateret" (DV 15.16).

Los números 18 y 19 de la DV son importantísimos para la crítica y la hermenéutica de los evangelios. Se afirma la naturaleza kerigmática de los mismos, pero subrayando fuertemente su historicidad. Contienen un compendio de la predicación sobre los hechos y los dichos de Jesús vistos a la luz de la resurrección y del Espí-

ritu, sintetizados o bien explicados en relación con la situación de las Iglesias.

Estas afirmaciones del concilio parecen obvias al lector de nuestros días; pero si se leen con referencia a la larga historia precedente y a las controversias entre católicos y protestantes, se podrá comprender todo el equilibrio y la apertura de la *Dei Verbum.* La revelación no es ya "un libro bajado del cielo", sino que Dios se revela mediante sus acciones y sus palabras en la historia. El concepto de tradición se amplía a toda la vida de la Iglesia; la tradición va creciendo, no ya constitutivamente, sino hermenéuticamente, en su comprensión, bien por obra de la maduración de los fieles, bien gracias a la predicación carismática de los pastores. La Escritura es considerada como un momento inspirado de la tradición, y la tradición se convierte en el contexto de la Escritura. Se afirma igualmente la función del magisterio como servicio a la "palabra". La verdad de la Escritura no comprende las afirmaciones "profanas" de la Biblia, sino que está en relación con la historia de la salvación. Por lo que se refiere al aspecto hermenéutico, se afirma el sentido literal, que es el sentido del autor humano a través del cual habla el Espíritu; por eso mismo todos los modernos métodos filológicos, históricos y arqueológicos quedan valorados, particularmente los "géneros literarios". Por el contrario, se rechaza totalmente la interpretación racionalista, en cuanto que es el Espíritu el que interpreta las Escrituras dentro del ámbito de la *analogia fidei et Scripturae* y de la tradición carismática. El método de la *Formgeschichte* se da por supuesto, y solamente se rechaza el escepticismo histórico sobre la vida de Jesús. Se acepta también la tipología horizontal del AT, sin que se mencione la alegoría vertical de tipo origeniano, que por lo demás había sido abandonada hace tiempo por los exegetas.

A pesar del inmenso progreso y de la amplia apertura que hay que reconocer al Vaticano II, la DV se limitó a dar algunos principios útiles para la exégesis estricta de la Sagrada Escritura, dejando intacto el problema de la hermenéutica como "lenguaje", que quiere traducir el mensaje evangélico para que resulte comprensible al hombre moderno. Este problema, sin embargo, encuentra plena expresión en las dos exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi,* de Pablo VI, y *Catechesi tradendae,* de Juan Pablo II. Estos documentos oficiales prefieren la expresión "inculturación" a la otra más genérica de "hermenéutica", y tratan del lenguaje tanto diacrónica como sincrónicamente respecto a las culturas locales. "El término 'lenguaje' debe entenderse aquí no tanto en su sentido semántico o literario como más bien en el que podemos llamar antropológico y cultural" (EN 63). La *Catechesi tradendae* (n. 53) plantea este problema con toda claridad y da principios firmes de solución: "Convendrá tener presentes dos cosas: por una parte, el mensaje evangélico no es pura y simplemente aislable de la cultura en la que se insertó desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el ambiente cultural en que vivió Jesús de Nazaret); tampoco puede aislarse, sin un grave empobrecimiento, de las culturas en las que ya se ha ido expresando a lo largo de los siglos; no surge por generación espontánea de una especie de humus cultural; se ha transmitido desde siempre mediante un diálogo apostólico que está inevitablemente inserto en un cierto diálogo de culturas; por otra parte, la fuerza del evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora. Cuando esa fuerza penetra en una cultura, ¿quién podría

extrañarse de que rectifique no pocos de sus elementos? No habría catequesis si fuera el evangelio el que tuviera que alterarse debido al contacto con las culturas. Si se olvidara esto, se llegaría simplemente a lo que san Pablo llama con expresión muy fuerte 'hacer inútil la cruz de Cristo'". Respecto a las culturas locales, la *Evangelii nuntiandi* (n. 63) dice lo siguiente: "La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige; si no utiliza su lengua, sus signos y sus símbolos; si no responde a los problemas que plantea; si no se interesa por su vida real. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su propia alma y de desvanecerse si su contenido se ve vaciado o desnaturalizado con el pretexto de traducirlo o si, queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esa realidad y se destruye la unidad sin la que no hay universalidad". Más aún, en la catequesis será menester encontrar un lenguaje que se adapte a todas las edades y a las diversas condiciones de los hombres. Sin embargo, "la catequesis no podría admitir ningún lenguaje que, con cualquier pretexto, aunque se le presentase como científico, tuviera como resultado el desnaturalizar el contenido del *Credo*. Y menos aún un lenguaje que engañe o que seduzca. Por el contrario, la ley suprema dice que los grandes progresos en la ciencia del lenguaje tienen que ponerse al servicio de la catequesis, para que pueda 'decir' o 'comunicar' a los niños, a los adolescentes, a los jóvenes y a los adultos de hoy, con mayor facilidad, el contenido doctrinal, sin deformación alguna" (CT 59).

De estas citas pueden deducirse los siguientes datos: el magisterio reconoce la gravedad del problema del lenguaje hermenéutico como aculturación o, mejor dicho, como trasculturación, mediante la cual los símbolos se traducen en otros símbolos, los signos en otros signos, bien sea diacrónicamente (esto es, desde las culturas del pasado a la cultura moderna) o bien sincrónicamente (desde la cultura de la Iglesia universal a la de las Iglesias locales). No se habla de desmitificación ni de desimbolización, ya que también el hombre moderno tiene necesidad de símbolos, no puede vivir de la pura razón y sobre todo porque lo trascendente puede llegar a comprenderse por medio de ↗ símbolos. La única condición que se indica para la validez de esta hermenéutica es la fidelidad y la integridad de la "traducción", que debe comprender todo el *Credo* en el mismo sentido en que se nos ha transmitido. Por consiguiente, una hermenéutica en el sentido de los contenidos, como la de Bultmann, queda totalmente excluida por ser reductiva [↗ Cultura/Aculturación].

XI. CONCLUSIÓN. Es oportuno al final sacar algunas conclusiones y sugerir ciertas consideraciones. Empezábamos este artículo hablando de la reinterpretación del AT en el mismo AT. Un texto escrito anteriormente era recogido al tiempo propio por una generación posterior, para ser luego reinterpretado cristológica o eclesiológicamente en el NT. Algunos autores hablan hoy del *sensus plenior:* el sentido de un texto es ciertamente el del autor que lo escribió pero el Espíritu Santo, que es el autor principal de la Escritura, tenía en la mente otro sentido que luego reveló a su debido tiempo. Esta teoría se sostiene, pero da la impresión de ser un *deus ex machina.* Es mejor comprender el proceso de reinterpretación como dependiente de tres factores hermenéuticos: el cambio de las circunstancias históricas y la acción histórico-salvífica de Dios, que provocan una relectura del texto; la ma-

duración de la comunidad, que lee el texto y que asume en cierto modo su paternidad; la iluminación del Espíritu, que motiva un entendimiento más profundo de dicho texto. Este proceso no explica solamente el salto cualitativo de algunas citas del AT en el NT, sino también la relectura de ciertos pasajes del NT en la historia de la Iglesia, provocada por el cambio de circunstancias históricas, por la maduración del pueblo de Dios y por la acción hermenéutica del Espíritu mediante los diversos carismas que continuamente derrama sobre su iglesia, particularmente entre aquellos que tienen la misión de llevar adelante la tradición apostólica. El triángulo hermenéutico de historia, maduración y carisma absorbe al texto bíblico y hace que se reencarne en el lenguaje del tiempo y de la región en que es leído de nuevo. Cada cristiano nace dentro de un lenguaje eclesial tradicional, que sirve de precomprensión; y es precisamente este trío lingüístico el que sirve de puente entre el presente y el pasado para que tenga lugar la "fusión de horizontes" (utilizando la expresión de Gadamer), que es la que hace que cada generación se autocomprenda de nuevo a la luz de la autocomprensión de la Iglesia apostólica. La Iglesia es no solamente creadora del lenguaje teológico, sino que ella misma es creada por él dentro de la espiral de la historia de la salvación que prosigue continuamente. Ella puede verificar su reinterpretación por medio de la observación de su maduración, situada en el camino recto, y gracias a la visión proléptica de la escatología en el juicio de la historia. La última verificación es objeto de esperanza, ya que sólo se realizará en el "día del Señor".

Pero hay otros criterios de verificación, criterios que pusieron en crisis el racionalismo y la desmitificación radical de Bultmann. Ya hemos visto cómo la constante lingüística que hace de precomprensión en la exégesis patrística y en la medieval es la *regula fidei,* es decir, el *Credo.* Bultmann diría que la *regula fidei* sirve ciertamente de precomprensión, pero que al estar expresada en un lenguaje objetivante, y por tanto mítico, tiene necesidad ella misma de ser desmitizada para que no exija un *sacrificium intellectus* al hombre moderno, sino que pueda referirse a la autocomprensión existencial del hombre *(pro-meitas)* sin toda esa capa inaceptable de nociones como "encarnación", "sacramento", "resurrección", etc., entendidas en su sentido objetivo y literal.

Karl Gustav Jung ha demostrado en sus escritos de psicología religiosa que los símbolos cristianos, y más aún los católicos, se derivan de los arquetipos más profundos del alma humana (dándole así la razón a la hermenéutica de Ricoeur). ¿Pero expresan estos símbolos una realidad tan sólo inmanente con un valor puramente psicológico o también una realidad trascendental *extra nos,* que nos sale al encuentro mediante la revelación? En otras palabras, ¿qué diferencia hay entre los mitos clásicos, orientales y africanos, y el lenguaje (y el contenido) del *kērygma,* primero, y del *Credo,* después?

Es evidente que para la escuela de la desmitificación, que desea privar al acto de fe de todo fundamento racional o histórico e insiste solamente en la verificabilidad existencial interna, los símbolos de la religión cristiana están privados de una existencia real externa; dicha escuela habla únicamente del "creer puntual" antropológico, que tiene lugar en el encuentro entre el hombre pecador y la palabra de Dios. Semejante experiencia sería "real" solamente para aquel que la recibe; mas no sería exteriorizable, comunicable o kerigmática, y por tanto sería incapaz de

crear Iglesia. Una experiencia de ese tipo debería ser conceptualizada, y por consiguiente objetivada, para poder ser comunicada). Además, una experiencia "real" para mí tiene que corresponder a alguna cosa o a algún acontecimiento "fuera de mí" para que sea "verdadera" y no ilusoria. Por ejemplo, si yo digo con Bultmann que Jesús es el Cristo, no porque fuera verdaderamente el mesías en sí, sino sólo porque se convierte en el Cristo para mí en el momento que tengo la experiencia de la fe mediante el contacto con su palabra, de allí se seguiría lógicamente que "Cristo para mí" podría ser Abrahán, Mahoma o Buda, en el caso de que la conversión existencial tuviera lugar mediante el contacto con la palabra de éstos. Podemos ir todavía más allá. Bultmann no quiere reducir a Dios a un objeto cuando habla de Dios. Pero este "tú" con el que estoy dialogando, ¿no podría ser un "tú" objeto, no sólo de mi entendimiento, sino también de mi fantasía? Por consiguiente, Bultmann se encierra dentro de un círculo vicioso, del que no se puede salir en un lenguaje inteligible y comunicable.

Hemos hecho estas reflexiones sobre Bultmann solamente para indicar que el camino emprendido por la desmitización existencial no puede emprenderse sin destruir el concepto mismo de Iglesia y de *kḗrygma*. Para explicar el significado de los símbolos de la fe no queda más camino que el de la analogía de significado, que podría muy bien indicar ciertas realidades psicológicas o antropológicas como en la filosofía de Ricoeur, pero que se basa en acontecimientos "históricos" en cuanto que acaecen *extra nos* y pueden ser observados objetivamente, aun cuando haya necesidad de la fe para captar todo su alcance.

El *sacrificium intellectus,* rechazado por Bultmann, lo hacemos cuando creemos sin fundamento racional; *¿por qué* tengo que creer en Cristo y no en Mahoma? Pero una vez que tengo un fundamento para fiarme de una palabra determinada, el contenido de esa palabra *debe* trascender mi inteligencia, pues de lo contrario reduciría a Dios a un objeto encajonable dentro de la limitación de la inteligencia humana. Pero una inteligencia incompleta no me hace sacrificar mi entendimiento mientras no crea en cosas contradictorias en sí mismas. Si existe verdaderamente un Dios, no es él el que tiene que ser juzgado por nosotros en su trascendencia, según nuestros parámetros, sino que él tiene que juzgar nuestra inteligencia y transformarla por medio de la fe. Éstos son necesariamente los límites de toda hermenéutica [/ Escritura; / Teología bíblica].

BIBL.: Alonso Schökel L., *Hermenéutica de la palabra,* 3 vols., Cristiandad, Madrid 1986-1988; Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers,* Gerd Mohn, Gütersloh 1963; Achtemeier P.J., *An Introduction to the New Hermeneutic,* Westminster, Filadelfia 1969; AA.VV., *La interpretación de la Biblia,* Herder, Barcelona 1970; Bultmann, *Storia dei Vangeli Sinottici,* Dehoniane, Bolonia 1969 (con la relación de todas las obras de Bultmann); Id, *Jesucristo y mitología,* Barcelona 1970; De Lubac H., *Esegesi medievale,* 2 vols., Ed. Paoline, Roma 1972; De Margerie B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* 3 vols., Cerf, París 1980; Ebeling G., *Wort Gottes und Tradition,* Vandenhoeck, Gotinga 1964; Id, *Einführung in die theologische Sprachlehre,* Mohr, Tubinga 1971; Id, *Hermeneutik,* en *RGG* III, 3.ª ed., 242-262; *Tradition* VI, 976-984; Fuchs E., *Marburger Hermeneutik,* Mohr, Tubinga 1969; Id, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* ib, 1960; Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode,* Mohr, Tubinga 1965²; Grant R.M., *A Short History of the Interpretation of the Bible,* McMillan, Nueva York 1963; Grech P., *Gesù storico e ermeneutica esistenziale,* PUG, Roma 1976; Grech P.-Segalla G., *Metodologia per lo studio della teologia del NT,* Marietti, Turín 1978; Grech P., *Ermeneutica dell'AT nel NT,* PUG, Roma 1977; Id, *The Testimonia and Modern Hermeneutics,* en "NTS" XIX (1976) 318-324; Id, *The Language of Scripture and its Interpretation,* en "Biblical Theology Bulletin" VI (1976) 161-176; Id, *El problema cristológico y la hermenéutica,* en *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental,*

Sígueme, Salamanca 1982, 160-196; ID, *Strutturalismo ed esegesi tradizionale,* en "RBit" 28 (1980) 337-349; ID, recensión sobre A.C. THISELTON, *The Two Horizons,* en "Bib" 63 (1982) 572-576; HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo,* México 1967; ID, *Unterwegs zur Sprache,* Neske, Pfüllingen 1959; HEIJNE R., *Sprache des Glaubens: Theologie von W. Fuchs,* Mohr, Tubinga 1972; HENRICHS N., *Bibliographie der Hermeneutik,* Philosophia, Düsseldorf 1972; JORGENSEN P.H., *Die Bedeutung des Subjekt-Objektverhältnisses für die Theologie,* Reich, Hamburgo 1967; KRAUS H.J., *L'AT nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi,* Il Mulino, Bolonia 1969; KÜMMEL W.G., *Das NT: Geschichte seiner Erforschung,* Alber, Friburgo i.B. 1970; LORENZMEIER Th., *Exegese und Hermeneutik,* Furche, Hamburgo 1968; MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988[2]; PALMER R.E., *Hermeneutics,* NUP, Evanston 1969; MARLÉ R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,* DDB, Bilbao 1970; ROBINSON J.M., *The New Quest of the Historical Jesus,* SCM, Londres 1959; SCHMITHALS W., *Die Theologie Rudolph Bultmanns,* Mohr, Tubinga 1966; SIEBAN H.J., *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri,* Agustinianum, Roma 1983; SCHWETZER A., *Von Reimarus zu Wrede,* 1906; SIMONETTI M., *Profilo storico dell'esegesi patristica,* Augustinianum, Roma 1981; SMALLEY B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo,* Il Mulino, Bolonia 1972; STUHLMACHER P., *Vom Verstehen des NT: Eine Hermeneutik,* Vandenhoeck, Göttingen 1979; ZIMMERMANN H., *Los métodos histórico-críticos en el NT,* BAC, Madrid 1969.

P. Grech

HOMBRE

El interés de la Biblia por el hombre se da por descontado. Pero es diverso preguntarse en qué sentido puede hablarse de una antropología bíblica. En otras palabras, ¿los libros de las Sagradas Escrituras hebreas y cristianas tienen una concepción precisa y explícita del hombre: origen, naturaleza, condición existencial, historia, destino último? Más en concreto, ¿es ante todo posible descubrir ahí una antropología esencialista o estructural, encaminada a determinar la naturaleza constitutiva del hombre, ser entre los demás seres? He dicho antropología; pero, dada la diversidad cultural que se da en la *biblioteca* de los libros escriturísticos, que registra libros lingüística e históricamente poliformes, sería mejor hablar de antropologías. Y aquí se impone la exigencia de una confrontación con otros mundos culturales, en particular con el de matriz griega.

La segunda polaridad de nuestra pregunta se sitúa justamente a nivel teológico: ¿Existe en la Biblia una antropología revelada; y de ser así, cuáles son sus líneas básicas? Dicho de otra manera, ¿la palabra de Dios, testimoniada en las Sagradas Escrituras del pueblo israelita y de los orígenes cristianos, al descubrir el rostro de Yhwh y del Padre de Jesucristo, descubre también el hombre a él mismo y cómo? ¿Implica la fe de los hombres bíblicos —adhesión plena al proyecto de Dios manifestado en la historia de Israel, en la existencia de Cristo y en las experiencias de las primeras comunidades cristianas— una determinada comprensión del hombre, de su existencia y de su historia?

Si la respuesta a estos dos interrogantes es afirmativa, el verdadero problema consistirá en determinar los

contenidos relativos, pero que tienen una valoración diversa en el campo teológico. Pues nos parece necesario insistir en la neta distinción de los dos niveles de nuestro examen, encaminado a descubrir la antropología bíblica. En el primer caso entraremos en posesión de datos genéricamente filosóficos de una o varias antropologías de carácter semítico y acaso helenístico, que se pueden clasificar en la vitrina tipológica de las varias concepciones de la estructura ontológica del hombre; en cambio, en el segundo nos encontraremos ante una imagen definida del *partner* del Dios bíblico, creador y liberador, la cual se impone a la aceptación de los creyentes.

Para no caer en la tentación de presentar un discurso general y hasta genérico, parece útil atenerse por regla general a los pasajes bíblicos que se refieren al tema del hombre y que nos ofrecen una visión universal. Resumiendo, en principio no entrará en nuestro campo de examen cuanto afirma la Biblia del pueblo de Dios y de sus miembros. De hecho, nos servirán de ayuda el término hebreo *'adam* (hombre) o *ben 'adam* (hijo del hombre) y el sustantivo griego correspondiente, *ánthropos* (y a veces también *anér*).

[Elementos de antropología bíblica se encuentran diseminados un poco por todas partes en este Diccionario. Nos limitamos aquí a las referencias más consistentes, a las que será útil dirigirse durante y después de la lectura del presente artículo. Ver sobre todo las voces Génesis II, 1; Jeremías III; Macabeos III, 2; Sabiduría VII; IX; Job III; Salmos IV, 5; V; Proverbios III; Qohélet III; Sabiduría (Libro de la) II, 1-2; Sirácida IV; Evangelio; Mateo; Marcos; Lucas; Juan II; Pablo III; Romanos III, 1; 1Cor III, 3c; ↗ Corporeidad].

I. ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS.

Los escritores bíblicos no se preocuparon ciertamente de afrontar *explicitis verbis* la cuestión "quid est homo". Su preocupación se limitó a valorar su ubicación existencial e histórica ante Dios, creador y salvador, que lo ha elegido como *partner* de un diálogo comprometido. Mas ¿cómo hablar del hombre sin tener de él de hecho una percepción previa e irrefleja? No estamos, pues, en el ámbito de la fe testimoniada por los escritos bíblicos, sino en el de su cultura de signo antropológico.

Apresurémonos a decir que en los testimonios bíblicos prevalece, aunque no de forma única y exclusiva, una concepción rígidamente compacta del hombre, comprendido como unidad y totalidad psico-física, en la cual no se pueden distinguir, y mucho menos separar, partes componentes o principios ontológicos diversos, agregados de forma que integren un todo. Dicho de una forma sintética, según la antropología semítica propia de casi todo el A y el NT, el hombre no se puede considerar un compuesto, constituido por un alma, principio espiritual, y por un cuerpo, principio material, como ocurre, en cambio, en la antropología griega.

Añadamos, sin embargo, que los autores bíblicos ven en el hombre una realidad compleja, variopinta, pluridimensional. Por eso hablan de su "alma" *(nefeš/psyché)*, de su "carne" *(basar/sarx)*, de su "espíritu" *(ruâh/neûma)*, de su "cuerpo" *(sôma)*. Nótese bien: mientras que nosotros decimos espontáneamente que el hombre tiene alma, carne, espíritu, cuerpo, eso no vale para los escritores bíblicos de cultura semítica, pues a sus ojos es cierto que el hombre es alma, carne, espíritu, cuerpo, es decir, respectivamente, ser vivo, sujeto mundano, caduco y mortal, persona dotada de una chispa divina vi-

tal, yo constitutivamente relacionado con Dios, con los demás y con el mundo.

No faltan, sin embargo, en la Biblia testimonios de una antropología dicotómica de inspiración griega, exactamente allí donde el alma humana *(psyché)*, contrapuesta al cuerpo *(sôma)*, sobrevive a la muerte y se entiende como una sustancia autosuficiente. El hombre termina así siendo un yo espiritual capaz de trascender el tiempo y el espacio terrestre. Ver a este respecto la antropología subyacente al libro de la Sabiduría, algunos dichos de Jesús que nos ha transmitido la tradición sinóptica y puede que también algunos textos paulinos.

Estamos, pues, frente a dos antropologías bíblicas estructurales y esencialistas, caracterizadas respectivamente por la cultura semítica y por la griega. Por otra parte, la antropología revelada o teológica, objeto del testimonio de fe de los hombres de la Biblia, se presenta como comprensión profunda de la existencia y de la historia humana, expresada bien en una antropología esencialista unitaria, bien en un cuadro antropológico estructural dicotómico.

1. SER VIVO. Como se ha dicho antes, ésta es la dimensión humana expresada por los vocablos *nefeš/psyché*, que sólo impropiamente en los textos de matriz semítica podemos traducir por *alma*, ya que su sentido básico es el de vida. Particularmente significativo es aquí el testimonio de Gén 2,7: "El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida [*nismat hajjîm*] y así el hombre llegó a ser un ser viviente [*nefeš ḥajjah*]". En cuanto dotado de vida, el hombre entra en el número más vasto de los seres vivientes, del cual forman parte, por ejemplo, también los peces, como afirma Gén 1,20: "Dijo Dios: 'Pulule en las aguas un hormigueo de seres vivientes [*nefeš ḥajjah*]' ".

En el hombre, naturalmente, la dimensión de ser viviente se especificará también en el sentido de la vida psíquica, y no sólo de la animal. Así encontramos la afirmación de que el alma del impío dirige su deseo hacia el mal (Prov 21,10). El alma de Jesús en Getsemaní estaba angustiada por la tristeza (Mt 26,38), mientras que el alma del cantor del Sal 86,4 se alegra con el gozo que le da Dios. Angustia (Rom 2,9), tormento (2Pe 2,8), santo temor (He 2,43), turbación (He 15,24), sufrimiento (Lc 2,35) son manifestaciones emotivas de la *nefeš/psyché* humana. Otro tanto hay que decir del amor de amistad, que hace de las almas de David y Jonatán una sola alma (1Sam 18,1-3). En esta línea se ha de interpretar también el mandamiento del amor total y exclusivo de Dios de Dt 6,5: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, es decir, con toda la tensión interior y con todas las fuerzas".

Según esta concepción antropológica semítica, con la muerte el hombre cesa de ser una realidad viviente. Privado de la vida, baja al *se'ol* y subsiste como larva umbrátil y espectral en el lugar subterráneo caracterizado por la ausencia de Dios, señor de la vida.

En cambio, en el libro de la Sabiduría aparecen claros influjos helenísticos; parece que a su autor hay que atribuirle una nueva concepción del alma *(psyché)*, que "adquiere un relieve que no tiene la *nefeš*: se ha vuelto invasora y ha sustituido prácticamente a los otros factores psíquicos orgánicos (la *rûah*, el corazón, e incluso a los otros órganos corporales) que desempeñan una función casi igualmente importante en la antropología hebrea. Aparece mucho más separada de la materia, mucho me-

nos inmersa en el cuerpo que la *nefeš*. Se hace más —o de otra manera— el sujeto directamente responsable de la vida moral" (C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969, 278). No faltan tampoco pasajes de timbre decididamente dualista: "Era yo un niño bien dotado; me tocó en suerte un alma buena, o, mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado" (Sab 8,19-20); "... Porque el cuerpo corruptible es un peso para el alma, y la morada terrestre oprime el espíritu pensativo" (Sab 9,15). Por consiguiente, la eperanza para el futuro aparece expresada en términos de inmortalidad dichosa del alma: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento los alcanzará. A los ojos de los necios parecía que habían muerto..., pero ellos están en paz... Su esperanza está rebosante de inmortalidad" (Sab 3,1-4; cf 4,7.14; 2,22).

También en el NT hay textos que evocan concepciones antropológicas nuevas respecto a la antropología semita. Basta citar Mt 10,28: "No tengáis miedo de los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede perder el alma y el cuerpo en el fuego". En el pasaje paulino de 2Cor 5,1-10 la deuda para con la cultura griega parece evidente. Pablo habla de disolución del cuerpo, "nuestra habitación en la tierra", en oposición a la "morada celeste" (v. 1); más aún, contrapone el habitar en el cuerpo al estar desterrado del cuerpo (vv. 6-9).

No está fuera de propósito observar que la antropología griega facilitaba el intento de superar la tradicional visión negativa del *se'ol* y de acercarse a una solución positiva respecto a ultratumba. Sin embargo, hay que admitir a este respecto que la esperanza en el futuro ultramundano ha encontrado una expresión clásica también en la antropología hebrea por medio de la espera de la / resurrección de los muertos.

2. SER TERRESTRE, FRÁGIL, CORRUPTIBLE Y MORTAL. Es la faceta expresada por el vocablo *basar/sárx*. En el salmo 78, el cantor medita sobre los hombres, que "son carne, un soplo que se va y no retorna" (v. 39). El Déutero-Isaías afirma que, en cuanto ser carnal, el hombre es como hierba y que toda su gloria es como flor del campo, heno que se seca y hierba que se aja (40,6-7). En el libro de Job leemos: "Si él (Dios) retirara hacia sí su soplo, si retrajera a sí su aliento, al instante perecería toda carne y el hombre al polvo volvería" (34,14-15). Por eso es sensato confiar en Dios, y no en el hombre, que es impotente para salvarse a sí mismo y a los otros (Sal 56,5). Existe, en efecto, neta contraposición entre el poder propio de Dios y la debilidad constitutiva del hombre, poder y debilidad indicadas por los vocablos *espíritu* y *carne*, como lo muestra Is 31,3: "El egipcio es un hombre, no un dios; y sus caballos son carne, no espíritu".

En el NT el texto más famoso al respecto es sin duda Jn 1,14: el evangelista confiesa ahí que el Verbo se hizo "carne" *(sárx)*, es decir, ser mundano, frágil y mortal. También en el cuarto evangelio leemos la lapidaria sentencia: "El espíritu es el que da vida. La carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida" (6,63). Igualmente Pablo con el vocablo *sárx* subraya la condición creada y finita estructural del hombre. En 2Cor 4,11 afirma que la vida de Cristo se manifiesta "en su carne mortal". Su existencia actual "en la carne", precisa en Gál 2,20, la vive como creyente en el Hijo de Dios. Encarcelado, afirma que está interiormente dividido entre el deseo de unirse definitivamente con Cristo más allá de la muerte y el deseo de permanecer "en la carne", es de-

cir, seguir en la vida terrena (Flp 1,22-24).

Pero hay que notar que el apóstol, de modo original e innovador, con el vocablo *carne*, sobre todo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, expresa también la situación existencial del hombre dominado por la potencia maligna del pecado y destinado a la perdición eterna (la muerte). Basta citar Rom 7,5.14: "Pues cuando estábamos a merced de la carne, las pasiones, que inducen al pecado, avivadas por la ley obraban en nuestros miembros produciendo frutos dignos de muerte... Sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido como esclavo al poder del pecado"; y Rom 8,12-13: "Así pues, hermanos, no somos deudores de la carne, para tener que vivir según la carne; porque si vivís según la carne, moriréis".

3. SER VIVIFICADO POR UNA CHISPA DIVINA. Así nos parece que se puede traducir el vocablo *rûah/pneûma* en su valencia antropológica. El hombre es ser viviente *(= nefeš/psyché)*, como se ha dicho antes, porque —precisamente ahora— ha recibido de Dios, fuente de la vida, el soplo vital, llamado también *nešamah hajjîm* en Gén 2,7, citado arriba. En realidad, ambos vocablos aquí y allá se usan en paralelismo sinonímico, como, por ejemplo, en Job 34,14-15: el hombre moriría si Dios "retirara hacia sí su soplo [*rûah*] y su aliento [*nešamah*]"; y en Job 33,4: "Me ha hecho el espíritu de Dios, el soplo del Todopoderoso me da vida". En cambio, es típico y característico del "espíritu" el significado de principio de vida moral y religiosa: el hombre vivificado por el espíritu divino es persona que se refiere a Dios. A este respecto es ejemplar la repetida promesa divina, proclamada por Ezequiel: Yhwh dará a los miembros de su pueblo, renovado después del destierro, un espíritu nuevo, haciéndoles así capaces de obedecer a sus mandamientos (11,19-20; 36,26-28). Véase también Zac 12,10: "Infundiré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de buena voluntad y de súplica. Volverán sus ojos al que traspasaron con la espada y harán luto por él como por un hijo único".

En el NT Pablo concibe claramente el espíritu del hombre rescatado como dinamismo sobrenatural dado por Dios a los creyentes, que son así transformados en sujetos capaces de vivir la vida propia de los tiempos escatológicos, de nuevas criaturas. Al hombre *carnal*, bajo la tiranía del pecado, contrapone el hombre *espiritual*, animado por el Espíritu de Dios. Es aquí paradigmático el pasaje de Gál 5,16-24: "Yo os digo: Dejaos conducir por el espíritu, y no os dejéis arrastrar por las apetencias de la carne. Porque la carne lucha contra el espíritu, y el espíritu contra la carne; pues estas cosas están una frente a la otra para que no hagáis lo que queréis. Pues si os dejáis conducir por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son claras: lujuria, impureza, desenfreno... Los que se entregan a estas cosas no heredarán el reino de Dios. Por el contrario, los frutos del espíritu son amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad... Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias" (cf Rom 8,3ss).

No habrá pasado por alto que, sobre todo por la iniciativa de Pablo, la concepción antropológica bíblica, que considera al hombre como ser *carnal* y *espiritual*, ha experimentado una neta evolución: de conceptos esencialistas, *carne* y *espíritu* se han convertido también en realidades soteriológicas; la antropología estructural, al menos en parte, ha dejado paso a la antropología teológica. Hay

que tenerlo debidamente en cuenta al valorar el discurso antropológico bíblico y al interpretar las estructuras antropológicas: el hombre como *carne*, es decir, ser débil y mortal, y como *espíritu*, o sea, ser vivo por la vida recibida de Dios en don y referido a su Creador, son datos que pertenecen a la antropología esencialista y estructural; en cambio, la definición paulina del hombre como ser *carnal*, o sea, vendido al pecado, y como ser *espiritual*, es decir, animado por el dinamismo divino de la vida sobrenatural, pertenece a la doctrina soteriológica.

4. SER RELACIONADO CON EL MUNDO, CON LOS OTROS Y CON DIOS. La categoría antropológica de "cuerpo" *(sôma)*, que expresa una determinada estructura del hombre, es propia de Pablo, el cual se sirvió de ella para comprender la historia de gracia y de pecado de la humanidad. En efecto, es típica de su soteriología la afirmación, teológicamente elaborada, de que la salvación consiste no en liberarse *del* cuerpo, como proclama el espiritualismo griego, sino en la liberación del cuerpo. Porque el hombre, según Pablo, *no tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo (cf R. Bultmann, *Teología del NT*, Salamanca 1981, 248), es decir, unidad psicofísica indisoluble, persona encarnada y abierta a la comunicación con el mundo, con los demás y con Dios. Así pues, la corporeidad define al hombre, que no puede reducirse al yo interior, consciente y espiritual, ni tampoco al individuo cerrado en sí mismo, como mónada sin puertas y sin ventanas. En cuanto *cuerpo*, el hombre es estructuralmente un ser mundano, solidario con los otros, abierto a la trascendencia divina. Por consiguiente, su salvación o perdición depende de cómo se viven de hecho estas relaciones estructurales, de manera positiva o negativa.

Que el *cuerpo* indica en Pablo no una parte del hombre, sino todo el hombre, se ve con evidencia allí donde el apóstol usa este sustantivo en paralelismo sinonímico con el pronombre personal. Por ejemplo, si en Rom 12,1 exhorta a los creyentes de Roma a ofrecer *(parastánein)* sus cuerpos a Dios, en Rom 6,16 insta a ofrecer *(parastánein)* a sí mismo a Dios. Pero ¿qué faceta del hombre expresa la categoría antropológica de *cuerpo* en Pablo? Ante todo, su mundanidad, su estar en el mundo. Así, en 1Cor 5,3 el apóstol, al afirmar que está "ausente con el cuerpo" pero "presente con el espíritu", pretende hablar de la ausencia de su persona como entidad empírica, situada temporal y espacialmente. Luego ser *cuerpo* quiere decir para el hombre comunicarse con los otros, por ejemplo en la unión sexual entre hombre y mujer, la cual implica a la persona humana y no es reducible a *algo* indiferente. Por eso Pablo reprocha la licencia de los corintios, que hacían gala de una libertad sexual salvaje, convencidos de que su yo espiritual no se veía afectado. La unión con las prostitutas, porque priva de una verdadera comunicación interpersonal, es experiencia que aliena al hombre en su corporeidad y dialogicidad, precisa el apóstol. Se comprende entonces que pueda decir a los corintios que cuantos se entregan a la impudicia pecan contra su cuerpo (1Cor 6,18; pero ver todo el pasaje 6,12ss).

En tercer lugar, el hombre como *cuerpo* es un ser relacionado con el mundo trascendente, en particular con Cristo y con Dios. De manera original afirma Pablo que el cuerpo es para el Señor y que el Señor es para el cuerpo (1Cor 6,13). La pertenencia a Cristo aparece también en 1Cor 6,15: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?" También la relación con Dios compromete al hombre en su corporeidad

estructural. En Rom 12,1 exhorta el apóstol a los cristianos de Roma a ofrecer a Dios sus cuerpos; y en 1Cor 6,20 insta a los corintios a glorificar a Dios en sus cuerpos. Según el espiritualismo de todos los tiempos y de todas las etiquetas, es el alma, o sea el hombre entendido como yo interior y espiritual, el que entra en relación con Dios. En cambio, para Pablo la relación religiosa compromete al hombre en su totalidad y unidad psicofísica, en su encarnación mundana constitutiva.

II. CRIATURA DE DIOS EN UN MUNDO CREADO. Es sabido de sobra que inicialmente Israel concentró y limitó su atención religiosa en Yhwh, liberador de las tribus israelitas de la opresión egipcia y *creador* de su pueblo en el Sinaí (cf Dt 6,21ss). Pero luego su mirada se extendió a la humanidad y al mundo. A la pregunta: ¿Cuál es la relación del Dios nacional con los otros pueblos y con el universo?, respondió: Todos y todo dependen de él, de su acción creadora. En realidad, con este y en virtud de este artículo de fe tuvo origen la concepción del hombre como criatura de Dios, dato éste antropológico estrictamente integrado en el *credo* israelita y teológicamente elaborado por diversos filones de la reflexión de Israel, de Jesús de Nazaret y de los escritores del NT.

1. IMAGEN DE DIOS. La creadora de esta sugestiva definición del hombre ha sido la tradición sacerdotal (P), a la que debemos la primera página de la Biblia (Gén 1), que nos presenta un relato rítmico y estilizado de la creación. Podemos distinguir en él el principio en forma de tesis general: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra" (v. 1), la lista estereotipada de las obras del creador (vv. 2-25), la creación particular de *'adam*, es decir, del género humano (vv. 26-31) y una observación final (2,1-4a). Ya la estructura literaria del texto pone de manifiesto el interés por el hombre, criatura excelente, vértice de lo creado, punto de llegada de la acción creadora divina. Nótese luego que el origen de la humanidad es objeto de una decisión explícita de Dios, que delibera consigo mismo: "Hagamos [plural deliberativo] al hombre..." (v. 26a). Pero sobre todo es significativo que se subraye la peculiaridad del hombre, hecho "a imagen y semejanza" del Creador (vv. 26-27). La fórmula, muy discutida en el plano exegético, probablemente indica en el hombre la copia fiel de Dios ("a semejanza" especifica la expresión "a imagen"), representativa del original en la tierra, donde ejerce, como por poder, diríamos nosotros, el dominio universal sobre lo creado. Por algo el texto relaciona los dos elementos: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que pueda dominar sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra" (v. 26). Es cierto que se mencionan sólo los animales, pero el códice sacerdotal no intenta excluir a las otras realidades terrestres. Sólo que los verbos usados: *dominar* y *someter*, propiamente valen respecto de los vivientes. La extensión ilimitada que leemos nosotros en el texto resulta legítima si reflexionamos que en lo más se contiene lo menos: el dominio humano sobre el mundo animal, que en las culturas primitivas aparecía como el gran rival del hombre, vale aquí con mucha más razón del mundo inanimado.

Así pues, el tema bíblico del hombre imagen de Dios no sólo lo relaciona con el creador, sino que funda y motiva teológicamente la relación con el mundo, una relación de dominio.

Además, no debe escapar a nuestra

atención que el hombre, creado a imagen y semejanza divina y hecho dominador del universo, es varón y mujer: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó" (v. 27). La afirmación es notable: en cuanto a las relaciones esenciales con Dios y con el mundo, no hay diferencia entre varón y mujer. Por otra parte, el texto quiere subrayar que no se puede hablar de humanidad fuera de la bipolaridad sexual masculina y femenina. Observa muy bien el exegeta C. Westermann: "El hombre es visto aquí como un ser comunitario" (*Genesis*, Biblischer Kommentar I, Neukirchen 1974, 221).

Que se trata de una connotación inherente a la naturaleza humana, y por tanto inalienable, se ve con claridad por Gén 5,3, otro pasaje sacerdotal: "Adán, a la edad de ciento treinta años, engendró un hijo a su imagen, según su semejanza, y le llamó Set". La semejanza con Dios se transmite.

También, según la tradición sacerdotal, se sigue en el plano ético el deber moral de excluir todo atentado contra la vida del hombre, como leemos en Gén 9,6: "Quien derrame sangre de hombre verá la suya derramada por el hombre, porque Dios ha hecho al hombre a su imagen". Tenemos aquí, en la primera parte del pasaje, una prohibición que se distingue por su carácter arcaico y remite a los primerísimos tiempos del pueblo israelita. El códice sacerdotal ha añadido la motivación teológica: el carácter intangible de Dios repercute en su copia, que es el hombre. En resumen, el homicidio descubre una profundidad de gesto sacrílego e impío. En la misma dirección se colocará también la carta de Santiago en el NT: "Con ella (la lengua) bendecimos al Señor, nuestro padre; y con ella maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios" (3,9).

El tema reaparece en la literatura sapiencial, en Si 17,1-4 y en Sab 2,23-24. El primer pasaje conjuga estrechamente la caducidad humana vista en la línea de Gén 2, de timbre yahvista, y la grandeza del hombre creado a imagen divina y dominadora del mundo, de acuerdo con el códice P: "El Señor creó al hombre de la tierra, y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número preciso de días y tiempo fijo, y le dio poder sobre los seres que en ella existen. Lo revistió de fuerza, como él mismo, y lo hizo a su imagen. Infundió el temor a él en toda carne, para que dominase sobre las bestias y las aves". En cambio, el pasaje del libro de la Sabiduría muestra una doble originalidad. Ante todo interpreta la fórmula antropológica de P en clave de inmortalidad. Además, el ser imagen de Dios tiende a convertirse de cualidad natural del hombre en una realidad histórica ligada a las opciones de fidelidad de la persona, que de otra manera, al sucumbir al influjo diabólico, va al encuentro de la muerte, entendida aquí no en sentido meramente biológico, sino también espiritual. Al perder la inmortalidad, no podrá ya llamarse imagen de Dios: "Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su eternidad (lección textual preferible a *naturaleza*); mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen".

De todas formas, el paso verdadero y auténtico a una concepción soteriológica del motivo temático del hombre imagen de Dios aparecerá en Pablo, el cual, partiendo del dato cristológico de la Iglesia primitiva y testimoniado en Col 1,15 —"Él (Jesucristo) es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación"—, elabora la teología del hombre llamado a convertirse en imagen de Dios a través de la comunión con Cristo. Pero entonces el ser imagen

de Dios no es ya un hecho de naturaleza, sino un fruto de la gracia.

Volviendo a la perspectiva creacionista de la fórmula aquí analizada, nos parece que se debe citar también el salmo 8. Es verdad que aquí no aparece nuestra expresión; sin embargo, se lo puede catalogar como pasaje paralelo de Gén 1,26-27. El salmista entona un himno de alabanza a Dios creador, cuya grandeza y magnificencia se descubre sobre todo en la creación del hombre: "Cuando veo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas que creaste, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te preocupes? Apenas inferior a un dios lo hiciste, lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el señorío de la obra de tus manos, bajo sus pies todo lo pusiste" (vv. 4-7). La grandeza majestuosa y el dominio real sobre lo creado son, como se ha visto, los dos contenidos de la idea de imagen de Dios en P; aquí corresponden en el plano terminológico la gloria y el honor.

2. *ORIGEN EDÉNICO. El* documento yahvista, al cual debemos Gén 2-3, concentra su atención en la creación del hombre. El interés cosmológico aparece secundario y desechable. Pues J habla del origen del mundo habitado, concebido como paso de un árido desierto a un oasis alegrado por el verde y el agua (Edén), sólo en el marco externo y ambiental de la ubicación del hombre. Además, el yahvista está preocupado sobre todo por hacer ver lo profundamente diversa que era la situación originaria de la humanidad, salida pura de las manos de Dios, de la mísera condición históricamente observable.

En todo caso, la fe creacionista de J aparece con nítidos colores. El hombre es un ser formado por Yhwh como el barro del alfarero (2,7). Pero ha sido hecho con el polvo de la tierra (Gén 2,7), y esta raíz suya terrena (ver la correlación de *'adam-'ădamah:* hombre-tierra) hace de él un ser mortal: "... hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te convertirás" (3,19). Cultivador y guardián del Edén (2,15), terminará arrancando a la tierra con fatiga su propio sustento (3,17-19a). Finalmente, la bipolaridad masculino y femenino especifica al hombre no sólo como dato biológico y psicológico, sino también como vocación divina a la comunión matrimonial (2,16ss). Todo ello expresado en una cultura cosmológica y antropológica de una época y de colores plásticos semejantes a los de los antiguos relatos míticos de los orígenes humanos, sobre todo de proveniencia mesopotámica.

3. FINITUD CREATURAL Y DEPENDENCIA DEL CREADOR. Lo que Bultmann dice con razón del mundo entendido por Pablo (*Teología del NT*, 284) se puede afirmar plenamente del hombre según la teología creacionista bíblica: es *ktísis* ante el *ktísas* (*criatura ante el creador).*

En efecto, la confesión de fe "el hombre ha sido creado por Dios" no se reduce a discernir la causa eficiente, sino que se sitúa sobre todo en el plano del sentido que de ahí se deriva para la existencia humana. El hombre es criatura, y todas sus pretensiones de autoafirmación orgullosas y titánicas le condenan a la inautenticidad y a la alienación más radical; en cambio vive en la verdad cuando acepta y reconoce su finitud creada y *la dependencia del creador.*

A este respecto es iluminadora una página de Ezequiel, el cual, describiendo al rey de Tiro, poderoso, rico y dominador del mundo, recurre a motivos típicos de la creación del *'adam* originario: "Tu corazón se ha enorgullecido y has dicho: Un dios soy yo, en la morada de un dios ha-

bito, en medio del mar. Tú, que eres un hombre y no un dios, has equiparado tu corazón al corazón de Dios. ¡Oh, sí!, más sabio eres que Daniel; ningún sabio te iguala. Con tu sabiduría y tu inteligencia te has procurado riquezas, has acumulado oro y plata en tus tesoros... Tú eras el dechado de la perfección, lleno de sabiduría y de espléndida belleza. En Edén, jardín de Dios, vivías; innumerables piedras preciosas adornan tu manto... Como un querubín protector yo te había puesto en el monte santo de Dios y caminabas entre brasas ardientes. Eras perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste creado, hasta que apareció en ti la iniquidad. Con el progreso de tu tráfico te llenaste de violencia y pecados, y yo te he arrojado del monte de Dios y te he exterminado, oh querubín protector, de entre las brasas ardientes. Tu belleza te llenó de orgullo. Tu esplendor te hizo perder tu sabiduría. Yo te derribé por tierra" (Ez 28,2-4.12b-17a). El rey de Tiro tiene aquí valor representativo; personifica al hombre creado por Dios como ser *extraordinariamente dotado que*, desconociendo su condición de criatura, se autodeifica, y por eso se prepara para la ruina y la humillación final.

También Isaías ha acentuado esta perspectiva existencialista. Ser criatura para el hombre quiere decir en concreto aceptarse como tal y no pretender representar en la historia el papel de un dios. En particular, el profeta subraya que en el día del Señor, que manifestará el rostro de Dios y el rostro del hombre, éste será *humillado y Yhwh exaltado. En otras* palabras, los sueños infantiles de omnipotencia aparecerán como falaces ilusiones; al hombre que se ha autodeificado se le quitará la máscara (cf Is 2,9-18).

Por otra parte, el mundo creado está totalmente al servicio del hombre, constituido por Dios rey del universo. El reconocimiento del Creador es el antídoto seguro contra la adoración del cosmos; si el hombre dobla las rodillas ante Dios, evitará arrodillarse ante las cosas y los poderosos de la tierra. Pues la genuina fe creacionista anula todo intento del mundo de disfrazarse de Dios. Comprendemos así por qué Sab 13-14 y Rom 1,18ss, los dos textos bíblicos que teológicamente más intentan captar el sentido profundo de la idolatría, vinculan estrechamente la negación o el desconocimiento del creador y la adoración idolátrica del mundo: "Torpes por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios y por los bienes visibles no lograron conocer al que existe, ni considerando sus obras reconocieron al artífice de ellas, sino que tuvieron por dioses rectores del mundo al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los luceros del cielo. Pues si, embelesados con su hermosura, los tuvieron por dioses, entiendan cuánto más hermoso es el Señor de todas estas cosas, pues el autor mismo de la belleza las creó" *(Sab 13,1-3). "La ira de Dios* se manifiesta desde el cielo contra toda la impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia, ya que lo que se puede conocer de Dios, ellos lo tienen a la vista, pues Dios mismo se lo ha manifestado. Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se pueden descubrir a través de las cosas creadas. Hasta el punto que no tienen excusa, porque, conociendo a Dios, no lo glorificaron *ni le dieron gracias; por el contrario,* su mente se dedicó a razonamientos vanos y su insensato corazón se llenó de oscuridad. Alardeando de sabios, se hicieron necios; y cambiaron la gloria del Dios inmortal por la imagen del hombre mortal, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom 1,18-23).

En este vasto cuadro parece que se puede leer también el dicho de Jesús transmitido por Mc 2,27: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado".

Finalmente, en el plano ético la relación con el Creador se traduce en el mandamiento divino que postula la decisión humana responsable. La dependencia ontológica del hombre se combina lógicamente con su dependencia moral de la voluntad exigente del Creador. Lo subraya plásticamente el códice yahvista, que en Gén 2,16-17 menciona la prohibición de comer los frutos del árbol puesto en el centro del Edén. En resumen, la existencia del hombre-criatura se coloca bajo el signo de la obediencia al creador.

4. EL CREADOR CUIDA DE SU CRIATURA. Ya hemos analizado el himno del salmo 8, en el cual el anónimo cantor se asombra, admirado, de que Yhwh se acuerde del hombre y se preocupe de él. En el salmo 104 se celebra la iniciativa de Dios, que hace fructificar la tierra en beneficio del hombre: "Haces brotar la hierba para los ganados, y las plantas que cultiva el hombre para sacar de la tierra el pan, el pan que le da fuerzas y el vino que alegra el corazón y hace brillar su rostro más que el mismo aceite" (vv. 14-15). En la página etiológica de Caín y Abel, Yhwh se descubre no sólo como defensor y vengador del débil frente a la prepotencia del violento, sino también como protector del homicida contra la ley de la jungla (Gén 4,1ss). Por su parte, Ezequiel proclama que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (18,32; pero cf todo el capítulo). El libro de la Sabiduría atribuye de manera original a la sabiduría divina una actitud constante de filantropía: "La sabiduría es un espíritu que ama a los hombres" (1,6); "En ella (sabiduría) hay un espíritu inteligente..., incoercible, benéfico, amante de los hombres" (7,22-23). Muy relevante es también el pasaje 11,24-26: "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado. Y ¿cómo subsistiría nada si tú no lo quisieras? ¿O cómo podría conservarse si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe".

En el NT se impone la cita de dos textos evangélicos, que nos atestiguan la fe viva de Jesús de Nazaret en el Padre, "que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45) y que cuida de las criaturas más humildes y, con mayor razón, del hombre: "Mirad las aves del cielo; no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Mirad cómo crecen los lirios del campo; no se fatigan ni hilan; pero yo os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba del campo que hoy es y mañana se la echa al fuego, ¿no hará más por vosotros, hombres de poca fe?" (Mt 6,26-30; cf Lc 12,24-28).

En resumen, el hombre creado por Dios vive siempre bajo la mirada amorosa y providente del Creador, que está cerca de él.

III. LA CONDICIÓN HUMANA SEGÚN LOS SABIOS DE ISRAEL. No hay duda; la vasta literatura sapiencial israelita manifiesta un interés humanista extraordinario y singular. En el centro está el hombre; más propiamente el particular, el individuo, la persona enfrentada con el problema de la existencia: si es posible, y cómo, construir una vida realizada, o incluso alcanzar la felicidad terrena. Intentando dar una respues-

ta válida, los sabios de Israel confiaron en los recursos de la razón humana, y sobre todo en la atenta observación de la realidad.

A grandes rasgos, podemos distinguir una corriente optimista y una visión más crítica, con vetas o incluso impregnada de pesimismo existencial. La sabiduría israelita tradicional, expresada ejemplarmente en la colección de los Proverbios, estima que existen y se pueden conocer y recorrer los senderos que llevan al hombre a su plena realización. Basta descubrirlos y recorrerlos con esfuerzo, siguiendo a los reconocidos maestros de la vida, es decir, los sabios, y no se fallará la meta. En concreto, es necesario adquirir o desarrollar las cualidades intelectuales y morales, pero también las religiosas, que hacen del hombre un sabio: previsión, perspicacia, prudencia, constancia, diligencia, laboriosidad, generosidad, magnanimidad, bondad, temor de Dios sobre todo, etc.

Optimismo, pues, pero también dogmatismo rígido: según la sabiduría tradicional israelita, el sabio, o sea el que conoce y practica el arte de vivir, no podrá menos de tener éxito, realizar sus sueños, ser mimado por la fortuna, guiar su existencia al puerto de la felicidad terrena. En particular, los sabios de Israel, basándose en la convicción de que Dios retribuye aquí y enseguida y con opuesta moneda al que hace el bien y a los que se han entregado al mal, elaboraron el dogma de la perfecta correspondencia entre hombre bueno, piadoso, irreprensible y hombre afortunado y feliz.

No tiene nada de extraño que otras escuelas sapienciales de Israel reaccionaran contra esa ideología, que no atendía a los resultados de la observación desapasionada de la realidad, demasiado compleja y contradictoria para poder encerrarla en esquemas tan rígidos y unilaterales. La crítica más acerada del dogmatismo de la sabiduría tradicional la realizó el autor del poema de Job. El protagonista en primera persona protesta contra su situación: no se le puede considerar ciertamente un malvado (cf cc. 29-31); sin embargo, su existencia se presenta literalmente crucificada: comprobación amarguísima, que hace vacilar la imagen de un Dios remunerador. El problema humano de Job se convierte así en problema religioso: ¿le es posible al hombre agobiado y puesto a dura prueba ver en Dios a un amigo?

La trágica condición humana de los hombres crucificados, representados en Job, encuentra en este escrito contracorriente tonos de rara eficacia retórica: "Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: 'Ha sido concebido un hombre'... ¿Por qué no me quedé muerto desde el seno materno? ¿Por qué no expiré al salir del vientre?" (3,3.11); "¿Por qué el Todopoderoso no se reserva tiempos y los que le conocen no contemplan sus días? Los criminales remueven los linderos, se llevan el rebaño robado. Arrebatan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda. Expulsan a los indigentes del camino, todos los pobres del país han de esconderse... Arrancan al huérfano del pecho, toman en prenda al lactante del pobre... Desde la ciudad gimen los moribundos, el alma de los heridos grita, mas Dios no hace caso de sus quejas" (24,1-4.9.12).

La interpelación a Dios se convierte casi en blasfemia: "Las flechas del Todopoderoso están en mí clavadas; mi espíritu bebe su veneno, y los terrores de Dios me turban" (6,4); "¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te causo inquietud?" (7,20b); "¿Por qué ocultas tu rostro y me tienes por enemigo tuyo? ¿Quieres asustar a una hoja estremecida o perseguir a una paja seca?" (13,24-25);

"Dios me ha entregado a los perversos, en manos de criminales me ha arrojado. Vivía yo tranquilo y él me sacudió, me agarró por la nuca para despedazarme, me ha hecho blanco suyo. Sus flechas me acorralan, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, me asalta lo mismo que un guerrero'" (16,11,14).

No parece, sin embargo, que el poema, eficaz en la denuncia de la tesis tradicional, ofrezca una solución alternativa satisfactoria. Al intervenir finalmente, Dios exalta su sabiduría y poder de creador, a los que sirve de contraste la pequeñez del hombre (cc. 38-39). A Job no le queda más que confesar su impotencia para penetrar el misterio de Dios y el escándalo del mundo: "He hablado sin cordura de maravillas que no alcanzo ni comprendo" (42,3b).

Más radical aparece el libro del Qohélet, al que no es exagerado colocar al borde de la ortodoxia israelita. El autor contempla inmanentistamente al hombre y su condición: así es "bajo el sol". Todo le parece como vacío, vacío inmenso *(hebel)*, estribillo que abre el libro (1,2) y lo cierra (12,8). Porque la existencia humana está fatalmente abocada a la muerte, ni más ni menos que las bestias: "Porque la suerte de los hombres y la suerte de las bestias es la misma; la muerte del uno es como la muerte del otro; ambos tienen un mismo aliento, y la superioridad del hombre sobre la bestia es nula, porque todo es vanidad. Ambos van al mismo lugar; ambos vienen del polvo y ambos vuelven al polvo" (3,19-20).

No es que sea un nihilista, pues no oculta que existen valores, realidades positivas; pero todo es relativizado, porque se ve *sub specie mortis:* el sabio y el necio, el piadoso y el impío, todos igualmente terminan en el *se'ol* (9,2). No hay esperanza para el futuro, porque el mañana será la repetición del ayer: "Lo que fue, eso mismo será; y lo que se hizo, eso mismo se hará; no hay nada nuevo bajo el sol" (1,9). La resignación será, pues, la actitud en consonancia con la situación existencial humana. El hombre ha de contentarse con lo poco que puede ofrecerle esta vida: "No hay para ellos otra felicidad que gozar y procurarse el bienestar durante la vida" (3,12); "Anda, come tu pan con alegría y bebe con alegre corazón tu vino, porque ya se complace Dios en tu obra. Lleva en todo tiempo vestidos blancos, y que el perfume no falte sobre tu cabeza. Goza de la vida con la mujer que amas todos los días de tu vida de vanidad que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en la vida y en el trabajo con que te afanas bajo el sol" (9,7-9). Una solución en la línea del *carpe diem* de los latinos.

En el libro de la Sabiduría la solución del problema de la existencia humana, caracterizada *bajo el sol* por contradicciones y tinieblas escandalosas, se busca y se encuentra en clave ultraterrena. Los justos que aquí abajo caminan por el vía crucis, oprimidos y aplastados por los poderosos, verán la luz, y "la suya es una esperanza llena de inmortalidad" (3,4b). Es una solución espiritualista, pues está reservada al alma humana: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento los alcanzará. A los ojos de los necios parecía que habían muerto y su partida fue considerada como una desgracia; su salida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en paz" (3,1-3); "Pero el justo, si muere prematuramente, descansará en paz... Como su alma era agradable al Señor, se apresuró a sacarlo de un medio corrompido" (4,7.14). Por el contrario, los impíos caerán en manos de la muerte eterna y confesarán su necedad de mofadores de los justos y de infieles a la ley divina (1,16-3,12).

IV. BAJO EL SIGNO DEL PECADO Y DE LA GRACIA: ANTROPOLOGÍA SOTERIOLÓGICA. Nos parece preferible concentrar la atención en las voces más significativas de la Biblia en lugar de buscar una completez material de los datos bíblicos. Por eso no nos preocuparemos de referir y analizar pasajes diseminados. En concreto, presentaremos a grandes rasgos la perspectiva histórico-salvífica del yahvista, el mensaje original de Jeremías y de Ezequiel, el testimonio del Salterio, la palabra de Jesús de Nazaret, la soteriología de Pablo y la reflexión de Juan.

1. LA PERSPECTIVA HISTÓRICO-SALVÍFICA DEL YAHVISTA. Ya se ha aludido a la teología de J, que contrapone los orígenes puros de la humanidad, vistos en el alba de la creación, a la historia humana marcada por una creciente rebelión contra Dios. En realidad, el pecado ha hecho irrupción en el mundo en forma de desobediencia al mandamiento divino y de autoafirmación orgullosa y titánica del hombre, y como un alud derriba toda resistencia. Adán y Eva (Gén 3), Caín y Lamec (Gén 4), la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (Gén 6,1-4), la generación del diluvio —de la cual el texto advierte expresamente: "Al ver el Señor que la maldad de los hombres sobre la tierra era muy grande y que siempre estaban pensando en hacer el mal" (Gén 6,5)—, después la catástrofe de Cam y Canaán (Gén 9,18ss) y, finalmente, los orgullosos y titánicos constructores de la torre de Babel (Gén 11,1ss) son otras tantas piedras miliarias del camino de la humanidad por las sendas del pecado, que manifiesta sus múltiples facetas: autodeificación, fratricidio, *homo homini lupus*, corrupción general, impiedad con los padres, intento social y políticamente coordinado de escalar el cielo. J ha sabido realmente aprovechar tradiciones etiológicas primitivas y muy plásticas para ilustrar su teología histórico-salvífica de una historia humana que se precipita en el abismo de la perdición por estar construida bajo el signo de la reivindicación de una radical autonomía del Creador.

Pero todo esto constituye sólo el fondo oscuro y tenebroso sobre el cual destaca la iniciativa salvadora de Yhwh, el cual en Abrahán y en su estirpe bendecirá a todos los pueblos de la tierra (Gén 12,1-3). La elección de Israel no es un fin en sí misma, sino que se presenta como funcional al proyecto divino de salvar a la humanidad adamita; la historia particular del pueblo elegido entre todos los pueblos está subordinada a la historia humana universal. En realidad, las dimensiones de la acción del Dios salvador no son menos amplias que las de la acción creadora de Yhwh. Por eso el yahvista ha antepuesto a la narración de la formación del pueblo israelita el relato de los orígenes de la humanidad y de su destino, marcado dialécticamente por el pecado y por la gracia.

En todo caso, la promesa jurada a Abrahán en Gén 12,1-3 no es la única palabra salvífica que caracteriza el relato de J de Gén 2-11, porque ya al principio de la historia del pecado de la humanidad adamita se contempla una feliz esperanza para el futuro de la estirpe humana, que se tomará un sonado desquite sobre la *serpiente* tentadora: "Yo pongo enemistad entre ti (la serpiente) y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza y tú sólo tocarás su calcañal" (Gén 3,15).

2. CORAZÓN DE PIEDRA Y CORAZÓN DE CARNE: EL MENSAJE DE JEREMÍAS Y DE EZEQUIEL. Sin pretender ignorar la indudable individualidad que los distingue, no se pue-

de menos de advertir en la palabra de ambos profetas una significativa convergencia de carácter antropológico: uno y otro estiman irremediablemente comprometida la capacidad del hombre para aceptar la llamada a la conversión, porque el pecado de idolatría ha ocupado totalmente su corazón, es decir, el centro de su decisión. Jeremías habla *explicitis verbis* de un descarrío tal que el hombre no es capaz de gobernar su vida: "Bien sé, Señor, que el camino del hombre no está en sus manos, y que no depende del hombre que camina enderezar sus pasos" (10,23). Por su parte, Ezequiel subraya que el corazón de los israelitas —y, con mayor razón, el de los demás hombres, podemos precisar nosotros— se ha endurecido y hecho impermeable a toda solicitud externa para que sean eliminadas las opciones idolátricas (36,26). Dicho de otra manera, el corazón humano es incircunciso (cf Jer 4,4; 9,25), está obstinadamente dado al mal (cf Jer 18,12), es terco (cf Jer 7,24 y Ez 3,7). Incircunciso es también el oído del hombre, incapaz de escuchar la palabra de Dios (cf Jer 6,10). Se trata de una auténtica impotencia: "¿Puede un negro cambiar su piel o un leopardo sus manchas? ¿Y vosotros, habituados al mal, podréis hacer el bien? (Jer 12,23).

Pero Jeremías y Ezequiel no se detienen en esta denuncia sin compasión y dramática; su última palabra sobre el hombre es un mensaje de esperanza, proclamación de una futura iniciativa de Yhwh, el cual intervendrá para cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, es decir, sensible y abierto a las exigencias divinas y capaz de decisiones de obediencia. Corazón nuevo y espíritu nuevo, dice Ezequiel (36,26-28); ley divina escrita no en piedra, sino en el corazón, según el lenguaje de Jeremías (31,31-34).

Como se ve, todo se confía a la prodigiosa acción creadora de Dios. En términos paulinos, allí donde abundó el pecado sobreabundará la gracia.

3. El testimonio del Salterio. Aquí y allá la voz personalizada de los salmistas muestra tonalidades muy similares a las de Jeremías y Ezequiel, pero con una diferencia: en sus cantos de lamentación y de súplica aparece en primer plano la autoconciencia de personas que han experimentado la devastación del mal y del pecado. Véase la confesión del anónimo cantor del *Miserere:* "Reconozco mi iniquidad, tengo delante de mí mi pecado. Contra ti, contra ti solo pequé y he hecho lo que tú no puedes ver... Ya nací en la culpa, y en el pecado me concibió mi madre" (Sal 51,5-7). Pero su *caso* se presenta como típico de una situación universal: "El Señor observa desde el cielo a los hombres para ver si hay alguno cuerdo que busque a Dios. Todos están descarriados, en masa pervertidos; no hay nadie que obre bien, ni uno solo" (Sal 14,2-3; cf 53,3-4); "... En mi pertubación llegué a decir: 'Todos los hombres son unos mentirosos'" (116,11); "No entables juicio contra mí, pues ante ti ningún viviente es justo" (143,2).

A la confesión sincera sigue la súplica para que Yhwh intervenga personalmente para purificar, por ser insuficientes los ritos de purificación cultual, y más aún para que él cree *(bara')* en el pecador un corazón puro: "Ten compasión de mí, oh Dios, por tu misericordia, por tu inmensa ternura borra mi iniquidad. Lávame más y más de mi delito y purifícame mi pecado... Purifícame con el hisopo, y quedaré puro; lávame, y quedaré más blanco que la nieve... Oh Dios, crea en mí un corazón puro, implanta en mis entrañas un espíritu nuevo" (51,3-4.9.12). El orante del salmo 143 pide que sea

Dios mismo el que le haga de maestro en el camino de la fidelidad: "Enséñame el camino que tengo que seguir, pues me dirijo a ti" (v. 8b); y de la *justicia* de Yhwh espera su salvación (v. 11). El cantor del salmo 119 suplica que Dios incline su corazón al querer divino (v. 36); análoga es la súplica de Sal 141,4: "No inclines mi corazón a la maldad, a cometer delitos con los criminales".

4. LA PALABRA DE JESÚS DE NAZARET. Como es sabido, el centro de su predicación fue el anuncio de la cercanía y proximidad del reino de Dios o de los cielos (cf Mc 1,15 y Mt 4,17). Pero a la buena nueva *(euanguélion)* hizo seguir la llamada urgente a convertirse (cf ibid). Con ello, sin embargo, supone que el hombre tiene de qué arrepentirse, o mejor, que tiene un pasado del cual salir para abrirse a la novedad de que Dios va a constituirse rey en la historia para defender a los indefensos, haciendo justicia a los que no tienen justicia, acogiendo a los rechazados y los despreciados. No se piense que el imperativo *convertíos* se agota en una invitación moralista; en realidad, Jesús llama a los hombres a sintonizar con la *longitud de onda* del acontecimiento que está a punto de llamar a la puerta de la existencia y de la historia, a movilizarse espiritualmente: "Buscad más bien su reino, y todo eso se os dará por añadidura" (Lc 12,31).

Evidentemente, no hay ninguna especulación antropológica; sin embargo, no se le puede negar al profeta de Galilea una imagen precisa del hombre cuando mira a instarlo para que se decida por el reino de Dios. Pues a sus ojos es precisamente en las opciones fundamentales donde la persona se salva o se pierde [/ Psicología]. Véase la declaración contracorriente acerca de lo puro y de lo impuro: de un solo golpe borra la concepción sacerdotal según la cual la existencia humana está dramáticamente amenazada desde el exterior. Comer alimentos impuros, ponerse en contacto con cadáveres, padecer el flujo menstrual, etc., significaba entrar en el circuito de las fuerzas de la muerte, de las cuales sólo podía librar el rito purificador. En cambio, para Jesús la vida y la muerte dependen de la interioridad de la persona, y más exactamente de sus decisiones positivas y negativas: "Nada que entra de fuera puede manchar al hombre: lo que sale de dentro es lo que puede manchar al hombre... Porque del corazón del hombre proceden los malos pensamientos, las fornicaciones, robos..." (Mc 7,15.21). En una palabra, es el hombre el que decide su destino.

La atención de Jesús al corazón del hombre se manifiesta con toda claridad en la discusión con sus críticas acerca de las cláusulas que legitiman la práctica del divorcio (Mt 19,3-9; cf Mc 10,1-12). Dejando a un lado la negativa a dejarse implicar en la casuística que oponía la escuela laxista de Hillel a la rigorista de Šammai y del recurso a la acción y la voluntad originaria del Creador, a nosotros nos interesa aquí sobre todo su explicación de la ley mosaica del divorcio: el divorcio o el repudio es la consecuencia del endurecimiento del corazón humano [/ Matrimonio V, 3]: "Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón [*sklerokardía*], pero al principio no era así" (Mt 19,8). Y la solución de Jesús es que vuelva a los orígenes. Supone, pues, que el corazón humano puede reconquistar la libertad positiva de elección y de acción: los tiempos nuevos por él inaugurados se caracterizan por el cambio de corazón, supuesto para que la voluntad del Creador acerca de la indisolubilidad de la unión matrimonial pueda cumplirse.

También las decisiones más arduas son posibles, porque Dios sabe abrir el camino del hombre también cuando éste se ha metido en callejones sin salida. He aquí cómo concluye Jesús un intercambio de opiniones con sus discípulos, impresionados por su juicio sobre la dificultad de que los ricos entren en el reino de los cielos: "Para los hombres es imposible, pero no para Dios". Pues a Dios todo le es posible" (Mc 10,27; cf Mt 19,26). Nada de resignación, y menos de derrotismo; porque el hombre no está solo.

5. LA ANTROPOLOGÍA SOTERIOLÓGICA DE PABLO. Es indudable que la teología paulina se apoya en dos quicios: Cristo, único camino salvífico para el hombre, e imparcialidad de Dios, que persigue la salvación de todos. Pablo deduce entonces que la otra cara de la medalla lleva inscrita la sujeción universal del hombre a la tiranía del pecado. No parece inútil insistir: en su elaboración teológica no parte de la revelación de que todos los hombres son pecadores, para concluir luego la iniciativa del Padre de querer salvar a todos. El proceso es exactamente al revés. Su afirmación de la humanidad como *massa damnata*, para usar una expresión agustiniana —pero ver al respecto Rom 1,18: "La ira de Dios se manifiesta desde el cielo contra toda la impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia"—, se sitúa a nivel de un juicio teológico, de una valoración interna a la fe. En otros términos, es la revelación de Dios como sujeto seria y eficazmente comprometido en la liberación de la humanidad lo que le descubre al hombre a sí mismo como pecador, perdido y necesitado de la gracia divina: "... No hay distinción alguna. Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Ver también Rom 11,32: "Pues Dios encerró a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos".

a) *Pesimismo de la naturaleza.* Nadie en el NT ha penetrado más profundamente que Pablo en el abismo de perdición del hombre extraño a la acción de Cristo, porque nadie más que él ha sabido evidenciar lo radical del rescate llevado a cabo por la iniciativa gratuita de Dios. Él ve, de rechazo, la historia humana como un campo en el cual el pecado se ha impuesto como tirano soberano. Léase Rom 6,12.14.16.20, donde se habla de *reino* del pecado *(basileúein)*, de su dominio o señorío *(kyrieúein)*, de la esclavitud de los hombres respecto al pecado *(doûloi)*. Su atención va más allá de la observación de los pecados y de las transgresiones *(paraptómata, parabáseis)*, para descubrir en el hombre la presencia de un mecanismo perverso, causa de cada uno de los actos pecaminosos. Nosotros podríamos hablar en términos modernos de un superyó, que sustituye al yo de la persona, forzándolo inevitablemente a opciones negativas. Por tanto, el hombre es un ser alienado, veleidoso y disociado, porque es incapaz de llevar a la práctica el deseo de bien y el anhelo de vida que, sin embargo, existen en él (cf Rom 7). La misma ley divina del Sinaí —pero esto vale también para la ley divina inscrita en el corazón de los hombres— es insuficiente; más aún, termina siendo un instrumento en manos del pecado, el cual de ese modo empuja al hombre a actos de rebeldía o de observancia egocéntrica; así se concretiza el egocentrismo arraigado en lo profundo de él. A este respecto, Pablo habla de *hombre carnal* o también de *hombre viejo*. Es una espiral diabólica, que conduce por sí misma a la muerte, es decir, a la perdición eterna.

Para evitar equívocos demasiado fáciles, como si Pablo negase cual-

quier expresión de bondad ética y religiosa en la vida de los hombres no rescatados, se impone precisar que en su teología el bien y el mal o el pecado tienden a definirse en estrecha relación con Cristo, respectivamente como adhesión a él y rechazo de su persona. Así al menos lo dice con claridad en el capítulo 3 de la carta a los Filipenses. También la existencia éticamente más elevada, pero extraña a la fe en Cristo, aparece a sus ojos como equivocada, como un caminar fuera del camino, incapaz de conducir a la meta de la vida, la cual depende únicamente del "conocimiento de Cristo"; él mismo, en su pasado de fariseo celoso e irreprensible constituye una prueba viva de ello.

Para evidenciar teológicamente este pesimismo suyo radical en la capacidad del hombre de construirse un destino de vida, en un primer momento afirma Pablo que todos los hombres, paganos y judíos, han pecado, los primeros de idolatría y los segundos de incoherencia práctica (Rom 1,18-3,20). Se trata de una visión sucinta de la religiosidad pagana y de la práctica del judaísmo, pero válida como ilustración plástica y visual de su intuición de fe de que el hombre extraño a la gracia de Cristo está perdido. En Rom 5,12-21 vuelve sobre el tema, oponiendo a la figura de Cristo, fuente de justicia y de vida para toda la humanidad, la contrafigura de Adán, principio igualmente universal de pecado y de muerte (cf también 1Cor 15,21-22.45-49). Finalmente, en Rom 7,7ss presenta cronológicamente la historia de la humanidad adamita: el yo del hombre ha pasado a través de las etapas de la inocencia original, de la época anterior a la ley mosaica y del período sucesivo hasta la venida de Cristo, ambos marcados por el dominio del pecado. He aquí en síntesis la situación de la humanidad adamita: "¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" (7,24).

b) *Optimismo de la gracia.* Como en el párrafo anterior, tomamos como guía la carta a los Romanos, introducida programáticamente por 1,16-17: "Yo no me avergüenzo del evangelio, que es potencia de Dios [*dýnamis Theoú*] para la salvación [*eis soterían*] de todo el que cree, del judío primero y también del griego.

Porque la justicia de Dios [*dikaiosýne Theoú*] se revela [*apokalýpteai*] en él de la fe a la fe, según está escrito: El justo que es tal, por la fe, vivirá" (trad. del autor).

En el principio de la antropología soteriológica está la iniciativa salvífica de Dios; en términos paulinos, su potencia y su *justicia*, que se manifiestan en el evangelio proclamado por Pablo y por toda la Iglesia apostólica. Nótese bien; no se trata de una pura y simple notificación, sino de una *apocalipsis:* la potencia divina está actuando, la sentencia eficaz de justificación del pecador es pronunciada efectivamente por Dios *justo* en el mensaje evangélico. Y todos los hombres aparecen interesados, sin excepción alguna: judíos y paganos. En realidad, el privilegio de los unos y el impedimento de los otros son anulados. "¿O es que Dios es solamente Dios de los judíos? ¿No lo es también de los paganos? Sí, también de los paganos; porque sólo hay un Dios, que justificará por la fe tanto a los circuncidados como a los no circuncidados" (Rom 3,29-30). "No hay distinción entre el judío y el griego, porque Jesús es el mismo Señor de todos, rico para todos los que lo invocan" (Rom 10,12). No parece superfluo insistir: el proyecto y la acción de salvación del Dios de Jesucristo no sólo abrazan materialmente a todos los hombres, sino que los comprenden en pie de igualdad. Podemos,

pues, hablar de universalidad soteriológica cualificada, de absoluta incondicionalidad del obrar del Padre, frente al cual los hombres terminan encontrándose en el punto de partida perfectamente iguales: buenos y malos, circuncidados o incircuncisos, monoteístas y politeístas, adoradores del verdadero Dios e idólatras, todos igualmente necesitados de la *gloria de Dios* (Rom 3,23), es decir, de la manifestación y del despliegue de su acción poderosa y eficaz.

A esta imparcialidad de Dios corresponde la gratuidad de su obrar salvífico: ningún mérito por parte del hombre, ninguna predisposición suya espiritual, religiosa o moral capaz de hipotecar o sólo de enderezar sus líneas operativas. El Padre se dirige ahora a la humanidad adamítica con eficaz intención de rescate *(apolýtrosis)* sólo porque es fiel a sí mismo *(díkaios)*, a la promesa que juró a Abrahán de bendecir a todos los pueblos de la tierra. "... no hay distinción alguna, porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente *(doreán)* por su gracia *(tê autoû járiti)* mediante la redención *(apolýtrosis)* de Cristo Jesús" (Rom 3,23-24). Dicho de otra manera, en el evangelio está en acción "el que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no son" (Rom 4,17). Su iniciativa salvífica se lleva a cabo en términos de *creación.*

Para ser completos, véase al respecto también el testimonio de la carta a los Efesios: "... Para hacer resplandecer la gracia maravillosa que nos ha concedido por medio de su querido Hijo. Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia" (1,6-7); "Pero Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó nos dio vida juntamente con Cristo, pues habéis sido salvados por pura gracia *(doreán)* cuando estábamos muertos por el pecado, nos resucitó y nos hizo sentarnos con él en los cielos con Cristo Jesús, a fin de manifestar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia mediante su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Habéis sido salvados por la gracia *(járiti)* mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; no de las obras, para que nadie se gloríe" (2, 4-9).

Pero el hombre no permanece pasivo; Dios salvador lo implica como sujeto activo, llamándolo a acoger el don gratuito que se le ofrece; en una palabra, a creer. Si objetivamente la *pístis* paulina se caracteriza como aceptación del mensaje evangélico y, más aún, del acontecimiento salvífico en él manifestado, su dinámica interna dice renuncia a la pretensión de autosalvación y, al mismo tiempo, confianza total en el gesto de gracia de Dios. Pues éste es el verdadero planteamiento de la teología paulina de la justificación *sola fide*, con rigurosa exclusión de las *obras de la ley*, es decir, de las observancias erigidas en principio autojustificador. "¿Dónde queda el orgullo *(kaújesis)*? Ha sido eliminado. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe. Decimos, pues, con razón que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley" (Rom 3,27-28); "¿Qué diremos entonces de Abrahán? Si Abrahán hubiera sido justificado por el cumplimiento de la ley, podría estar orgulloso, aunque nunca ante Dios. Pero ¿qué dice la Escritura? Abrahán creyó en Dios y le fue contado como justicia. Ahora bien, al que trabaja no se le abona el jornal a título gratuito *(katà járin)*, sino a título de cosa debida *(kat'opheílema)*; en cambio, al que no trabaja, pero cree en el que justifica al culpable, su fe se le cuenta como justicia" (Rom 4,1-5). No el código de lo debido, sino el de lo gratuito caracteriza

la relación entre Dios y el hombre. Todo es gracia, diremos con la célebre frase de Bernanos; pero es el mismo Pablo el que con el vocablo *járis* designa no sólo el gesto subjetivo del Padre, sino también la nueva situación de justicia que de ahí resulta para el creyente.

En el proceso salvífico entero, Cristo imprime su huella de mediador (cf 1Tim 2,5). En realidad, la iniciativa de Dios se lleva a cabo en la acción de Jesús crucificado y resucitado. Él es el nuevo Adán, principio universal de justicia y de vida para la humanidad; en comparación con él, el primer Adán, primero en orden cronológico, asume la función de pura y simple figura ilustrativa *(týpos)*, que evidencia didácticamente su superioridad: "Pero el delito de Adán no puede compararse con el don de gracia *(járisma)*. Si por la caída de uno solo murieron muchos, mucho más *(pollôi mâllon)* sobreabundó la gracia de Dios y el don gratuito *(doreà en járiti)* de un solo hombre, Cristo Jesús, para todos. El delito de uno solo no puede compararse con el don de Dios; pues por un solo delito vino la condenación, y por el don de Dios, a pesar de muchos delitos, vino la absolución. Si, pues, por la transgresión de uno solo reinó la muerte a causa de uno solo, cuánto más *(pollôi mâllon)* los que reciben *(hoi lambánontes)* la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida a causa sólo de Jesucristo" (Rom 5,15-17). En el pasaje paralelo de 1Cor 15,20-22 se llama a Cristo resucitado primicia *(aparjé)* del mundo de los resucitados y principio activo de la resurrección de los creyentes: "Si por un hombre vino la muerte, por un hombre también la resurrección de los muertos; y como todos mueren en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo". Finalmente, en 1Cor 15,45-49 se contrapone el Adán escatológico al primero, porque éste es prototipo de los que tienen vida psíquica, mientras que aquél es fuente de vida pneumática *(psyjé zôsa - pneûma zoopoioûn)*.

Mas ¿cómo puede Pablo afirmar que el destino de todos depende de la acción de un solo hombre? En virtud de la solidaridad que liga estrechamente los dos polos de la unidad y de la universalidad *(heìs-polloí)*: solidaridad no de tipo naturalista, sino personalista. Todos son constituidos de hecho pecadores por haber pecado personalmente a imitación de Adán (Rom 5,12); igualmente todos son justificados y tendrán la vida eterna acogiendo la gracia de Cristo (*hoi lambánontes:* Rom 5,17). Con mayor claridad aparece esto en Rom 6: los creyentes son liberados de la sujeción del pecado y del destino a la muerte a través del rito bautismal, que los inserta como personas en la dinámica de la muerte y resurrección de Cristo: "¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida. Pues si hemos llegado a ser una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida. Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que ya no seamos esclavos del pecado; pues el que muere queda libre del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no vuelve a morir, la muerte ya no tiene dominio sobre él. Al morir, murió al pecado una vez para siempre; pero al vivir, vive para Dios. Así también vosotros consideraos muertos al pe-

cado, pero vivos para Dios en unión con Cristo Jesús" (vv. 3-11). Nada de magia: por la adhesión a Cristo en la fe que se socializa en el bautismo, el hombre *muere* al pecado y se encamina por los senderos de la vida auténtica.

A la iniciativa de Dios y a la mediación de Cristo hay que añadir la animación del Espíritu (Rom 8). Al creyente se le concede un nuevo dinamismo, contrario al de la *carne* o al egocentrismo, y que contrasta eficazmente las decisiones *carnales*. "Porque la ley del espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte...; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros" (vv. 2.9). El hombre es así capacitado para establecer relaciones *justas* con Dios, con los demás y con el mundo por la obediencia y el amor. Una vida de hijo de Dios se abre ante él, y la meta de su caminar es la resurrección (cf vv. 14-17). Véase también Gál 5,16-24, antes citado.

Si en la carta a los Romanos, pero también en Gál, prevalece el vocablo teológico de la salvación —reservada por Pablo para el tiempo escatológico (cf Rom 5,1-11), a diferencia de Col y de Ef—, de la liberación y de la justificación, las cartas de la cautividad que acabamos de mencionar prefieren recurrir a las categorías de la novedad *(kainótes, kainós)* y de la renovación *(anakainoûsthai)* del hombre interior *(ho éso ánthropos)*, es decir, del yo profundo de la persona. Al hombre viejo *(ho palaiòs ánthropos)* sucede el hombre nuevo *(ho kainòs ánthropos)*, creado a imagen del prototipo, que es Cristo. Cf Col 3,9-10; Ef 2,15; 4,20-24. Pero ver también 2Cor 5,17 y Gál 6,15, que hablan del hombre en Cristo como de una nueva criatura *(kaine ktísis)*.

6. LA REFLEXIÓN DE JUAN. Sentado que la antropología juanista emerge sobre todo del tema típico del mundo, vocablo equivalente a *humanidad* en no pocos pasajes de los escritos juanistas, el punto de partida de nuestro análisis es el hecho reconocido de que Juan centró su atención en la encarnación del Hijo eterno de Dios, confesada programáticamente en el prólogo del cuarto evangelio: "Y el Verbo se hizo *(egéneto)* carne" (1,14). Se trata de un acontecimiento *(egéneto)* que caracteriza toda la existencia histórica de Jesús de Nazaret, comprendida la cruz. Pues bien, el evangelista pone de manifiesto su alcance *apocalíptico* o revelador, al mismo tiempo que salvífico, sin separar el uno del otro. A este fin elabora el símbolo de la luz. Jesús es por definición "la luz del mundo" (8,12). Como tal hizo su entrada en el mundo (en sentido cosmológico: 1,9 y 3,18), para iluminar a todo hombre y darle la vida (1,4). La humanidad se encuentra así cara a cara con el acontecimiento que le quita la máscara del rostro: es tinieblas, es decir, se encuentra en situación de muerte, pero es llamada eficazmente a abrirse a la acción iluminadora y salvadora del Verbo encarnado. La decisión se impone: en pro o en contra, fe o rechazo, apertura a la luz o cierre hermético en las propias tinieblas. Es inevitable enrolarse, tomar partido. "Para una discriminación *(kríma)* he venido al mundo", declaró Jesús (9,39).

En verdad, la única y exclusiva finalidad del acontecimiento de la encarnación es salvífica. Jesús mismo lo precisa debidamente: "No he venido para intentar un juicio de condena *(krínein = a katakrínein)* contra el mundo, sino para salvar *(sózein)* al mundo" (12,47). La iniciativa de su venida se debe a un gesto de amor del Padre: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca

(apóllymi), sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar *(krínein)* al mundo, sino para que el mundo se salve *(sózein)* por él" (3,16-17). El mundo se encuentra ante su salvador *(sotér)*, como confiesa la samaritana (4,42), ante el pan bajado del cielo para darle la vida (6,14.51), ante el cordero de Dios capaz de librarlo del pecado (1,29), ante la víctima de propiación *(hilasmós)* ofrecida por sus pecados (1Jn 2,2).

Mas para que esta finalidad intrínseca del acontecimiento encarnacionista se traduzca en realidad vivida y experimentada, es necesario que los hombres crean. De lo contrario, el mundo permanece fijado para siempre en sus tinieblas y se autocondena: "En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron" (1,4-5); "El que cree en él no será condenado *(krínein)*; pero el que no cree ya está condenado *(krínein)*, porque no ha creído en el Hijo único de Dios. Pues bien, el juicio *(krísis)* es éste: que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas" (3,18-19).

No hay duda; según Juan, el hombre se juega su destino aquí y ahora por medio de la elección de la fe o de la incredulidad. Decisión y actualismo son las dos características originales de la antropología del cuarto evangelista. El hombre es visto, pues, como un ser histórico que se construye o se destruye en sus decisiones históricas.

BIBL.: AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia, Brescia 1975; BOF G., *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Bescia 1976; COMBLIN J., *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985; DE GENNARO G. (a cargo de), *L'antropologia biblica*, Ed. Dehoniane, Nápoles 1981; KÄSSEMAN E., *Antropologia paolina*, en *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972, 11-53; LORETZ O., *Le linee maestre dell'antropologia veterotestamentaria*, en J. SCHREINER y colaboradores, *Introduzione all'Antico Testamento*, Ed. Paoline, 1982[2], 226-538; MAASS F., *'adam*, en *GLNT* I, 161-186; MEHL-KÖHNLEIN H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1951; MOLTMANN J., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1973; MORK W., *Linee di antropologia biblica*, Ed. Esperienze, Fossano 1971; PIDOUX G., *L'homme dans l'Ancien Testament*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1953; ROBINSON J.A.T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1973; SPICQ C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Ed. Paoline 1969, 169ss; SAHAGÚN LUCAS J. de, *El hombre, ¿qué es? Antropología cristiana*, Soc. de Educ. Atenas, Madrid 1988; WOLFF H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974; WESTERMANN C., *'adam*, en *DTAT* I, Cristiandad, Madrid 1985, 90-110. Nos hemos limitado a indicar los estudios específicos y, entre ellos, los más accesibles, que además contienen indicaciones bibliográficas. De todos modos, el lector puede consultar también últimamente las "teologías bíblicas", de las cuales no podemos menos de mencionar: G. VON RAD, *Teología del AT*, Sígueme, Salamanca 1978[4], y R. BULTMANN, *Teología del NT*, Sígueme, 1981, así como los comentarios clásicos, sin hablar de los numerosos diccionarios bíblicos.

G. Barbaglio

I

ÍDOLOS

/ **Ateo III, 2** / **Decálogo II, 6-7**

IGLESIA

SUMARIO: I. *AT: la preparación de la Iglesia fundada por Cristo:* 1. Las formas veterotestamentarias de la Iglesia: *a)* Pueblo de Dios, *b)* Reino: de Dios, de David, de Judá y de Israel, *c)* Comunidad cultual y santa; 2. Relaciones de la Iglesia del AT con Dios: *a)* Israel, propiedad de Dios, *b)* El contrayente de la alianza, *c)* Israel, morada de Dios; 3. La función de Israel-Iglesia en el mundo: *a)* Separado de los demás pueblos; *b)* Israel, al servicio de los pueblos. II. *La Iglesia de Cristo en el NT:* 1. Los términos expresivos de la Iglesia; 2. Las imágenes figurativas de la Iglesia: *a)* Presente en el mundo, *b)* En crecimiento, *c)* Los diversos llamados, *d)* En espera de la parusía; 3. Las figuras que más directamente dependen del AT: *a)* La Jerusalén celestial, *b)* La novia, esposa virgen, madre, *c)* El rebaño, *d)* La vida; 4. Las alegorías cristianas: *a)* Algunas indicaciones del Ap, *b)* Plantación y campo de Dios, *c)* El edificio o construcción, *d)* Cuerpo de Cristo; 5. Algunas notas teológicas: *a)* Comunidad de salvación escatológica, *b)* Comunidad fundada por Jesús, *c)* En los escritos joaneos, *d)* En la teología de Lc-He, *e)* En el misterio de la providencia divina (Pablo), *f)* El desarrollo de las pastorales: una Iglesia ministerial, *g)* Conclusión.

I. AT: LA PREPARACIÓN DE LA IGLESIA FUNDADA POR CRISTO. 1. LAS FORMAS VETEROTESTAMENTARIAS DE LA IGLESIA. Son las realizaciones que en el AT preparaban la Iglesia del Nuevo y que en cierto modo la prefiguraban.

a) *Pueblo de Dios.* Aunque sea la indicación más genérica, sin embargo, no está privada de especificidad y es la preferida por la LG para indicar la Iglesia tanto del AT como del NT. El hebreo *'am*, "pueblo", a diferencia del griego *laós*, designa un "conjunto", una "comunión". De aquí se pasa fácilmente a la idea de parentesco, de hermandad tribal o familiar. "Pueblo de Dios" señala que todos, como hermanos, reconocen al único Dios, el cual a su vez, honrado como padre, establece un mismo grado de parentesco con sus adoradores. / "Pueblo de Dios" supone como una gran familia, de la que Dios es el *gô'el*, el "redentor" (especialmente en P y en Déutero-Isaías). Esta concepción se remonta a los orígenes: cf, por ejemplo, Éx 3,7.10; 8,16-19; 9,1.13; 10,3; etc.

La naturaleza marcadamente teológica de la denominación "pueblo de Dios" nos hace estar especialmente atentos a dos datos que señalan todo su camino: la diáspora y el "resto". De estas dos realidades, cada una acentúa prevalentemente un elemento (físico o espiritual), que completa con el otro la fisonomía esencial de pueblo.

Bajo el aspecto físico, este pueblo se encuentra en diáspora desde siempre, "disperso" como está entre las naciones y mezclado con ellas, pero especialmente en las sucesivas deportaciones de su historia multisecular. Mediante la diáspora el pueblo vive

su realidad como una continuación de su período nómada, "peregrino" y "extranjero"; lo mismo que sus padres (cf Gén 17,8; 28,4; 47,9), será siempre extranjero en la tierra, incluso en su propia tierra, puesto que ésta es "de Dios" (cf Lev 25,23). De este modo la diáspora es ocasión de anuncio (Tob 13,3-6) y de proselitismo (Is 56,3), así como de respuesta de la vocación de Israel entre los paganos (Sab 18,4). Y en la oración del desterrado suena con frecuencia el anhelo por una reunión final, vista como cumplimiento de la salvación (cf Sal 106,47).

Esta reunión final se concibe como fruto de una nueva opción, de una elección siempre nueva. Es "el resto". Su fisonomía de escapados del peligro y de salvados pone de relieve, por una parte, el amor fiel de Dios y, por otra, *la respuesta fiel del pueblo*, de aquella parte del pueblo que creyó en su Dios, que se puso en sus manos y se adhirió a él (cf Is 10,20s). Con "el resto", el juicio de elección no se desarrolla ya solamente entre el pueblo y las naciones, sino dentro mismo de Israel. La misma calamidad se ha convertido entonces en ocasión/medio de salvación. Además, según la teología del "resto", para aquel momento histórico concreto es él el pueblo de Dios, el que se ha salvado del juicio (y mediante el juicio mismo: cf Is 10,20-23 = Rom 9,27s; Jer 31,2.7). La noción de "resto" corresponde así a la de "pueblo"; éste queda ahora redimensionado en cuanto al número y en cuanto al tiempo, pero se convierte también en una realidad de futuro (Is 4,3s; 28,5s; cf Dan 12,1). El "resto" será como una especie de "tronco", de "semilla santa" (Is 6,13), que "se salvará" de todas formas; una semilla que dará origen a todo el futuro pueblo de los salvados (cf Is 65,8-12; Hab 17; Jl 3,5) y comprenderá también a los paganos (Is 66,19; Zac 9,7).

b) *Reino: de Dios, de David, de Judá y de Israel.* La época de la realeza davídica se convierte en prototipo de una futura existencia, rica en paz y en sabiduría por medio de su rey, el futuro mesías heredero del "trono de David, su padre" (Lc 1,32). En el tiempo, el período davídico y salomónico se considerará como una época ideal para Israel, realización de las antiguas promesas de la posesión de una tierra y de un pueblo numeroso y pujante.

El reino prefigura a la Iglesia también en cuanto a su división. El reino davídico-salomónico no fue más que un episodio; le sucedió el "gran cisma" (930 a.C.), con el establecimiento de los dos reinos, "las dos casas" (cf Is 8,14 con 8,17) de Israel y de Judá. Desde entonces esta fecha marcará una época (cf Is 7,17). La *división en la Iglesia está ya presente* en su figura *(týpos)* y es efecto no sólo de los hombres, sino de una voluntad concreta de Dios: "Esto ha sucedido porque yo lo he querido" (1Re 12,24; cf 11,29-39; 12,15; 14,7s; 16,2s). Por su parte, los escritos proféticos pensaban en la reunificación como en una promesa, una acción escatológica de Dios salvador, parecida a una nueva creación (cf Is 11,11-16 [8,23-9,6]; Jer 3,18; 23,5-8; 30-31; Éx 37,15-22; Os 2,2; Miq 4,8; Zac 9,10).

c) *Comunidad cultual y santa.* Comunidad religiosa y santa, la Iglesia del AT se define mediante dos términos: *qahal*, deuteronomista (convocatoria, bando, de *qôl*, voz), y *'edah*, sacerdotal (comunidad convocada o reunida, de *ya'ad*, determinar). La *qahal* es el grupo convocado por Dios para el culto, obligado a ciertas leyes y normas según la alianza establecida, una asamblea que está interesada sobre todo por la alianza. En la gran extensión de significados de *qahal* (convocación militar, política, judicial) destaca de forma espe-

cial la convocación cultual. El término *'edah* (sobre todo en el Pentateuco: 147 veces) indica una decisión, un lugar, una situación, una comunidad de personas. Muchas veces no tiene ninguna especificación. La constitución de la comunidad como *'edah* parece estar ligada al éxodo, y más en concreto a la primera ↗ pascua (Éx 12,3.6 con los dos términos): aquí por primera vez se constituye en Israel una *'edah* (comunidad). Es la comunidad nacional, el pueblo en su unidad y su complejidad; comunidad en cuanto reunida, no vinculada a ningún lugar, sino "determinada" simplemente por la función para la que ha sido elegido el mismo pueblo, es decir, la custodia de la presencia y del honor de Dios mediante la institución comunitaria. *'Edah*, por consiguiente, resume y define a Israel como pueblo en su conjunto y como un todo, sin cualificación alguna (tan sólo en cuatro pasajes se lee el especificativo "de Dios").

Por tanto, es evidente la diferencia entre *qahal* y *'edah: qahal* es la "convocación" de la comunidad, es la reunión solemne que constituye a la comunidad en cuanto tal, es la llamada de aquella comunidad para formar una asamblea ordenada (Núm 10,7; 1Re 12,3), como la del Sinaí o su representación actual, una asamblea que celebra una solemnidad ("gran asamblea": Sal 22,26). *'Edah*, por el contrario, circunscribe al pueblo en su totalidad: es el pueblo en cuanto comunidad de la alianza, en su conjunto y en cuanto unitario.

En los LXX, debajo de *ekklēsía* (unas 100 veces) está siempre *qahal* (que, sin embargo, se traduce también 21 veces por *synagōghḗ*). *Synagōghḗ* (225 veces), con muy pocas excepciones, es, por el contrario, la única voz para traducir *'edah*.

Son cuatro los elementos que hacen de Israel una comunidad cultual: 1) La llamada por parte de Dios: de *qôl*, "voz", a *qahal*, "llamada, convocatoria", de donde quizá también, por asonancia, *ekklesía*, "convocación" (de *ek-kaleo*). Israel ha sido convocado por Yhwh; es la comunidad de Dios, Iglesia del Señor. 2) Esta comunidad se alinea por completo en torno a Dios, como en el desierto (según P), donde el centro del campamento estaba ocupado por la tienda de la reunión; de esta manera todo lo que afecta a la comunidad y todo lo que ella realiza guarda relación con lo sagrado, es religioso. 3) La manifestación de Dios y de su voluntad en medio de la comunidad y para ella; de este modo pasa a ser la comunidad que escucha, la de la palabra de Dios. 4) Las alabanzas del Señor, que celebra la comunidad recogida y reunida precisamente para eso; es precisamente esta actividad de alabanza la que, en definitiva, cualifica a la comunidad en cuanto cultual, la renueva y la santifica.

2. Relaciones de la Iglesia del AT con Dios. a) *Israel, propiedad de Dios*. El pueblo es *de Dios* en una medida muy especial; simplemente, le pertenece. Las motivaciones son tantas como las variedades de expresión, vehículo de enorme riqueza. En el ámbito de la creación —toda ella propiedad de Dios, según el catecismo más elemental de la Biblia— a Israel se le aplican de manera especial los tres verbos característicos del crear: Dios lo ha "creado" (Is 43,1.7), lo ha "hecho" y "formado" (Is 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11). Por consiguiente, Israel es una criatura peculiar, término especial de la intervención divina en la historia. Al liberarlo de Egipto, Dios lo crea como pueblo y se hace fiador del mismo.

Son diversas las imágenes para expresar esta misma pertenencia: Israel es la vida de su Dios (Sal 80,9-16; etc.; cf Jn 15,1-8), su viña (Is 5,1-7; Jer 2,21; 5,10), "las primicias de su

cosecha" (Jer 2,3), su rebaño (Sal 25,7; etc.), su siervo (Lev 25,42.55; Is 41,8; 44,1.21), su hijo (Éx 4,22; Sab 18,13; Os 11,1), su esposa (Is 50,1; 54,4-8; 61,10; Jer 2,2; Ez 16; Os 1-3; "Dios celoso" en Éx 20,5).

b) *El contrayente de la alianza.* Puesto que es de Dios y mantiene con él tales relaciones que es exclusivamente suyo, Israel es el pueblo de la ↗ alianza de Dios. Es muy frecuente en el AT el recuerdo de este "compromiso" o "disposición": "Yo seré tu Dios, tú serás mi pueblo". Estamos así en el corazón de todo el entramado entre Dios y el pueblo que forma el AT: Dios no sólo está con el pueblo, sino que es su Dios exclusivo, y sólo a él le pertenece el pueblo. De aquí una constante y articulada reciprocidad, que se expresa globalmente en una comunión de vida y de destino entre los dos contrayentes.

c) *Israel, morada de Dios.* "Habitaré en medio de los israelitas y seré su Dios...; los saqué de Egipto para habitar en medio de ellos" (Éx 29,45s; cf Lev 26,11s). Israel es el lugar de la presencia de Dios en el mundo. Dios está en medio de su pueblo, con él y "para" él (Éx 33,16; 34,9; Núm 35,34; Dt 2,7; 31,6). A ese pueblo se le ha confiado manifestar la acción de Dios, es decir, que Dios está presente y vela por los suyos, los guarda, los protege, los salva (cf Dt 32,6b-14). Por su parte, en cuanto contrayente de esa alianza y con ese pueblo, Dios se confía a la historia de aquel pueblo, y la historia de Israel se convierte así en la historia de Dios.

3. LA FUNCIÓN DE ISRAEL-IGLESIA EN EL MUNDO. a) *Separado de los demás pueblos.* En la pluralidad de expresiones del AT —unas veces un universalismo palpable, otras una cerrazón extrema— destaca y permanece constante la separación de Israel de los demás pueblos, juntamente con su santidad; por otra parte, "santificar" es lo mismo que "separar".

b) *Israel al servicio de los pueblos.* Elegido ("separado", "santificado"), Israel tiene que manifestarse digno de la misión que Dios le ha confiado. Elección que es también juicio permanente de responsabilidad: "Sólo a vosotros escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades" (Am 3,2). La misión y la responsabilidad conducen a Israel a atestiguar y a propagar la salvación. Es misionero por el mero hecho de habitar entre los pueblos, pero lo es más aún en cuanto constituido en fuente de bendición para todos ellos (cf Gén 12,1ss).

Instrumento de servicio a Dios para la mediación salvífica, Israel ha recibido las dotes típicas para ello: mediador real (Dan 7,13; Is 55,3ss), sacerdotal (Éx 19,5s) y profético (Sab 18,4; Is 42,6.19; 49,8). Esta mediación, además, se ejerce en provecho de todos los pueblos, y específicamente en la intercesión, como Abrahán (Gén 20,7.17; cf 18,23-32), o Moisés (Éx 8,4.8s.24-27), o el "siervo de Dios", que "intercedió por los pecadores" (Is 53,12). Del mismo modo, Israel "reza" por el país de su destierro (Jer 29,7; cf Bar 1,11) y alaba a Dios delante de todas las gentes (Is 12,4s; cf Tob 13,3s; Sal 96,3; 105,1; Is 43,21; 48,20). De este modo se convierte en evangelizador y todos los pueblos se ven implicados en la salvación (Salmos; Jer 1,10; 16,21; Déutero-Isaías). Todas las naciones tendrán así la experiencia del Dios de Israel y le honrarán (1Re 8,43; Sal 87,4; etc.).

II. LA IGLESIA DE CRISTO EN EL NT. La llegada del mesías, Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, glorioso y sentado ahora a la

derecha de Dios, determinó el NT y la fundación de su Iglesia.

1. LOS TÉRMINOS EXPRESIVOS DE LA IGLESIA. *Iglesia.* Equivale a "convocación", "comunidad" (Del AT ↗ *supra* I, 1c). Excepto He 19,32.39s, en el NT tiene siempre un sentido cristiano; es decir, indica, bien la Iglesia universal, bien la Iglesia local (también en plural), bien las reuniones de los fieles. Frente a *synagōghḗ*, que se definía siempre más bien como cuestión de los judíos y casi como símbolo del judaísmo, *ekklēsía* identificaba a la nueva comunidad como lugar de salvación escatológica, aunque manteniéndola profundamente vinculada a los datos del AT. *Ekklēsía* actualiza así el valor de "comunidad convocada" por Dios (AT) mediante Cristo Jesús y su obra. "Iglesia de Dios" subraya la continuación con la *qahal* de la antigua economía, sea cual fuere el origen de esos creyentes; "Iglesia de Cristo" o "mía" pone de relieve el dato escatológico que ha llegado con el mesías y "su" comunidad, incluida la efusión del Espíritu ya prometido.

Pueblo de Dios (o "mío"). Más bien raro: gracias a la referencia constante a citas del AT, esta denominación identifica a los creyentes en Jesús con los datos atribuidos al "pueblo de Dios" del AT, haciéndolos así herederos y continuadores suyos.

Los creyentes, los fieles. Estos dos términos son bastante frecuentes y equivalentes: son las diversas formas del verbo *pistéuo*, que se usa con diversos matices. Se pone de relieve la confianza que el hombre tiene en Jesús o en "el Señor", haberlo acogido en la propia vida como orientación y elemento vital de la propia existencia. Creer o hacerse fiel es un don del Espíritu Santo (Gál 5,22), que sigue a la conversión y al bautismo (He 2,38) y que lleva consigo la salvación.

Los discípulos. Este término pone de manifiesto que la vida del cristiano recoge las características del propio maestro, Jesús Señor, copiando su existencia (cf Mc 8,34s 10,21.43ss; Lc 22,26ss; Jn 12,26). Al mismo tiempo se insinúa la mera funcionalidad del ↗ apóstol y del *didáskalos*, se confirma la presencia constante y activa en la tierra del Señor en quien se cree, y que no sólo se celebra en la eucaristía, sino que se guarda siempre como presente en uno mismo durante toda la vida, al cual se pertenece y del cual se recibe la salvación.

Los hermanos. Es el apelativo quizá más frecuente entre los cristianos (unas 100 veces). Ciertamente se observa en él la influencia hebrea. "Hermanos" de Jesús son los creyentes que le acogen y que cumplen la voluntad del Padre (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21), nacidos también de Dios (Jn 1,13) e hijos del Padre (Jn 1,12), de manera que toda la comunidad cristiana resulta ser una verdadera "comunidad de hermanos" (1Pe 5,9), de los que Jesús es el "primogénito" gracias a la resurrección (Rom 8,29).

Los salvados. Más que el término (sólo He 2,47), es la idea de salvación la que está difundida en todas partes. Se comprende a la luz del AT y de las esperanzas escatológicas ligadas al mesianismo, configuradas, por tanto, en Jesús mesías y constituido Señor en la resurrección; los que lo aceptan y se hacen suyos, recibiendo el bautismo en su nombre (He 2,38) pueden llamarse "los salvados"; sin embargo, sólo están salvados "en esperanza" (Rom 8,24) [↗ Redención].

"El camino". El uso absoluto del "camino" para indicar la comunidad de los creyentes es una característica de los Hechos (9,2.5.14.21; 19,9.23; etc.). Al designar a la Iglesia como "el camino" y al definirse como "los del camino", los cristianos intentan representar gracias a su fe ese modo de ser y de obrar que asegura la sal-

vación. "El camino de Dios" es el que se identifica con el cristiano.

"Santo", "los santos". Teológicamente esta denominación se relaciona con todo lo que el AT decía del "pueblo santo", de la "asamblea santa", de los "santos" en relación con el culto, etc. Es lógica la conexión de esta denominación con Dios el santificador, con Cristo santificador y, especialmente, con el Espíritu Santo, al que se atribuye la santificación en particular.

"Los elegidos". Término relacionado con la santidad; sirve para subrayar hasta qué punto la Iglesia y sus miembros son el fruto de la libre voluntad divina que actúa en ellos [↗ Elección].

"Los llamados". Toda la vida del cristiano está bajo el signo de la ↗ vocación; la misma raíz verbal vincula la "llamada" con la "Iglesia" o convocación, asamblea reunida para el culto de Dios. Este nombre subraya particularmente el origen de esta "convocación": la voluntad de Dios y su obra.

"Los que invocan el nombre del Señor". De Jl 3,5 (LXX) = He 2,21 (cf 2,39s). Expresa la "salvación" mediante Jesús Señor. El acento recae bien en la unidad de fe y la identidad de "credo", bien en la adhesión del hombre —de cualquier hombre— al plan salvífico de Dios.

"Los cristianos". Derivado del nombre *Christós*, "ungido" o mesías, describe a los "cristianos" como los que acogen al mesías, es decir, los indica como "mesianistas". La comunidad (de ámbito helenista) manifiesta también así su propio convencimiento escatológico respecto al mundo.

2. LAS IMÁGENES FIGURATIVAS DE LA IGLESIA. El lenguaje figurado, tan característico del mundo semita, nos revela no poco sobre el misterio de la Iglesia.

a) *Presente en el mundo.* "Vosotros sois la luz del mundo" (Mt 5,14-16). Mediante los cristianos, la Iglesia está puesta en el mundo y para el mundo, cumpliendo lo que estaba previsto para el futuro Israel. Por otra parte, Jesús es "la luz del mundo" (Jn 1,5-9; 8,12; 12,35s.46; cf Mt 4,16 = Is 9,1). El compromiso de la Iglesia en las vicisitudes del mundo aparece ya en los relatos sinópticos de la vocación de los primeros discípulos (Mt 4,19; Mc 1,17). Lo mismo se deduce del discurso de misión que ve a los discípulos enviados como "ovejas entre lobos" (Mt 10,6; Lc 9,2), proclamadores del reino (Mt 10,7; Lc 9,2) como lo fue Jesús (Mc 1,15 y Mt 4,17) y continuadores de su obra (Mt 10,17-22; Mc 13,9-13; Lc 21,12-8; He 7,59s), presencia en la tierra del Padre celestial (Mt 5,16), ejecutores de la misión recibida del Señor (cf Mt 10,7; 28,18-20). La Iglesia tiene su sede en el mundo, está presente en él como una realidad concreta y visible; pertenece al tiempo, interesa a los hombres y a su existencia actual terrena. Pero, lógicamente, con vistas al reino de Dios, del que vive de alguna manera, pero del cual está también a la espera, cuando se constata que su misma oración lo invoca todos los días con el "venga a nosotros tu reino" (Mt 6,9; Lc 11,2).

b) *En crecimiento.* "El reino de Dios es como un grano de mostaza... Es la más pequeña de todas las semillas, pero cuando crece, es la mayor de las hortalizas y se hace árbol..." (Mt 13,31s; cf Mc 4,30ss; Lc 13,18s). Su desarrollo es tan grande que "las aves vienen y anidan en sus ramas" (v. 32; para esta imagen, cf Dan 4,7-9.17-19; Ez 7,1-10.22ss; 31,1-14). El objeto de la semejanza es el crecimiento: la institución tendrá unos comienzos muy modestos, pero le espera un gran desarrollo. Y éste, a su vez, parece asegurar una profunda

cohesión y una total continuidad entre los mismos comienzos —Cristo, su enseñanza y su obra— y las sucesivas expansiones.

Es análoga la enseñanza sobre el crecimiento de la Iglesia que nos ofrece la parábola del sembrador, con los diversos rendimientos de la semilla caída en tierra buena (Mt 13,1-9 y su relectura en 13,18-23). Los terrenos diferentes son un mundo humano, visible y sumamente concreto, pero también heterogéneamente dispuesto para con "la palabra del reino" (Mt 13,19); en él, tan sólo una parte, quizá la menor, presta verdaderamente atención y comprensión a la palabra (v. 23a), y también en ésta "el fruto" que se produce no es más que el "ciento, sesenta y treinta por uno" (v. 23b). En esta misma dirección va igualmente la breve alusión o ejemplo parabólico de la levadura (Mt 13,33), figura de aquella virtualidad inicial escondida en lo íntimo del corazón humano y destinada a crecer y a manifestarse como reino de Cristo en la tierra, como Iglesia en crecimiento gracias a la acción escondida e interior de Dios y de su Hijo que derraman sobre la humanidad el don escatológico del Espíritu.

c) *Los diversos llamados.* Muy instructiva es la parábola de los invitados a las bodas: Mt 22,1-14 y Lc 14,15-24. En las tres etapas a través de las cuales fue pasando —en labios de Jesús, en la tradición de la comunidad, en el evangelista—, la enseñanza es siempre la misma: Dios llama gratuitamente a la salvación mediante Jesús. La respuesta es negativa por parte de los privilegiados del reino, mientras que los excluidos, los que carecen de derechos (los pobres, los pecadores, las meretrices; luego los paganos, en la segunda etapa: vv. 6-7 de Mt), dan una respuesta positiva; ni los que se resisten ni los que no se convierten pero no obran en consecuencia (el traje nupcial de la tercera etapa) se salvarán de hecho; por su parte, la Iglesia recoge en su seno a todos los llamados para presentarlos ante el rey para el examen escatológico (tercera etapa) antes del banquete eterno (que tiene su anticipación sacramental en el banquete eucarístico). De este modo los marginados serán —y lo son de hecho— los privilegiados del Dios de la misericordia. Bastante parecida a la anterior es la parábola de los viñadores infieles: Mt 21,33-44 (Mc 12,1-11; Lc 20,9-18). La parábola de Mt 20,1-16 —los obreros de la viña— se fija en aquel (Dios) que los llamó y en su índole inconcebible e inexplicable de bondad generosa.

d) *En espera de la parusía.* También las parábolas (o ejemplos) que acabamos de mencionar contienen algunas indicaciones sobre la esperanza de la parusía. Pero sobre todo aparecen en el llamado apocalipsis sinóptico (Mt 24,1-36) con las parábolas-imágenes del retorno (Mt 24,37-51; 25,1-46 par). Esos dos capítulos son una evidente invitación a la vigilancia de los creyentes respecto a los acontecimientos últimos o la "venida del Hijo del hombre". En ellos se propone todo en imágenes y con diversas escenas según su género literario. Sin embargo, es posible captar ahí no pocas líneas de mensaje; por ejemplo, la dimensión terrena o temporal de la Iglesia y su vida en el tiempo y en el mundo, a pesar de ser también celestial; su ser humano, cargado de seriedad, tanto a nivel personal como comunitario; la parusía vista como el momento decisivo de la historia del hombre, el momento en orden al cual se emplea toda la vida, momento que abre un futuro mientras escruta y sopesa el pasado, es decir, el tiempo de la existencia terrena. Consiguientemente, el elemento escatológico continuamente presente

en la existencia terrena del hombre, y por tanto la necesidad de la vigilancia para no vernos sorprendidos en el día del juicio final, así como la necesidad de la actividad y de la diligencia para equiparnos con obras idóneas en orden al juicio. La fidelidad, la perseverancia, la confianza, la prudencia son las virtudes que animan a la Iglesia y que distinguen a los cristianos, poniéndolos en condiciones de actuar con suma tranquilidad y sin desasosiego, serenos frente a la imprevista irrupción final.

3. LAS FIGURAS QUE MÁS DIRECTAMENTE DEPENDEN DEL AT. a) *La Jerusalén celestial.* Largamente preparada en el AT, especialmente después del destierro, mediante una creciente idealización teológica y espiritualización (cf Is 27,13; 60,1-9.11.18; Tob 14,5; Si 36,12s; cf también Éx 25,40 para el santuario) hasta hacerse invisible, celestial, etc., la Jerusalén ideal es identificada con la Iglesia, misterio escondido en Dios y manifestado ahora mediante el ministerio de los apóstoles (Rom 16,25s; Col 1,26-29; Ef 3,10ss), Jerusalén celestial a la que ya desde ahora tienen acceso los cristianos (cf Heb 12,22s, especialmente en el contexto). Lo mismo vale para Gál 4,24-29 (cf Flp 3,20). Es bastante rica esta temática en Ap (3,12; 12,1s; 21,2; etc.). Hay que añadir además los numerosos textos proféticos: el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 65,17; 66,22), la nueva creación (Is 41,4; 43,18s; 44,6), los nuevos nombres (Is 62,2), la nueva paz entre los hombres y los animales (Ez 34,25)..., que encuentran su cumplimiento en la nueva Jerusalén que baja del cielo, presencia de Dios entre los hombres, constitución de un pueblo que sea de Dios y del que Dios toma posesión: "Él habitará con ellos, ellos serán su pueblo" (Ap 21,3). También Mt 24,29.35; He 3,21; 2Pe 3,13, y Ap 21,1 se expresan en términos de cielo nuevo y de tierra nueva. Mientras lleva ya en sí misma la realidad de la Jerusalén celestial, la Iglesia experimenta ampliamente —y todo el Apocalipsis es testimonio de ello— las dificultades de un recorrido erizado de obstáculos, persecuciones y tentaciones, a las que se ve expuesto el creyente antes de formar parte del cortejo del cielo.

b) *La novia, esposa virgen, madre.* Las tres imágenes tienen matices propios, pero todas ellas se derivan de la misma representación veterotestamentaria de la nación o del pueblo como una mujer de la que son hijos los creyentes —el pueblo— (cf 2Sam 20,19; Sal 87,5; Is 54,1) o de la que Dios mismo es novio y esposo.

En las grandes cartas paulinas, la Iglesia como novia está presente sólo en 2Cor 11,2s: "Os he desposado con un solo marido, os he presentado a Cristo como una virgen pura". Más conocido es Ef 5,24-32, donde la relación de la mujer con el marido se equipara a la de Cristo con la Iglesia bajo diferentes aspectos, aunque su verdadera realidad sigue siendo todavía un "misterio" calificado como "grande" (Ef 5,32). En el Apocalipsis la Jerusalén escatológica, la "nueva", "bajada del cielo del lado de Dios" y "dispuesta como una esposa ataviada para su esposo" (Ap 21,2), se representa como desposada no de Dios, sino del Cordero (19,7s; 21,9; cf 22,17). En Gál 4,26, en el conjunto de la alegoría de 4,21-5,1, Pablo ve en Sara el símbolo del testamento nuevo, de la comunidad de los creyentes o Iglesia: identificándola con la "Jerusalén celestial", la llama "nuestra madre": la ciudad celestial es aquella que engendra a los creyentes, que son sus hijos y sus testigos en la tierra (cf Ap 12,2.17).

c) *El rebaño.* "No tengáis miedo, pequeño rebaño, porque vuestro Pa-

dre ha decidido daros el reino" (Lc 12,32): el reino de los santos, el escatológico (cf Dan 7,27). "Como corderos en medio de lobos" (Mt 10,16; Lc 10,3), ese rebaño es enviado en medio de asaltantes que intentarán dispersarlo, como dirá más tarde Pablo en Mileto (He 20,17.28s). Otros enemigos, otros lobos se vestirán incluso de ovejas para dañar al rebaño desde dentro (Mt 7,15). El mismo Jesús se considera el enviado a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15,24; cf 10,6), pastor que acude en ayuda de las ovejas perdidas (Mt 9,36; Mc 6,34; cf Ez 34,5) y que tendrá que ser herido, según la profecía de Zac 13,7, citada en Mt 26,31. Un pastor que tendrá también la función de juez, puesto que al final de los tiempos se colocará entre las ovejas y las cabras para pronunciar la sentencia eterna (Mt 25,32s).

Esta imagen es bastante elocuente: los creyentes en Jesús son ahora objeto de las atenciones que el AT describía en relación con el rebaño-Israel. En el AT era Dios el que guiaba el rebaño de su pueblo, unas veces de forma directa (Sal 74,1; 79,13; 100,3; Miq 7,14) e incluso asumiendo el título de "pastor" (Sal 23,1; 90,2; cf Gén 48,15; 49,24), y otras veces guiándola "por mano de Moisés" (Sal 77,21) o de otros (Josué, David...). Ahora, en cumplimiento de Ez 34,23s (cf Jer 2,8), Jesús es el nuevo pastor, y los suyos en tanto se llamarán y serán pastores en cuanto que reciban de él la misión, anunciando como él la venida del reino (Mt 10,7; Lc 9,2; cf Mt 4,17; Mc 1,15).

Jn 10 destaca sobre los demás textos en cuanto a la imagen del rebaño. En realidad, más que el rebaño, es el pastor el que se encuentra en el centro de la atención; sin embargo, de rechazo, se dice mucho sobre el rebaño, y la parábola-alegoría pasa de ser cristológica a ser igualmente eclesiológica. El rebaño recuerda al de Ez 34,3, oprimido e instrumentalizado por los intereses de personas indignas, a las que se opone y sustituye Jesús, mediante el cual el rebaño "tendrá la vida" y la tendrá "en abundancia" (Jn 10,10). Efectivamente, él, y no los otros, es el "buen pastor" (Jn 10,11), tan amante de su rebaño (que *es también "rebaño del Padre": v. 29)* que "da su vida por las ovejas" (vv. 11.15), lo cual se transforma para ellas en "vida eterna", de manera que "no perecerán jamás" (v. 28). Todo esto garantiza al rebaño la continua presencia del Padre y del Hijo, la seguridad de permanecer en Dios, y se refiere además a las ovejas "que no son de este redil", es decir, a las que provienen del mundo pagano (v. 16): todas ellas formarán "un solo rebaño" bajo "un solo pastor".

d) *La vid.* La vid (o la viña) encuentra ya una discreta presencia en el NT en las parábolas antes mencionadas [↗ II, 2c]. La viña, aclara Mt 21,43, es "el reino de Dios". Esta imagen se articula y resulta fecunda ya en el AT: véase, por ejemplo, Os 10,1; Is 5,1-7; 27,2s; Sal 80,9-19; Jer 2,21; 5,10; 8,13; 12,10; Ez 15,6; 19,10-14 (*supra* ↗ I,2a). Las atenciones de Dios para con su pueblo no tienen límite, lo mismo que su amor y su fidelidad. También los castigos tienden a avivar la conciencia del pueblo en cuanto elegido y amado por Dios, rodeado de atenciones y de ternura sin límites.

La alegoría de la viña, o mejor de la vid, alcanza su forma más expresiva en Jn 15,1-6 con el apéndice eventual de los versículos que siguen y que en cierto modo le hacen eco. "Yo soy la vid verdadera y mi Padre el viñador" (v. 1). La alegoría carece de ambigüedad; es aclarada por el que la propone: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos" (v. 5); y se completa en los personajes que la animan. La Iglesia está unida a Cristo, lo mismo que el sarmiento a la vid; por la

Iglesia corre la savia vital de Cristo, vive la misma vida de Cristo. El estar separado de Cristo-vid es la muerte, la perdición, "el fuego" (v. 6); unidos a él, damos "mucho fruto" (v. 5); más aún, la relación con Cristo, a diferencia de lo que sucede entre el sarmiento y la vid, es recíproca: "Seguid unidos a mí, que yo lo seguiré estando en vosotros" (v. 4), como para indicar que la figura de la vid no es más que una imagen, y que la realidad que intenta tansmitir es mucho más profunda. Se trata realmente del amor eficaz de Cristo a su Iglesia (vv. 9-17), según la voluntad y la obra salvífica querida por el Padre ("el viñador", al que se refieren, de forma propia, tanto la vid como los sarmientos). Un amor que garantiza la escucha de toda plegaria (v. 7) que se exprese en nombre del Hijo (v. 16); un amor que pasa primero por entre el Padre y el Hijo, luego une al Hijo con los suyos y, finalmente, los califica a éstos por el intercambio mutuo del mismo amor (vv. 10.12s.15.17).

4. LAS ALEGORÍAS CRISTIANAS. a) *Algunas indicaciones del Apocalipsis.* La Iglesia terrena (Ap 2-3) está contemporáneamente presente en el cielo, "alrededor del trono", representada por los veinticuatro ancianos (4,4), es decir, los doce patriarcas más los doce apóstoles que ejercen conjuntamente el servicio sacerdotal y real. La liturgia celestial (Ap 5,6ss) es el prototipo de la que la Iglesia terrena desarrolla entre los hombres. Para el Ap no existe una clara distinción entre el ahora y el futuro. El cordero, el Cristo muerto y resucitado, tiene en sus manos los destinos de la historia en el tiempo; lo que se va realizando aquí abajo no es más que la manifestación de un plan victorioso de salvación, el aspecto visual de lo que sucede gracias a aquel "que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados con su propia sangre" (1,5).

Hay que recordar además la larga serie de los 144.000 sellados, los "servidores de nuestro Dios" (7,3s), los preservados (y por tanto salvados) de los azotes simbolizados en los siete sellos; y sobre todo, la alegoría de la "mujer vestida de sol" (12,1), en lucha, ella y su hijo, contra el "dragón color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos" (12,3), junto con toda la compleja simbología sobre la Iglesia, los creyentes, el desierto, etc.

b) *Plantación y campo de Dios.* 1Cor 3,6-8 ofrece una brevísima parábola-alegoría: Pablo ha plantado, es decir, fundado, la comunidad de Corinto, Apolo regó el terreno, "pero quien hizo creer fue Dios"; los cristianos, en cuanto comunidad, son el jardín, el huerto, "el campo de Dios", en el que se trabaja constantemente (griego, *gheṓrghion*, v. 9, ya raro en los LXX y sólo aquí en el NT). Más que a la metáfora veterotestamentaria de la plantación-viña, 1Cor 3,6-8 parece referirse a la del "plantar y edificar" (cf Jer 1,9s; 18,7-9; 24,6; 38 [TM 31],45; etc.), como se afirma expresamente en el versículo 9b: "Vosotros, labrantío de Dios, edificio de Dios"; y como los versículos 6-8 introducen la metáfora del cultivo, así los versículos 10-15 desarrollan la de la construcción. Dios mismo es el que comienza y prosigue la obra y el que trabaja continuamente en ella; cualquier otro, incluso Pablo, no es más que colaborador. La intervención directa de Dios se contrapone a la actual situación de abandono y de opresión, y acentúa de este modo la gracia y la bondad del salvador.

En otro pasaje Pablo recurre expresamente a la imagen de la plantación; en Rom 11,17-24, cuando habla del olivo silvestre injertado en el olivo bueno. De forma análoga al pasaje de 1Cor 3,1a, metáfora de la plantación, insiste en la unidad del pueblo cristiano, cuyo cultivo y cuyos frutos

corresponden propiamente a Dios, no sin la "colaboración" de los predicadores o apóstoles.

c) *El edificio o construcción.* La metáfora ya mencionada de 1Cor 3,9 se desarrolla y se determina en los versículos siguientes: su "fundamento (...) es Jesucristo" (v. 11). Se pensará, pues, en un edificio sagrado, en un templo. Lo cual se subraya en el versículo 16: "¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?". Y refiriéndose probablemente al lenguaje del edificar-destruir, continúa en el versículo 17: "Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo" (cf 1Cor 6,19; 2Cor 6,16).

La imagen de Cristo como piedra de construcción aparece varias veces. Ella es la que afianza el edificio levantado por encima, la que le da solidez y santidad. En esta imagen concurren tres textos del AT interpretados en clave cristológica (eclesiológica). El Sal 117,22 (LXX): Israel es la piedra descartada y sin valor alguno, pero que ha quedado altamente valorada y honrada por la salvación experimentada que ha recibido de Dios. Mt 21,42 (Mc 12,10; Lc 20,17s) y He 4,11: Jesús es piedra angular y fundamental gracias a su resurrección y exaltación, después de haber sido "descartado" y "reducido a la nada" en su pasión y muerte. Para 1Pe 2,4-8 tenemos un acento cristológico diferente (cf Mt 21,44). El segundo texto es el de Is 28,16: es Dios el que salva al pueblo; él es el que ha construido a Sión, poniendo de cimiento "una piedra probada, una piedra angular, preciosa, bien asentada. El que crea, no vacilará". 1Pe 2,4-7 asocia a los cristianos a Cristo, "piedra escogida angular". También Is 8,14 se le aplica a Cristo en 1Pe 2,8: en el AT la "piedra de tropiezo" era Dios: contra él iban a chocar todos los que no creían; aquí, por el contrario, y en Rom 9,32s el que se convierte en tropiezo es Jesús, escándalo para los que "no quieren creer en el evangelio".

Gracias a esta imagen de Cristo, piedra puesta como fundamento, también la predicación misionera de Pablo es un edificio sagrado que es construido (Rom 15,20), mientras que la relación de mutua caridad de los cristianos es definida como un "edificar" (Rom 15,2). Al mismo tiempo, los cristianos, como "piedras vivas" adheridas a la "piedra viva" (1Pe 2,4s), forman todos juntos una Iglesia que puede compararse con un edificio sagrado, con el templo. En esta edificación concurrirán no sólo el Cristo fundamento, sino también la obra de Dios y la del Espíritu (cf también Ef 2,19-22).

d) *Cuerpo de Cristo.* Es la expresión más densa que en el NT encierra todo el sentido de la Iglesia en sus relaciones de unión con Cristo. Su formulación se limita solamente a la teología paulina; pero tendremos que recordar también aquí todos esos símbolos o figuras que aparecen en el NT y que de alguna manera la clarifican: por ejemplo, la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8), el edificio espiritual, la esposa y el cordero... Habría que tener también en cuenta las expresiones de la unión fieles-Cristo mediante las preposiciones "en" o "con". Sobre todo habría que considerar el valor del cuerpo individual de Jesús, del Jesús terreno y glorioso, con el que los cristianos se identifican de manera ciertamente mística, pero también muy real, en la eucaristía, experiencia de la que se aprovecha la Iglesia y de la que vive desde que Jesús le confió este memorial (1Cor 11,24ss), orientación y anticipación del encuentro escatológico que la Iglesia aguarda y prepara (1Cor 11,26).

Experiencia que desde siempre ha

acompañado a la vida de la Iglesia, es posible que la eucaristía, cuerpo de Cristo partido y distribuido a los fieles bajo el signo del pan, no haya tenido alguna repercusión en estos textos. Más aún, es probable que la metáfora-alegoría de la Iglesia cuerpo de Cristo haya encontrado su punto de partida precisamente en esta experiencia. Es un hecho que el primer testimonio de la Iglesia cuerpo de Cristo se encuentra a propósito de la eucaristía: "Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,17). La unión, aunque mística, es tan real como lo es el cuerpo del Señor en la eucaristía. Y se da una especie de analogía entre la eucaristía y el bautismo. Ya desde el principio de la Iglesia, también el bautismo, aunque bajo otra forma, nos une con la muerte de Cristo (Rom 6,3), nos "sepulta junto con él" (v. 4), nos permite "llegar a ser una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya" (v. 5), causándonos una verdadera muerte al pecado y a la ley (Rom 7,4ss). Así pues, hemos sido bautizados en el único cuerpo de Cristo, formamos una unidad fundamental con él (cf Gál 3,28). Es evidente la analogía con los efectos de la eucaristía. Esto mismo podría repetirse a propósito de la resurrección: la resurrección de Jesús lleva consigo la nuestra. San Pablo lo expresa con claridad cuando afirma que el Espíritu —el mismo que resucitó a Jesús— deposita en nosotros una semilla de resurrección tal que resucitaremos a imagen del cuerpo resucitado de Jesús (cf 1Cor 15,40; Rom 8,11).

Animados por el mismo Espíritu que está también en Jesús y alimentados del mismo pan que es el cuerpo real, aunque espiritual, de Cristo, los cristianos forman juntos un solo cuerpo, que es el cuerpo del Señor. Ciertamente Pablo utiliza el conocido apólogo helenista del cuerpo y de los miembros, recogido de Esopo y aplicado al orden social por Menenio Agripa. Podemos volver a escucharlo de forma transparente, pero totalmente centrado en el "solo cuerpo de Cristo", en Rom 12,3-6. Análogamente, y quizá todavía más específicamente, se había expresado en 1Cor 12,11s. El cuerpo humano reduce a la unidad la pluralidad de miembros de que está compuesto el cuerpo. La frase "así también Cristo" del versículo 12c tiene que completarse de este modo: así también Cristo tiene muchos miembros y reduce a la unidad en su cuerpo a todos los cristianos (como en Rom 12,5). El desarrollo de los versículos 13-14 confirma esta interpretación: Cristo es el principio de unidad de su cuerpo. Si luego, en el versículo 13b, se lee una referencia a la eucaristía ("todos hemos bebido..."), entonces estos dos sacramentos de la unidad —bautismo y eucaristía— se mencionan aquí para afirmar la evidencia de nuestra unión espiritual y real con Cristo (como ya en 10,17; cf 10,4). El largo desarrollo figurado de los versículos 15-26 y la conclusión en el versículo 27 lo vuelven a remachar: "Ahora... vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro de ese cuerpo".

En las cartas de la cautividad resulta todavía más importante y variado el uso de la fórmula "cuerpo de Cristo". Por una parte, se conserva el tema precedente (cf Col 3,12-16; Ef 4,1-7; 5,30). Pero se ensancha la perspectiva, poniendo de relieve al Cristo resucitado y glorioso, acentuando sus funciones como "cabeza" del cuerpo (y por tanto de la Iglesia) en su función cósmica como creador y como ser superior a los ángeles. Véanse especialmente Col 1,24 y Ef 1,22s, donde la Iglesia universal se identifica con el cuerpo resucitado del Señor. Otro tanto puede decirse de Col 1,18

("cabeza del cuerpo de la Iglesia") y de Ef 5,23 ("cabeza de la Iglesia" y "salvador del cuerpo"). Cristo es *kephalḗ*, "cabeza", respecto al cuerpo, que es la Iglesia. Este término es propio de las cartas de la cautividad. Probablemente hay que entenderlo en el sentido de "cabeza-jefe", leyendo por tanto en él una especie de primacía o de dominio o de causalidad de Cristo respecto a la Iglesia.

La Iglesia es "la plenitud" de Cristo (griego, *plḗrōma*) (Ef 1,23), una plenitud dinámica que tiende a la santificación de los cristianos mediante el mismo Cristo, ya que en él "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). Por consiguiente, la Iglesia, cuerpo suyo, no podrá menos de estar repleta y perfeccionada en la santidad de Cristo y mediante él (Ef 4,16).

5. ALGUNAS NOTAS TEOLÓGICAS. a) *Comunidad de salvación escatológica.* Tal es la Iglesia desde sus comienzos. Esto se basa y corresponde a la convicción de que Jesús es el mesías prometido, que ha sido levantado ahora por la diestra de Dios y ha enviado el Espíritu: así Pedro en He 2,14-36 (especialmente los vv. 38-40; cf 4,11s; 5,31s). Análogamente, Pablo en su primer discurso —programático— en Antioquía de Pisidia (He 13,23.26.38s): al rechazar el anuncio de Jesús mesías y salvador, los judíos rechazan la "vida eterna" que está contenida en ese mensaje (v. 46).

"Jesús es el Cristo" es la fórmula más primitiva de fe, reconocida antes de la resurrección: por ejemplo, Mc 8,29 (y variantes en par); Mt 16,20; 16,16; frecuentísima en el relato de la pasión, no menos que en los escritos de Juan, aunque con diferentes versiones, en las cartas pastorales y en los demás escritos del NT.

La Iglesia remacha constantemente su propia fe fundada en Jesús de Nazaret y en su misma experiencia en el tiempo. Proclama que ha superado ya las fronteras de la escatología y que vive actualmente en un tiempo que es ya salvación, salvación escatológica, realización de las promesas y manifestación del plan salvífico divino. "Pero cuando se cumplió (gr., llegó la plenitud, *tò plḗrōma*, del tiempo, Dios envió a su Hijo..." (Gál 4,4). Él, "nacido bajo la ley" (ib.), satisfizo con la cruz las exigencias de muerte de esa misma ley: "Se entregó a sí mismo por nuestros pecados para sacarnos de este mundo perverso" (Gál 1,4). Con su cruz y después de ella ha dejado de existir todo aquello que constituía el mundo antiguo, marcado por el pecado (cf 2Cor 5,21; Gál 3,13). Recogiendo una distinción corriente en el judaísmo, en donde "este mundo actual perverso" se opone al mundo venidero, es decir, escatológico, que ha de inaugurar el mesías, Pablo declara que Jesús ha sido precisamente el que ha realizado este cambio: con Jesús y su muerte, el mundo actual ha encontrado su propio fin, su propia muerte. El nuevo mundo es una realidad en Cristo, gracias a su muerte, que ha "crucificado" al mundo actual y, consiguientemente, ha hecho del cristiano, por así decirlo, un "crucificado para el mundo" (Gál 6,14).

b) *Comunidad fundada por Jesús.* Es precisamente esta fe mesiánico-escatológica, por la que la Iglesia tiene conciencia de ser la comunidad final de salvación, la que explica la manera con que ella elige, transmite y orienta las noticias relativas a la "vida" de Jesús, su actividad y su propia fundación. En la actividad de su Maestro ella capta la realidad de su fundador, de aquel que con su acción y con su enseñanza lleva a su cumplimiento las antiguas promesas de salvación, confiándolas a la historia concreta de su comunidad. Antes de santificarla y de manifestarla me-

diante la efusión del Espíritu en pentecostés (He 2,23) y de confiarla a "sus testigos" (He 1,8) con un mandato de evangelización universal (Mt 28,18-20), Jesús la fue preparando esmerada y atentamente durante su vida terrena.

De esta preparación de la Iglesia como comunidad hemos de ver una primera referencia en la "gente" o "multitud" que rodeaba a Jesús: son "las ovejas dispersas de la casa de Israel" (Mt 10,6; cf 10,23; 15,24), "el pueblo que yace en las tinieblas" (Mt 4,16; cf 13,15; 15,8). Pero son sobre todo indicativos los evangelios cuando hablan de los discípulos, para los cuales la característica esencial es la llamada o / vocación, la acogida de la palabra de Jesús y su seguimiento. Lo mismo hay que decir de los "doce", con su múltiple significado, especialmente mesiánico-escatológico [/ Apóstol/Discípulo], y con todas aquellas indicaciones embrionales, pero fundamentales, sobre aquello que nosotros llamamos "los sacramentos". Al encargarse personalmente de preparar a "su Iglesia" (Mt 16,18), Jesús ponía en camino a aquella comunidad de fe que a distancia de algunos decenios (y ahora de varios siglos) se habría de reconocer en aquella realidad del tiempo de Jesús, en aquellas enseñanzas, en aquellas experiencias. Gracias a la permanencia entre "los suyos" (Mt 18,20; 28,20), él continúa la obra que fundó, la hace creer y desarrollarse, la va llevando poco a poco a su cumplimiento.

La Iglesia se manifiesta abierta a todos los hombres desde el tiempo de Jesús. A pesar de la afirmación de estrecho rigorismo nacionalista de Mt 15,24 (cf 10,5s y 8,12), lo que cuenta para encontrar a Jesús y ser su seguidor es la fe (Mt 8,5-10; 15,28). Al final, cuando tenga lugar la segunda venida, en la parusía, "todos los pueblos serán llevados a su presencia" (25,32), mientras que los ángeles del juicio "reunirán de los cuatro vientos a los elegidos desde uno a otro extremo del mundo" (24,31). Pero para toda la tradición evangélica el Hijo del hombre ha venido ya y ha comenzado también "la cosecha" (el juicio). Para Mt, el nuevo Israel tiene ya en "los doce" sus epónimos y sus jueces, y en los discípulos (Mt 13,38) "los hijos" del reino que, gracias a la fe, provienen también del mundo de los paganos (Mt 12,18 = Is 42,1; Mt 12,21 = Is 42,4 LXX). Esta universalidad se hará manifiesta en la resurrección.

La escena final en el monte (Mt 28,16-20) es intencionalmente muy instructiva: "a los once discípulos", "postrados en adoración", Jesús se les revela como el Señor universal, dotado de "todo poder en el cielo y en la tierra", y por tanto autorizado para fundar por medio de ellos una comunidad universal de discípulos entre todos los pueblos: "Id y haced discípulos míos en todos los pueblos". Son enviados, y por consiguiente constituidos "apóstoles" para todos, sin excluir a nadie, para que todos puedan llegar a ser discípulos de Jesús. La Iglesia del evangelio es tanto la del Jesús terreno como la del Jesús resucitado.

c) *En los escritos joaneos*. El Jesús terreno y su obra de preformación de la Iglesia quedan filtrados por la vida de una Iglesia que ya ha evolucionado y que vuelve a proponerlos en términos de actualidad y de historia. Aunque nunca nos hablan explícitamente de la Iglesia, estos escritos no pierden nunca de vista su naturaleza íntima, que consiste en la perfecta comunión entre sus miembros y por parte de éstos con Jesús. En estos escritos la Iglesia es siempre el grupo de discípulos, que en Ap se tiñe con el martirio. De suyo, la Iglesia equivale a "creyentes" (Jn 1,12;

3,16.18.36; 5,24; etc.), aunque no todos los creyentes sean discípulos (Jn 4,39.41.53; 9,38; 11,27; etc.). Sólo la fe une con lo que fue "desde el principio" (1Jn 1,1ss; 2,7s; 3,11; 2Jn 4ss). Entre los creyentes hay algunos que sólo creen superficialmente (en los signos: Jn 2,23), o tan sólo a escondidas (Jn 12,42; 19,38); la verdadera fe, la de los discípulos auténticos y la de la Iglesia, se caracteriza por la relación con la palabra de Jesús (Jn 5,38; 8,31; 15,7; 1Jn 1,1), por el "conocimiento" que viene de la fe (Jn 6,69) y que "da mucho fruto" (Jn 15,8). Los "doce" son el modelo adecuado para los verdaderos discípulos (cf Jn 6,70, referido a los doce, con 15,16, dicho para los discípulos en general).

Entre Jesús y "los suyos" se da una unión muy íntima, en virtud de una presencia constante de Jesús y del ↗ Espíritu con, por y en los discípulos (Jn 14,16s; 15,13; etc.). Él es "desde el principio" la "palabra de la vida" para los creyentes en la Iglesia (1Jn 1,1ss). Como comunidad de los creyentes, la Iglesia es la morada de Jesús y del Padre (Jn 14,23; Ap 21,3). La misma muerte de Jesús no es considerada, ni mucho menos, como separación o como lejanía de Jesús respecto a su comunidad; al contrario, mediante el Espíritu Jesús vuelve y permanece continuamente presente en su Iglesia. Ese Espíritu es dado por Dios (1Jn 3,24); pero es también enviado por Jesús (Jn 15,26), como "otro Paráclito" ("otro" respecto a Jesús) y permanece "para siempre" con los discípulos (Jn 14,16); más aún, está "dentro" de ellos (Jn 14,17). Esta intimidad tan grande y tan vital entre el creyente y Jesús se pone de manifiesto en el lenguaje figurado de la parábola alegórica del buen pastor (Jn 10,1-17) y en la metáfora de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8): la Iglesia recibe su vida de Jesús; más aún, lleva dentro de sí la vida misma de Jesús.

Este lazo tan estrecho que la une a Jesús impone a la Iglesia la necesidad absoluta de la unidad interior y exterior. Tal es el objetivo de la obra de Jesús pastor (10,14ss), el objeto de su oración (Jn 17,20), el fruto de su muerte (Jn 11,51s) y al mismo tiempo el instrumento elegido de evangelización en manos de los discípulos (Jn 17,21.23).

Unida y también única, es decir, Iglesia universal. Según Jn 4, la universalidad de la Iglesia formaba ya parte de la enseñanza terrena del Maestro, aun cuando hay claros indicios que atestiguan en el texto una evolución y una clave escatológica difícilmente originales (pero que al mismo tiempo confirman la interpretación universalista que hay que dar a todo el episodio). También tiene un aire universalista Jn 12,12-28: "Mirad cómo todo el mundo se va tras él", es el comentario amargo de los fariseos (v. 19); pero también la interpretación universal del evangelista, que habla de "algunos griegos" (v. 20) y de la necesidad del ministerio apostólico para "ver a Jesús" (v. 21s).

Es evidente la misión: la Iglesia recoge y desarrolla en ella los datos originales de Jesús. Por medio de Juan Bautista (Jn 1,6.33; 3,28), por medio de Jesús (enviado de Dios: Jn 3,17; 4,34; etc.) y por medio de los discípulos (enviados por Jesús: Jn 4,38; 13,20). Éstos continúan la misión misma de Jesús, el enviado del Padre; así pues, resalta allí el carácter mesiánico-escatológico, y al mismo tiempo teológico, de su envío (cf Jn 17,18 y especialmente 20,21).

También está presente en Juan el principio de la tradición: la enseñanza está garantizada por el Espíritu (Jn 16,13s); más aún, es él mismo el que "enseñará" (Jn 14,26) y el que "dará testimonio" (15,26) de Jesús a través de todo lo que digan luego los discípulos, que serán también testi-

gos suyos, puesto que "están con él desde el principio" (15,27).

Es además interesante la referencia al nuevo culto, es decir, a la era escatológica, representada aquí por la Iglesia: cf las bodas de Caná (Jn 2,1-11), leídas en paralelo con la referencia al templo y con la interpretación siguiente (2,13-22); véase la afirmación sobre los "verdaderos adoradores", los actuales, esto es, los del tiempo de Cristo y de la Iglesia, que "adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Jesús inauguró la *hora* escatológica de la verdadera adoración, la que continúa entre los que creen en él y en su misión. Entre los sacramentos, se habla particularmente del ↗ bautismo (III) con agua y Espíritu (Jn 3,1-12); al bautismo y a la eucaristía juntamente se alude en Jn 19,34 y en 1Jn 5,6ss: los dos brotan de la muerte de Jesús; a la ↗ eucaristía (V) se dedica todo el capítulo 6. Hay que recordar igualmente el perdón de los pecados (Jn 20,23) [↗ Reconciliación], verdadera y propia habilitación para un acto judicial por parte de los discípulos/apóstoles dentro de la comunidad.

También el mundo tiene su peso en la teología de la Iglesia, aunque como contraste. "Elegidos y sacados del mundo" (Jn 15,59) y hasta en oposición a él (1Jn 2,15ss), los discípulos no son "del mundo" (Jn 17,14), sino que, como Jesús, sólo han sido enviados al mundo (Jn 17,18). "En el mundo" están "las pasiones carnales, el ansia de las cosas y la arrogancia" (1Jn 2,16), la mentira, el pecado y la muerte (cf Jn 8). "Nosotros sabemos que somos de Dios, y que todo el mundo está en poder del maligno" (1Jn 5,19); los creyentes, o la Iglesia, son "hijos de Dios" (1Jn 3,10) y cumplen la voluntad de Dios (1Jn 2,17). Los caminos y los objetivos del mundo son fatales para los discípulos (Jn 12,35; 14,4s), para que no se hagan "del mundo", Jesús le pide al Padre que los "preserve del mal" (Jn 17,15). También hay que luchar contra el demonio: Jesús ha venido a "destruir las obras del diablo" (1Jn 3,8), es decir, el pecado, "porque el diablo es pecador desde el principio" (1Jn 3,8). Los creyentes, gracias a su fe, "han vencido al mundo" (1Jn 5,4), mientras que la palabra de Dios que mora en el cristiano es la que "ha vencido al maligno" (1Jn 2,14).

Pero el mundo y el maligno han logrado, sin embargo, penetrar en la Iglesia mediante las herejías. En la comunidad hay muchos "anticristos" (1Jn 2,18.22; 4,3.6; 2Jn 7) y muchos falsos profetas (1Jn 4,1), que son un motivo de perversión para los miembros de la Iglesia (1Jn 2,26; cf 3,7). El error recae sobre Jesús (docetismo: 1Jn 2,22; 4,2s) y manifiesta una falsa concepción del pecado (1Jn 1,8; 3,4.7s). Estos falsos profetas son excluidos de la comunión eclesiástica (2Jn 10s); es natural que así sea, puesto que "no tienen a Dios" (2Jn 9). La Iglesia, sin embargo, aunque tentada y sometida a la prueba, permanece fiel: "Se disipan las tinieblas y la luz verdadera brilla ya" (1Jn 2,8).

Fiel y victoriosa sobre las tentaciones y en medio de las tribulaciones, triunfante gracias a Dios y al Cordero, segura en el tiempo y para siempre, la Iglesia es el tema constante y la idea central del Ap. Heredera del antiguo Israel, consciente de realizar el plan divino de la salvación, es presentada desde el principio como la comunidad de los redimidos (1,5b; cf 1,8), convertida en un "reino de sacerdotes para su Dios y Padre" (1,6 = Is 61,6; cf 5,9s; 14,3s; 20,6). Es la Iglesia de Jesucristo. Realiza todo lo que había sido dicho del antiguo Israel, del "pueblo de Dios" (18,4; cf Is 52,11). La alianza antigua con Israel, formulada en los tiempos y en los términos más variados, se establece ahora de manera definitiva con la Iglesia considerada como el nuevo

y eterno Israel, tan totalmente representativa que figura como la ideal "ciudad santa, la nueva Jerusalén, que baja del cielo del lado de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo" (21,2; cf Is 61,2) [/ Juan: evangelio, cartas; / Apocalipsis].

d) *En la teología de Lc-He.* Aquí la Iglesia aparece en continuidad con todo lo que antes se ha ido dibujando. Específicamente, la Iglesia es el anuncio kerigmático para el presente y para el futuro; es una "Iglesia en el tiempo", guiada por el Espíritu Santo y convertida en anuncio de salvación para todos los hombres de esta historia ya cristiana.

Según una concepción totalmente hebrea, la Iglesia es obra de Dios. Es su prodigio escatológico, conocido por él ya desde la eternidad (He 15,38) e insuprimible (He 5,38s). Jesús y su obra se sitúan en esta historia de Dios, y por tanto están prefigurados y prometidos (He 3,22-26; etc.). La Iglesia comprende tanto a los judíos como a los paganos; es con toda claridad el "nuevo" Israel, el "verdadero" Israel o el de los últimos tiempos, injertado en el antiguo y prolongación suya, pero también su cumplimiento, su superación y su meta (Am 9,11ss = He 15,15s).

La Iglesia, obra de Dios, comprende como su propia esencia la historia terrena de Jesús, incluidas su muerte y su resurrección. El acento se pone en el Jesús resucitado, en el Señor: él es "el viviente" (Lc 24,5), o "aquel que vive" (Lc 24,23), que dio "muchas pruebas evidentes de que estaba vivo" y que "se apareció durante cuarenta días y les habló de las cosas del reino de Dios" (He 1,3). En el centro, el acontecimiento-resurrección atrae y ordena en torno a sí todos los demás hechos de Jesús. La Iglesia queda fundada desde que Jesús resucitó y se manifestó; está escondida, pero presente, y durará hasta la parusía. El alma de la Iglesia es la presencia del Señor en la "palabra" y en la eucaristía; su garantía es la presencia y la fuerza del Espíritu derramado según la promesa (Lc 24,49; He 1,4s.8) sobre los apóstoles (He 2,3s.11.17s; etc.) por el *Kýrios* Jesús resucitado (He 2,23s). De él es de quien "Pedro y los once" (He 2,14) recibirán la fuerza para ser testigos del resucitado "en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra" (He 1,8; cf 5,31s).

Los prodigios y los signos (He 2,22.43; 4,16.22) son igualmente expresión de la presencia activa del Espíritu Santo y se ponen al lado de la "palabra" como apoyo y como demostración (He 4,29s; 8,6ss): son las curaciones (He 4,16.22.30; etc.) y los exorcismos (He 5,16; 8,7; 16,18). Realizados por los apóstoles, no son de ellos, sino de Dios (He 3,12), que de esta forma y por medio de ellos realiza su plan de salvación y su propia obra, o es también el mismo Jesús en acción (He 4,29s), sobre todo el "nombre" de Jesús (He 3,6ss.16; 4,10. 12.29s; etc.).

Las persecuciones (He 5,41; 9,16) van también ligadas al "nombre" y forman parte de la existencia cristiana, como anuncio y difusión de la palabra. Para Pablo las tribulaciones son necesarias (griego, *deî*) "para entrar en el reino de Dios" (He 14,22). Los Hechos están saturados desde el principio de diversas vejaciones contra los cristianos y los testigos de la palabra (4,1ss.25; 5,17ss), pero que son también la ocasión privilegiada y providencial para la "edificación" o el crecimiento de la Iglesia (cf He 8,4; 11,19ss).

Ocupa un lugar preeminente la fe y su camino: los cristianos se reúnen para "escuchar la palabra" (He 10,44; 13,7.44) y la "acogen" (He 2,41; 8,14; 11,1; 17,11). María es precisamente la que de manera ejemplar acoge la

palabra y cree (Lc 1,45; 11,28). Los términos de la fe, que algunas veces no se especifican (He 13,48; 14,1; 15,5), se refieren todos ellos al acontecimiento-Jesús, que nació, vivió, murió y resucitó en Palestina y que está ahora glorioso en los cielos (He 10,36-43). Se supone ciertamente un conocimiento, un saber (He 18,25-28); pero se requiere esencialmente un ser nuevo y un vivir de la nueva realidad, así como su manifestación en formas concretas de vida y de comunión. Esto se lleva a cabo sólo mediante una previa conversión profunda, total, una verdadera transformación de la persona (He 9,35-42; 11,21; 20,21). Hay que convertirse de las "malas obras" (He 3,26) o del "mal" (He 8,22) y hay que dirigirse "a Dios, observando una conducta de arrepentimiento sincera" (He 26,20). La llamada a la conversión (griego, *metánoia*) se dirige a todos los hombres (Lc 24,45-49; He 17,30), aunque bajo formas diversas. Su sello es el bautismo, que lleva unido el don del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos (He 8,17s; 9,17).

Esta Iglesia de los primeros tiempos pretende encarnar comunitariamente, y como efecto que se remonta a la primera hora, el mensaje del Maestro; de este modo se convierte en parámetro y en fuente de vida cristiana para la Iglesia de todos los tiempos. El primer elemento que se destaca en esa Iglesia es su reunión: cf desde el principio He 1,4.6.13s.15; luego en 2,1.42.44.46; 4,23s.31.32; etc. El lugar de encuentro es a veces el templo (Lc 24,53; He 2,46), pero también las casas privadas (He 2,46; 5,42; 12,12; etc.). De esta manera la Iglesia "se edifica" (cf He 9,31; 20,32) y sobre todo "crece", mientras que los discípulos "se multiplican" (He 2,41.47; 4,4).

Por lo que se refiere al culto en particular [/ Bautismo I; / Eucaristía II], son frecuentes en los Hechos las oraciones por parte de la comunidad (He 1,14; 2,42; 12,5.12; 13,3; etc.) y de los individuos, por ejemplo Pedro y Juan (He 8,15-24), Pablo (9,11), etcétera. En ella se presta atención a la acción de gracias y a la alabanza (Lc 24,53; He 1,24), a la intercesión (He 12,5; 13,3), a la petición (He 1,24s; 4,29s), al culto en general (He 13,1).

El culto cristiano y la oración no serían genuinos y resultarían incompletos si prescindieran de las exigencias de los hermanos. Lo recuerda la *koinōnía* de He 2,42 y todo el sumario de He 2,32-35, con la figura de Bernabé (He 4,26s), al que se contrapone el díptico del comportamiento de Ananías y Safira y de su destino (He 5,1-11). Los cristianos se manifiestan realmente como "hermanos" (He 1,15; 9,30; etc.).

Una última nota se refiere a los que en la Iglesia de los Hechos parecen ejercer un cierto ministerio y tener los llamados carismas. No se trata de la presencia o no del Espíritu Santo; en efecto, éste está sobre toda la Iglesia y sobre cada uno de sus miembros (He 2,1.4.17s; etc.). Pero dentro de la Iglesia se mueven algunos personajes que nosotros llamaríamos carismáticos, en cuanto que no están constituidos propiamente en un ministerio y gozan, sin embargo, de ciertos dones particulares espirituales al servicio de la comunidad: por ejemplo, el "profeta" Agabo (11,27s), el grupo de profetas que se recuerda en Antioquía de Siria (13,1ss); también son "profetas" Judas y Silas (15,32); por el don del Espíritu destacan también Esteban (6,8; 7,55), Felipe (8,29) y sus cuatro hijas "profetisas" (21,9), Bernabé (11,24), Apolo (18,25). Pero hay además una ministerialidad propia y verdadera, aunque privada de contornos precisos. Hay que señalar, por ejemplo, la función primacial de / Pedro sobre los once, tanto dentro de ellos como

en el interior de la Iglesia, o también la de todos los apóstoles (definidos en He 1,8 y 1,21s), que ciertamente son distintos de los "hermanos" (11,1); algo debió suceder con la institución de los "siete" (6,5s) a quienes se les impusieron las manos; lo mismo ocurre en el caso de la misión que se menciona en He 13,2ss. Santiago preside la comunidad de Jerusalén (15,13-21). También destacan los "presbíteros" o "ancianos" (11,30), que forman en Jerusalén un gran consejo alrededor de los apóstoles (15,2; 16,4), llamados "hermanos" de los apóstoles, con los que están asociados. También fuera de Palestina son establecidos algunos "presbíteros" (14,23) por obra de Pablo y Bernabé. A estos "presbíteros" se les reconoce abiertamente el sello del Espíritu Santo para "ser inspectores" o *episkopeîn* (20,28). De esta manera se afirma que no sólo el carismático depende del Espíritu, sino también todos los que ejercen algún ministerio; éstos tendrán que "apacentar a la Iglesia de Dios", defendiéndola además de los errores y de la perversión respecto al depósito apostólico transmitido (20,29ss). Por consiguiente, se puede afirmar que ya en este nivel los Hechos atestiguan la presencia de la tradición e incluso la de la sucesión, es decir, la de una gestión de tipo ministerial [/ Lucas; / Hechos de los Apóstoles].

e) *En el misterio de la providencia divina* [/ Pablo]. "Todos nosotros fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo" (1Cor 12,13). Es el cuerpo de Cristo (1Cor 12,27), cuya cohesión viva manifiesta, asegura e incrementa el pan eucarístico, junto con el evangelio (1Cor 10,17). Para Pablo, el cuerpo de Cristo es sobre todo el cuerpo de Jesús, el del crucificado. De aquí el interrogante: ¿Cómo es que la misma expresión "cuerpo de Cristo" indica también a la Iglesia? ¿Qué relación existe entre el "cuerpo de Cristo" y la Iglesia?

Este problema es específico de Ef (y de Col). Para Ef, la Iglesia no se deriva del mundo ni pertenece de suyo esencialmente a la historia de aquí abajo. Si realmente está aquí abajo, esto no hace más que manifestar el misterio profundo e insondable de la providencia divina y de su eterna salvación. Para Ef, la Iglesia ha existido desde siempre en la eterna voluntad salvífica del Padre, que quiere "recapitular" todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10). Su "plan secreto, escondido desde todos los siglos en Dios, creador de todas las cosas" (Ef 3,9), "no se dio a conocer a los hombres de las generaciones pasadas, y ahora se lo ha manifestado a sus santos apóstoles y profetas por medio del Espíritu" (cf 3,5). Este misterio tiene un contenido concreto, realmente inaudito: "Este secreto consiste en que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (Ef 3,6).

Así pues, ya desde la creación tiene ante sus ojos a la Iglesia: al crear, manifiesta su bondad (Gén 1) y conduce a la salvación, lo cual se realizará precisamente en la Iglesia (y en Cristo). Lo mismo que Dios es creador según un módulo "escondido" en él, igualmente hay que decir esto de Cristo, ya que "todo ha sido creado en él" y todo existe "mediante él y con vistas a él" y "él mismo existe antes que todas las cosas y todas subsisten en él" (Col 1,16-17). Conjugando como es debido la relación Cristo-Iglesia con el "misterio de Dios" (también Cristo, como la Iglesia, es "el misterio de Dios": cf Col 2,2), habrá que concluir que la presencia de Cristo y de la Iglesia cumple el misterio de la creación y al mismo

tiempo manifiesta el de Dios [↗ Misterio III, 4].

El Espíritu edifica y hace crecer a la Iglesia como "cuerpo de Cristo" gracias a tres elementos principales, lógicamente unidos entre sí: *a)* el evangelio o la predicación, es decir, la palabra: actualización y revelación de la cruz-resurrección, llamada de Dios a la salvación; *b)* los sacramentos, es decir, el ↗ bautismo (IV), la ↗ eucaristía (II-III), el ↗ sacerdocio (II), el ↗ matrimonio (VI), en cuanto acciones o signos que santifican al hombre y que lo edifican como cuerpo vivo y santo de Cristo; *c)* el crecimiento de sus mismos miembros, bien en general, bien de los carismáticos, bien en los ministerios constituidos, puesto que la Iglesia crece y se edifica en la medida en que crecen y se edifican sus miembros en sus respectivas funciones, viviendo de la vida misma de Cristo. De esta forma la Iglesia, gracias al Padre y al Espíritu, es el cuerpo salvador de Cristo en la tierra.

f) *El desarrollo de las pastorales: una Iglesia ministerial.* Más que por otros temas, igualmente centrales, en las pastorales la Iglesia se caracteriza sobre todo por una concepción de tipo ministerial. Se la representa como una familia terrena (1Tim 3,5), como una verdadera y propia "casa de Dios" (1Tim 3,15; cf 5,1s), especificada mejor como "columna y fundamento de la verdad" (ibid). También se la representa como una "gran casa", donde "no sólo hay vajillas de oro y plata, sino también de madera y barro" (2Tim 2,20), es decir, en donde conviven creyentes y menos creyentes, buenos y malos.

En el contexto general de una Iglesia pueblo de Cristo (Tit 2,14), formada por hombres con diferente grado de fe y considerada como una familia, se ejerce el ministerio confiado a Timoteo y a Tito. Éstos se conciben como prototipos: desempeñan un ministerio que se confiere y se ejerce continuamente dirigido al oficio apostólico, puesto en continuidad con el mismo y como en su lugar (cf 1Tim 3,15; 4,13; 2Tim 4,5s.9; Tit 3,12). Por eso mismo las pastorales hacen hablar muy frecuentemente al apóstol, interpretándolo y autorizándolo; de esta forma todo gravita en torno al ministerio apostólico, expresamente en torno a Pablo (son también muy numerosas las referencias personales). Su enseñanza se ha hecho ya normativa (Tit 1,9; 2Tim 1,12s). Sus destinatarios, Timoteo y Tito, no hacen más que guardar lo que fue enseñado por el apóstol y volver a proponerlo como repetidores (1Tim 4,16; 6,2.20; etc.). La prolongación del oficio apostólico en el ministerio afecta también a su interioridad: el amor, la fe, el Espíritu, la dulzura, la paciencia, etc. No solamente el ministerio ha de ser "espiritual", sino también el que está revestido de él (1Tim 6,11s; etc.); habrá de imitar al apóstol en el sufrimiento por el evangelio (2Tim 1,8); tendrá que ser un verdadero *týpos* para la comunidad (1Tim 4,12; Tit 2,7); será como un alistado para una "buena milicia" (1Tim 1,18; 2Tim 4,5), como en un auténtico "servicio" (1Tim 1,12; 4,6; 2Tim 4,5). Y lo mismo que hizo el apóstol, también el oficio ministerial edifica la Iglesia; más aún, la hace crecer y la cumple, puesto que está puesto para llevar a su cumplimiento el mismo oficio apostólico. Este oficio ministerial afecta también a la administración responsable de la "casa de Dios", a la vigilancia y a las directivas varias —también de orden disciplinar— para los diferentes ministerios (p.ej., para las viudas: 1Tim 5,3-16; para los presbíteros: 1Tim 5,17-22); constituye a otros en el oficio de presbíteros (1Tim 5,22; Tit 1,5), algunos de ellos con funciones de inspección (*epískopoi:* 1Tim 3,1-

7; Tit 1,5-7) y a otros sólo como auxiliares (*diákonoi:* 1Tim 3,8-13). También éstos, a su vez, enseñan, presiden, ordenan (1Tim 4,13; 5,17; 2Tim 2,2). De esta manera la Iglesia se presenta monolítica, siempre ligada al apóstol; escucha sus instrucciones y es dirigida por ellas; las aplica y automáticamente las desarrolla [/ Timoteo; / Tito].

g) *Conclusión.* Misterio salvífico de Dios, escondido antes del tiempo y revelado sucesivamente mediante el Hijo Jesús, pero de una forma realmente sublime que se ha verificado en el don de su muerte y resurrección, la Iglesia realiza en términos bíblicos la etapa de la nueva y eterna alianza, en términos cuantitativos la llamada universal de Dios a todos los pueblos y en términos cristológicos el don estable e imperecedero de toda la divinidad.

Su ser en el mundo la pone en constante peregrinación hacia aquel que llama y hacia la patria de arriba; en continuación natural, por otra parte, con la Iglesia del AT, totalmente sometida a su Dios, en plenitud de fe y en completa y alegre esperanza.

Así pues, con su existencia, la Iglesia está proyectada hacia el futuro; un futuro del que no solamente prepara la llegada, sino del que ya goza anticipadamente en el presente, gracias al don del Espíritu que le ha enviado el Padre por medio de su Señor. Cristo es siempre ayer, hoy y mañana (Ap 1,8; 22,13). Y hoy está en su Iglesia, es la cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, lo mismo que es también su vida, su pastor, su fundamento, etc. Así pues, ella es, lo mismo que su Señor, ahora y siempre, el misterio salvífico de Dios.

BIBL.: ANTÓN A., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza,* Ed. Católica, Madrid 1977; BAMMEL E. (ed.), *Israels Dienstbarkeit,* Clarendon Press, Oxford 1978, 295-306; BATEY R.A., *New Testament nuptial imagery,* Brill, Leiden 1971; BORI P.C., *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini (Atti 2,42-47; 4,32-37) nella storia della chiesa antica,* Paideia, Brescia 1974; BOUYER L., *Ministère ecclésiastique et succession apostolique,* en "NRT" 95 (1973) 241-252; CASAS GARCÍA V., *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* en "Verdad y Vida" 37 (1979) 363-384; CUVILLER E., *Apocalypse 20: prédiction ou prédication,* en "Études Théologiques et Religieuses" 59 (1984) 345-354; DACQUINO P., *La chiesa alla luce della Bibbia,* Marietti, Turín 1974; ID, *La chiesa "corpo del Cristo",* en "RBit" 29 (1981) 315-330; DAUVILLER J., *Les temps apostoliques, 1.er siècle,* Sirey, París 1980; DESCAMPS A., *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus,* en "RTL" 2 (1971) 3-45; 3 (1972) 121-159; DUPONT J., *Teologia della chiesa negli Atti degli Apostoli,* EDB, Bolonia 1984; ID, *L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres,* Cerf, París 1984; FINDEIS H.J., *Versöhnung-Apostolat-Kirche. Eine exegetischtheologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph),* Echter Verlag, Würzburg 1983; FÜGLISTER N., *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria,* en "Mysterium Salutis" IV/1, Madrid 1973, 30-105; GALBIATI E., *La funzione d'Israele nella "economia" della salvezza",* en "BibOr" 20 (1978) 5-16; GUÉNEL V. (ed.), *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens. Congrès de l'ACFEB,* Tarbes 1981, Cerf, París 1983; HELEWA G., *La chiesa corpo di Cristo,* en "Rivista di Vita spirituale 33 (1979) 418-472; KERTELGE K., *Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des Neuen Testament,* en "Catholica" 35 (1981) 265-279; ID, *Kerygma und Koinonia zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums,* en *Fs. Fr. Mussner, Kontinuität und Einheit,* Herder, Friburgo en Br. 1981, 327-339; KOHLER M.E., *La communauté des chrétiens selon la première épître de Pierre,* en "RTP" 114 (1982) 1-21; LEGRAND L., *Images de la mission dans le Nouveau Testament,* en "Spiritus" 25 (1984) 17-24; ROSSO URBIGLI L., *Dalla "Nuova Gerusalemme" alla "Gerusalemme celeste". Contributo per la comprensione dell'Apocalittica,* en "Henoch" 3 (1981) 369-372; SALGUERO J., *Relazione tra l'Antica e la Nuova Alleanza,* en "Angelicum" 60 (1983) 165-189; SCHLIER E., *Eclesiología del Nuevo Testamento,* en "Mysterium Salutis" IV/1, Madrid 1973, 107-229; SCHNACKENBURG R., THIEME K., *La Bible et le mystère de l'Eglise,* Desclée, Tournai 1964; SCHWEIZER E., *Matthew's Church,* en STANTON G. (ed.), *The interpretation of Matthew. Edited with an Introduction,* Fortress Press-SPCK, Filadelfia-Londres 1983, 129-155; THEOBALD M., *Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk. 5,1-6,19,* en "NTS" 30 (1984) 91-108; THIERING B.E., *The Qumran Origins of the*

Christian Church. Theological Explorations, Sydney 1983; TRAGAN P.R., *La parabole du "pasteur" et ses applications: Jean 10,1-18*, Ed. Anselmiana, Roma 1980.

L. de Lorenzi

IMPOSICIÓN DE MANOS

SUMARIO: I. *Simbolismo de la mano*. II. *Significados de la imposición de manos en el AT*: 1. Identificación; 2. Transmisión de poderes; 3. Consagración. III. *Significados de la imposición de manos en el NT*: 1. Poder taumatúrgico de Jesús y de sus discípulos; 2. Valor litúrgico-sacramental; 3. Transmisión del poder sagrado para el servicio de la comunidad. *Conclusión*.

I. SIMBOLISMO DE LA MANO. En el lenguaje simbólico la "mano" tiene una multiplicidad de significados que hay que definir según el contexto. Pensemos en la fuerza expresiva de la mano de Dios (¡y hasta del dedo de su mano!) en la escena de la creación del hombre, en la Capilla Sixtina, de Miguel Ángel: sirve para indicar al mismo tiempo el poder, la vitalidad que se comunica, el movimiento y la armonía. A través del toque del dedo de esa mano explota la vida, que anima al cuerpo inerte del primer hombre. Junto con la "palabra", la mano es uno de los medios más expresivos con que el hombre comunica a los demás sus sentimientos, su voluntad, sus mismos pensamientos; con la mano da cuerpo a sus emociones e intuiciones artísticas.

En el uso bíblico la "mano", referida a Dios, puede expresar su poder: "Israel vio la mano poderosa con que el Señor había obrado contra los egipcios" (Éx 14,31); con su mano Dios creó el cielo y la tierra y dirige su curso (cf Is 48,13). Referida además al hombre, puede ser símbolo del poder humano: por eso la expresión "caer en manos de alguien" quiere decir "caer bajo su poder" (Gén 32,12; Jue 2,14; Jer 27,6-7). Puede significar también el Espíritu de Dios: "Allí mismo el Señor puso su mano sobre mí y me dijo..." (Ez 3,22; cf 1,3; 3,14; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1; 1Re 18,46; etc.).

Creo que el gesto de "imponer las manos", tan frecuente en la Biblia, deriva su significado y su valor sobre todo de esta doble referencia al poder y al Espíritu de Dios.

Además, es importante señalar que se da una notable continuidad entre el AT y el NT: Jesús, que "impone" las manos para curar a los enfermos, realiza un gesto de poder, como Yhwh cuando libera a Israel de la esclavitud del faraón.

II. SIGNIFICADOS DE LA IMPOSICIÓN DE MANOS EN EL AT. El AT reconoce diversas "imposiciones de manos", con significados diversos.

1. IDENTIFICACIÓN. Hay una imposición de manos que podríamos definir también de *identificación* —es decir, tendente a expresarse y a reconocerse en otra realidad simbólica—, utilizada sobre todo en la liturgia sacrificial, en la cual, al imponer las manos sobre una víctima, se intentaba, por así decir, cargarla con los propios sentimientos interiores, que podían ser de acción de gracias, de arrepentimiento o de adoración. La expresión más característica de esta especie de "transfert" espiritual se da en el rito complicado del chivo expiatorio, sobre el que, con ocasión de la fiesta de la expiación, el sumo sacerdote, imponiendo sus manos, descargaba los pecados del pueblo, que de este modo quedaba espiritualmente renovado. "(Aarón) pondrá las dos manos sobre su cabeza, confesará sobre él todas las faltas de los israelitas,

todas sus transgresiones, todos sus pecados y, una vez cargados sobre la cabeza del macho, lo mandará al desierto por medio de un hombre designado para ello; el macho cabrío llevará sobre sí todas sus iniquidades a tierra desierta. El macho cabrío será abandonado en el desierto" (Lev 16,21-22; cf 1,4; Éx 29,10; etc.) [/ Levítico II].

2. TRANSMISIÓN DE PODERES. La imposición de manos puede tener también un significado de *transmisión de poderes*, una especie de selección de una persona para una misión especial. Así, es particularmente significativa la elección de Josué como sucesor de Moisés: "El Señor respondió a Moisés: 'Toma a Josué, hijo de Nun, sobre quien reside el espíritu, y pon tu mano sobre él. Preséntalo luego al sacerdote Eleazar y a toda la comunidad, y en su presencia le darás órdenes y le transmitirás parte de tu autoridad, para que le preste obediencia toda la comunidad israelita' " (Núm 27,18-20). En Dt 34,9 se recoge este mismo concepto: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. A él obedecieron los israelitas, como lo había ordenado Moisés".

Lo que es interesante advertir en estos dos textos es que la imposición de manos sobre Josué le comunica el "espíritu de sabiduría", y por eso le da autoridad sobre todo el pueblo; no es una mera indicación de la voluntad humana lo que lo pone al frente del pueblo, sino la libre voluntad de Dios, que le confiere también la fuerza interior ("espíritu de sabiduría") para cumplir su no fácil misión.

3. CONSAGRACIÓN. También los levitas eran ofrecidos a Dios para que le perteneciesen como una ofrenda sagrada, mediante la imposición de manos: "Cuando los levitas se hayan acercado ante el Señor, los israelitas pondrán las manos sobre ellos... De esta manera separarás a los levitas de los demás israelitas para que sean míos" (Núm 8,10-14). Más que de conferir un poder, en esta imposición de manos se trata de hacer de ellos una especial consagración a Dios y al servicio religioso.

III. SIGNIFICADOS DE LA IMPOSICIÓN DE MANOS EN EL NT. Signo visible, a través del cual Dios quiere significar el ofrecimiento de sus dones y sobre todo de su Espíritu, el gesto se recoge en el NT para expresar los nuevos dones ofrecidos, por medio de Cristo, a los hombres y a su Iglesia. Más claramente que en el mismo AT aparece que la imposición de manos es un gesto "eficaz", es decir, que realiza lo que de alguna manera significa; en términos teológicos podríamos decir que tiene un valor "sacramental".

1. PODER TAUMATÚRGICO DE JESÚS Y DE SUS DISCÍPULOS. Esto es evidente sobre todo en la actividad taumatúrgica de Jesús. Véase, por ejemplo, la curación de la mujer encorvada desde hacía dieciocho años por efecto de la posesión diabólica: "Jesús, al verla, la llamó y le dijo: 'Mujer, quedas libre de tu enfermedad'. *Le impuso las manos* y, al instante, se enderezó y empezó a alabar a Dios" (Lc 13,12-13). Lo mismo ocurre con la curación del ciego de Betsaida: "Llegaron a Betsaida, le trajeron un ciego y le suplicaron que lo tocase. Jesús cogió de la mano al ciego, lo sacó fuera de la aldea, le echó saliva en los ojos, *le impuso las manos*... Luego le puso otra vez las manos sobre los ojos, y vio claramente" (Mc 8,22-23.25).

Y no son éstos los únicos casos. San Lucas, en un sumario rápido, nos dice que "a la puesta de sol, todos los que tenían enfermos de cualquier

dolencia se los llevaron; Jesús *imponía las manos sobre cada uno de ellos* y los curaba" (Lc 4,40).

Lo que hizo Jesús con la plena autoridad que le venía de Dios durante su misión en la tierra, seguirá haciéndolo durante la historia de la Iglesia mediante el ministerio de sus discípulos. En efecto, después de darles la orden de anunciar el evangelio a todas las gentes, Jesús continúa: "A los que crean les acompañarán estos prodigios: en mi nombre echarán los demonios..., *pondrán sus manos* sobre los enfermos y los curarán" (Mc 16,17-18). Está claro que éste no es un poder autónomo, el de los apóstoles, sino participado por ellos del de Cristo resucitado, que está siempre presente entre los suyos: "Ellos se fueron a predicar por todas partes. El Señor cooperaba con ellos y confirmaba su doctrina con los prodigios que los acompañaban" (Mc 16,20). Por eso también Pablo restituye la salud al padre de Publio, gobernador de Malta (He 28,8).

Es interesante el hecho de que, fuera de los enfermos, Jesús impone las manos sólo a los niños: "Entonces le presentaron unos niños para que les impusiera las manos y rezase por ellos. Los discípulos los regañaban, pero Jesús dijo: 'Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque de los que son como ellos es el reino de Dios'. Y *después de imponerles las manos,* continúo su camino" (Mt 19,13-15; cf Mc 10,13-16). Además de ser un signo de afecto, esta imposición de manos sobre los niños significa una especie de bendición y una indicación de que ellos sobre todo pertenecen a Dios: de aquí la referencia explícita a la oración ("para que rezase por ellos"), que es como una recomendación de estos pequeños a la benevolencia del Padre.

2. VALOR LITÚRGICO-SACRAMENTAL. Más allá del uso amplio de la imposición de manos, documentado especialmente para la actividad taumatúrgica de Jesús y de sus discípulos, la Iglesia primitiva utilizaba este gesto sobre todo en el ambiente litúrgico, bien sea para conferir el Espíritu en los sacramentos del / bautismo y de la / confirmación, bien para crear ministros al servicio de las diversas comunidades [/ Sacerdocio II].

Por lo que se refiere a los sacramentos, hay que recordar dos textos de los Hechos de los Apóstoles.

Después de la predicación de Felipe en Samaría, enviaron de Jerusalén a Pedro y a Juan para verificar el hecho, dado que era la primera vez que se predicaba el evangelio fuera de Judea: "Llegaron y oraron por los samaritanos para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había bajado sobre ninguno de ellos, y sólo habían recibido el bautismo en el nombre de Jesús, el Señor. Entonces *les impusieron las manos,* y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,15-17). Aquello debió ser tan llamativo, que Simón mago se vio inducido a pedir, previa la debida compensación, que le dieran también a él el poder de "imponer las manos" para dar el Espíritu Santo (v. 19). Por todo el contexto es evidente que la imposición de manos está ordenada a la recepción de algún sacramento, que, a nuestro juicio, debería ser la confirmación, dado que el bautismo está ya claramente presupuesto en el texto. Y es igualmente evidente que el poder de "imponer las manos" venía solamente de Dios y que, por eso mismo, no era comerciable.

El otro episodio se refiere a san Pablo, cuando, al llegar a Éfeso, se encontró allí con algunos discípulos que habían recibido solamente el bautismo de Juan. Los instruyó, y ellos "al oírlo, se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando

Pablo *les impuso las manos,* descendió sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar" (He 19,5-6). También aquí estamos en un clima litúrgico, y la imposición de manos va unida a la efusión del Espíritu, que se realiza en el bautismo o, quizá mejor, en el sacramento de la confirmación, que perfecciona al primero y lo ordena sobre todo al testimonio para con los de fuera. En efecto, según el texto, la imposición de manos viene después del bautismo.

También en Heb 6,1-2 el autor recuerda, además de la "doctrina del bautismo", la "imposición de manos", que o precisa mejor al mismo bautismo o remite también a la confirmación. De todas formas, queda en pie el hecho de la importancia que muy pronto asumió la imposición de manos, derivada del AT, en la praxis litúrgica de la primitiva Iglesia.

3. TRANSMISIÓN DEL PODER SAGRADO PARA EL SERVICIO DE LA COMUNIDAD. Con este mismo gesto litúrgico la Iglesia antigua transmitía el "poder sagrado" que habilitaba a sus ministros a realizar determinados servicios en la comunidad con el don del Espíritu que se les confería. De forma que no se trataba de una mera designación externa que constituyese a los sagrados ministros, sino de la irrupción del Espíritu, que propiciaba el rito y la oración.

Es lo que se percibe en la institución de los siete (diáconos), destinados al servicio caritativo de las mesas para las viudas de los helenistas: "Elegid, pues, cuidadosamente entre vosotros, hermanos, siete hombres de buena reputación, llenos del Espíritu Santo y sabiduría, y nosotros les encomendaremos este servicio... Los presentaron a los apóstoles, los cuales, después de orar, *les impusieron las manos"* (He 6,3.6).

También la primera misión de Pablo y de Bernabé se caracteriza por una ceremonia análoga: "Entonces, después de haber ayunado y orado, *les impusieron las manos* y los despidieron" (He 13,3). Más de un comentarista interpreta todo esto como una ceremonia de despedida y de confiarlos a las manos de Dios, más que de una investidura. Pero personalmente creemos que estamos aquí ante un rito litúrgico de verdadera investidura misionera, celebrada por los responsables y representantes de la comunidad.

En las cartas pastorales [/ Timoteo, / Tito] que, entre otros temas, se ocupan de forma especial del tema de la "sucesión" en el ministerio, la imposición de manos se convierte en el rito normal de transmisión de poderes para guiar y santificar a la comunidad. Así, por ejemplo, el autor recuerda en dos ocasiones a Timoteo los deberes derivados de su introducción en el ministerio sagrado: "Por eso te recomiendo que reavives la gracia de Dios, que te fue conferida *por la imposición de mis manos.* Pues el Señor no nos ha dado espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de prudencia" (2Tim 1,6-7). Y también: "No descuides el carisma que has recibido y que se te confirió en virtud del Espíritu cuando *te impusieron las manos* los presbíteros de la Iglesia" (1Tim 4,14).

Lo que es importante en estos pasajes es el hecho de que la imposición de manos no es sólo un gesto indicativo de una función en la Iglesia, sino que crea en el sujeto ciertas disposiciones interiores destinadas a cumplir determinadas funciones en la Iglesia. Por eso se habla en ambos casos de "don espiritual" *(járisma)* y de "Espíritu de fortaleza, de amor y de prudencia", que se da en la consagración. El Espíritu va indisolublemente unido al ministerio, como ya hemos visto también en algunos pasajes del AT. El Espíritu y la institución no se

oponen, sino que están íntimamente ligados entre sí.

Precisamente por esto, se le pide a Timoteo que sea muy precavido en la elección de los ministros sagrados, para no cargar su conciencia con los pecados de otro: "No *impongas a nadie las manos* sin haberlo pensado muy bien; no te hagas cómplice de los pecados ajenos. Consérvate honesto" (1Tim 5,22). Si es verdad que el "carisma" viene de Dios y que puede conferirlo a quien quiera, también es verdad que hay que ser muy precavido a la hora de confiar los diversos ministerios eclesiales, para no crear dificultades a los creyentes; cuando las dotes humanas y la "gracia" de Dios colaboran entre sí, entonces el ministerio sagrado alcanza la mayor eficacia.

También es importante señalar que, en todos los casos anteriormente recordados, la imposición de las manos para conferir un servicio ministerial la hacen personas cualificadas, aunque no siempre apóstoles, pero nunca por la comunidad en cuanto tal. Hay un principio "jerárquico" que se respeta, aunque la comunidad se ve casi siempre comprometida en ello, como, por ejemplo, en el caso de la elección de los siete diáconos (He 6,3).

CONCLUSIÓN. Pocos signos como el de la imposición de manos tienen un significado tan múltiple y tan adecuado a las cosas que intentan expresar, por lo que ha encontrado a través de los siglos hasta hoy un uso constante en la praxis litúrgica de la Iglesia; pensemos en la importancia que tiene sobre todo en la consagración episcopal y sacerdotal. En cierto sentido es siempre la "manus extenta" de Dios la que hoy sigue haciendo prodigios. De aquí su carácter tan sugestivo y también la necesidad de redescubrir siempre de nuevo su significado.

BIBL.: CORSANI B., *Imposizione delle mani nel NT*, en "Protestantesimo" 27 (1952) 161-171; CULLMANN O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971; FERGUSON E., *Laying on of Hands: its Significance in Ordination*, en "JTS, NS" 26 (1975) 1-12; GRAYSTON K., *The Significance of the Word Hand in the NT*, en Fs. B. RIGAUX, 1970, 479-487; LECUYER J., *Le sacrement de l'Ordination. Recherche historique et théologique*, Beauchesne, París 1983; MAURER C., *epitíthemi*, en *GLNT* XIII, 1981, 1245-1250; SPICQ C., *Les Épîtres pastorales* II, Gabalda, París 1969, 722-730; WOUDE A.S. van der, *yad-Mano*, en *DTAT* I, 921-931.

S. Cipriani

INSPIRACIÓN

/ Escritura II

INTERCESIÓN

/ Abrahán II, 1e / Jesucristo III, 1a / Oración I, 2-3.

IRA

SUMARIO: I. *El antropomorfismo del AT.* II. *El Dios celoso:* Más ira que gozo. III. *Motivaciones de la ira:* Efectos de la ira.

I. EL ANTROPOMORFISMO DEL AT. En el AT no encontramos expresiones filosóficas a propósito de Dios y de su acción; al contrario, el Dios del AT se nos presenta como una persona que tiene el aspecto, la forma, los gestos de una existencia corporal, a pesar de que se le describe siempre infinitamente por encima del hombre y de que nunca se dice de él que tenga un cuerpo semejante al del hombre. Pero si no tiene un cuerpo de carne y de sangre, su aspecto y sus actos se presentan siempre como si

tuviera un cuerpo parecido al de los hombres.

Dios tiene un rostro del que el hombre puede alejarse y esconderse: "Tú me echas lejos de tu rostro..."; "Caín se alejó del rostro del Señor" (Gén 4,14.16; Jon 1,3.10; etc.). La expresión "cara a cara" supone una persona de la que se desea ver el rostro (Éx 33,11; Dt 34,10). Así se dice que Dios vuelve su rostro en favor de un hombre o en contra de él: "Que el Señor haga resplandecer su rostro sobre ti... Que el Señor vuelva hacia ti su rostro" (Núm 6,25-26), y hacia el pecador: "Yo volveré mi rostro contra ese hombre y lo extirparé de en medio de su pueblo" (Lev 20,3), mientras que sobre el fiel Dios hace brillar su rostro (Sal 31,17). En esta perspectiva se le atribuyen a Dios ojos, nariz, boca, dientes, labios, lengua, orejas: Dios ve, mira, oye, se cansa, descansa. Y así, con un realismo inusual para nosotros, un poeta escribe: "No, no duerme ni dormita el guardián de Israel" (Sal 121,4); o también: "Se despertó el Señor como de un sueño, cual gigante vencido por el vino" (Sal 78,65).

La atribución a Dios de pensamientos y de sentimientos propios del alma humana crea mayores dificultades: el pensamiento pertenece al terreno de lo impalpable, y no se puede hablar ya de los sentimientos de un Dios si su existencia se considera de forma puramente espiritual e invisible; pero si se ve al ser divino bajo el aspecto humano, ¿por qué no seguir adelante por el mismo camino y hablar de sus sentimientos en los mismos términos de la existencia humana? Es esto precisamente lo que constatamos en el AT cuando los hagiógrafos quieren presentar las diversas expresiones del pensamiento de Dios. No van en busca de palabras particulares, de términos que se puedan aplicar solamente a Dios, sino que hablan de él con lenguaje humano, el mismo lenguaje con que se dan a conocer los sentimientos humanos comunes. El antropomorfismo bíblico se completa así con el antropopatismo que los textos no se preocupan lo más mínimo de ocultar, y que constituye el fondo específico de la teología del AT. Dios ama, conoce, se arrepiente, encuentra placer, recompensa, desprecia, rechaza, odia, se venga, etc.

En todo este contexto de sentimientos atribuidos a Dios encontramos también *los celos*. "Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso" (Éx 20,5), se dice en el texto del / decálogo y en otros muchos textos, de los que se deduce que los celos de Dios se manifiestan comúnmente a propósito del culto a los ídolos o divinidades paganas, que según la concepción del AT es como una prostitución del pueblo infiel a su Dios. Por consiguiente, es en un sentido muy humano como los celos de Dios se manifiestan con su pueblo: son como los celos de un marido por la mujer, que corre detrás de otros amantes. En las normas de la / alianza leemos: "Lo provocaron con dioses extranjeros, lo irritaron con acciones horribles. Sacrificaron a demonios y no a Dios" (Dt 32,16-17; cf 4,24; 5,9; 6,15; etc.).

II. EL DIOS CELOSO. En un período en que el paganismo circundante se había infiltrado profundamente en el culto oficial de Jerusalén (probablemente bajo el reinado de Manasés) se colocó en el templo lo que el profeta Ezequiel llama "el ídolo que provoca los celos" (Ez 8,3-5). Por otros textos sabemos que esta imagen era el "ídolo de Asera", es decir, de una divinidad cananea (2Re 21,7; cf Jer 7,30). Por extensión se habla de los celos de Dios no sólo frente a la idolatría, sino también frente a cualquier forma de pecado y de desobediencia: ante el mal y ante las transgresiones de sus mandamien-

tos, Yhwh es celoso y manifiesta su cólera con los hombres. Los celos se convierten en sinónimo de *cólera* y de *furor,* términos que encontramos a menudo unidos y que moderan un tanto el significado inicial de los celos: "El Señor no le perdonará, sino que la ira y la indignación del Señor se encenderán contra él, y todas las maldiciones escritas en este libro caerán sobre él hasta borrar su nombre de debajo de los cielos" (Dt 29,19). Expresiones por el estilo asumen en muchos casos un valor general, pues indican los celos de Dios que se manifiestan contra su pueblo, contra una categoría de personas o contra algún individuo concreto, y también contra las naciones paganas que se sitúan contra Israel.

En algunos contextos, la palabra hebrea usada para calificar los "celos" asume un sentido colateral, que los traductores vierten en singular por "celo": también el celo es fuego devorador que inflama de pasión por alguien, y Yhwh lo manifiesta con su pueblo; no como los "celos" en contra, sino *en favor.* Así, por ejemplo, un pasaje de Isaías, después de describir la misión del mesías —en el célebre texto de Is 9,1-6—, termina: "El celo del Señor omnipotente hará todo esto". Aquí se ha traducido este término por "celo", ya que Dios está celoso de su honor, de su nombre y despliega un celo devorador para hacer brillar su gloria. Este aspecto de los *celos* está especialmente realzado en el profeta Ezequiel: "Me compadeceré de toda la casa de Israel y me mostraré celoso de mi santo nombre" (39,25). "¡Vean tu celo por el pueblo y se avergüencen, y el fuego preparado para tus enemigos los devore" (Is 26,11). "El celo del Señor todopoderoso lo hará" (Is 37,32; cf Jl 2,18; Zac 1,14; 8,2).

MÁS IRA QUE GOZO. Es curioso observar cómo los textos de la Biblia en los que se dice que Dios siente placer y gozo son extraordinariamente pocos en relación con los que hablan de su cólera. El motivo es evidente. En sus relaciones con la humanidad Dios se encuentra en contacto con la desobediencia y el pecado mucho más frecuentemente que con una actitud fiel. Por eso no hay que asombrarse de constatar que en las páginas del AT los pasajes en los que se presenta a Dios como juez severo predominan notablemente sobre los otros en que se presenta como amable y misericordioso; se trata de aspectos que coexisten, pero con un claro desequilibrio en favor de la severidad.

Así se comprende que en el AT no haya un solo libro que no hable de la *ira de Dios.* Las mismas expresiones y las mismas palabras utilizadas para la ira humana aparecen igualmente para Dios; más aún, de la ira de Dios se habla tres veces más que de la del hombre. La ira del hombre se dirige generalmente contra otros hombres. Sus motivaciones son múltiples: la consideración de sus acciones como injustas, desordenadas, etc. (Gén 27,45; 30,2; 39,19; etc.). Aunque se trata de casos raros, encontramos también textos en los que la ira del hombre se dirige contra Dios. Y aquí la motivación es uniforme: el hombre, en ciertos casos particulares, no encuentra la justificación del obrar divino (Gén 4,5; 2Sam 6,8; Jl 4,1.9). En la inmensa mayoría de los casos la ira del hombre es juzgada, sin embargo, negativamente, nunca de forma positiva: Gén 4,5-7 (el obrar de Caín) y Gén 49,6-7: "En su furor mataron hombres... ¡Maldito su furor, tan violento, y su cólera, tan cruel!" Es en Job, en los Proverbios y en el Sirácida donde con mayor frecuencia aparecen juicios severos sobre la ira: "Cruel es el furor e impetuosa la ira, pero ¿quién podrá resistir contra la envidia?... Pesada es la piedra y pesada la arena, pero la ira del insensa-

to es más pesada que ambas cosas" (Prov 27,3-4); "oprimiendo la ira se suscita la querella" (Prov 30,33); "El sabio es comedido en sus palabras, y el inteligente mantiene la calma" (Prov 17,27); por eso se advierte: "El que presto se enoja hace locuras... El tardo a la ira es rico en inteligencia, el que cede al arrebato hace muchas locuras" (Prov 14,17.29).

III. MOTIVACIONES DE LA IRA. También Yhwh es irascible, y a propósito de ello se utilizan los términos usuales para el hombre; incluso encontramos algunos vocablos raros y expresiones singularmente llamativas. Las motivaciones de la ira divina no siempre son claras: casos ejemplares son la lucha nocturna de Jacob (Gén 32,23-33) y la circuncisión de Moisés (Éx 4,24-25); pero en la inmensa mayoría de los casos la ira divina es suscitada por la actividad del hombre. Una causa general es la relación singular de Israel con Dios a causa de la alianza, con las condiciones anejas a la misma. En efecto, la alianza pone al pueblo en una doble situación: "Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad..., pero demuestro mi fidelidad por mil generaciones" (Éx 20,5-6). A menudo los textos mencionan expresamente tanto la alianza como la infidelidad del pueblo: "Porque han abandonado la alianza del Señor, el Dios de sus padres, la alianza que hizo con ellos..., por eso la ira del Señor se encendió contra esta tierra..., los ha arrancado de su tierra con ira, furor y gran indignación..." (Dt 29,24.27).

Otras veces, ciertamente no pocas, la causa de la ira, como hemos visto, es la idolatría, que debe entenderse también en sentido figurado; el Deuteronomio, por ejemplo, designa esta infidelidad con una terminología que se ha hecho técnica para la teología de este libro. Se dice muchas veces que la ira de Dios ha sido suscitada por la desobediencia del pueblo: "Todavía tenían la carne entre los dientes, sin haberla aún acabado, cuando el Señor montó en cólera contra el pueblo y lo hirió con una gran plaga" (Núm 11,33). Entre las causas de la ira divina no faltan las motivaciones sociales y el comportamiento injusto con otras personas: "No maltratarás a la viuda y al huérfano; si los maltratas..., mi ira se encenderá y os mataré a filo de espada; vuestras mujeres serán viudas y huérfanos vuestros hijos" (Éx 22,22-23).

Aparte de las leyes, esta motivación de la ira divina contra el pueblo se subraya especialmente en los profetas (Is 1,15-20; Jer 5,28; Am 5,7.10-12; Miq 3,1). Entre las causas de la ira se menciona a veces de forma genérica el olvido de las obligaciones de la alianza, el culto sincretista, el sentimiento injustificado de seguridad basada en el templo de Jerusalén (cf Jer 6,14; Ez 13,10-12). Especialmente en el período posterior al destierro, la ira de Yhwh se manifestó además contra otros pueblos, motivada por el hecho de que se habían ensañado contra Israel en los días de su manifiesto infortunio (cf Jer 46-51; Ez 25-32). Por otra parte, algunos textos presentan a los enemigos de Israel como instrumento de la ira de Yhwh para castigar a su pueblo: "¡Ay de Asiria, vara de mi cólera, bastón que blande mi furor!" (Is 10,5); "Vienen de países lejanos, de los confines del cielo, el Señor y los instrumentos de su cólera a devastar toda la tierra" (Is 13,5; cf Jer 50,25; Lam 3,1). Las expresiones que aparecen con mayor frecuencia para significar la ira de Yhwh proceden del vocabulario concreto de las lenguas semíticas, que traducen los sentimientos humanos de una forma física.

EFECTOS DE LA IRA. Los escritores sagrados no tenían el menor reparo

en hablar de la ira divina, que se exterioriza en las llamas y el fuego que brotan de la nariz y de la boca de Dios y que manifiestan su irritación y la explosión de su paciencia (Is 13,13; 30,30; Miq 7,9; Dt 3,26; Jer 7,29; Ez 21,36; etc.). Entre estas expresiones pintorescas no faltan los sentimientos de venganza y de odio. La venganza de Dios sigue dos direcciones: en contra de su pueblo, por culpa de las infidelidades que comete; y contra los pueblos vecinos, por las injurias y por la sangre que han derramado entre su pueblo: Yhwh es un "Dios de la venganza" (Sal 94,1); y el día del juicio es designado muchas veces como "el día de la venganza" (Is 61,2; 63,4; Jer 46,10). Se dice igualmente que, en su ira, Yhwh odia, desprecia, guarda rencor contra los que se dirigen contra él: "Porque nos odia, el Señor nos ha hecho salir de Egipto..." (Dt 1,27; 9,28; Prov 3,32; Am 5,21; etc.). "Os aborreceré" (Lev 26,30). Y el Sirácida advierte: "Aunque es misericordioso, también se enfurece y su furor descarga sobre los pecadores... De repente se desata la ira del Señor, y en el día de la venganza serás aniquilado" (Si 5,6-7).

Sean cuales fueren las concepciones teológicas, simples o evolucionadas, y cualesquiera que fueren las palabras y las imágenes usadas, abstractas o brutalmente concretas, de un extremo al otro del AT es siempre el mismo Dios el que se presenta en contacto directo y personal con el hombre: le habla, le muestra su ↗ amor, su ↗ justicia; pero también su ira y su odio. Así es el Dios de la Biblia; no el de los filósofos, impasible ante los sucesos humanos. Esta crudeza de imágenes es también un preludio de la doctrina fundamental de la encarnación. El Dios que se nos dibuja en el AT, casi a imagen del hombre, es el mismo que, al llegar el tiempo establecido por él, se rebajó encarnándose en Jesús: ¡el Verbo se hizo carne! Ante expresiones tan humanas se puede ciertamente recordar que el antropomorfismo del AT tiene su prolongación connatural en la encarnación: en ella tiene cumplimiento todo lo que hasta entonces no era más que expresión verbal. Los hagiógrafos del AT están siempre ligados a la tierra, han conocido todas las asperezas y las vicisitudes accidentadas de la historia humana, y por esto están mucho más inmersos en la realidad que los filósofos y que algunos teólogos. Su Dios que se enfurece y que odia no tiene nada que ver con aquel Dios lejano e impasible de Platón o de Aristóteles, sino que es el Dios del NT y el que los nuevos hagiógrafos nos presentarán como "amor" (1Jn 4,8; Rom 8).

BIBL.: EICHRODT W., *Teología del AT* I. *Dios y su pueblo*, Cristiandad, Madrid 1972, 236-246; KLEINKNECHT H. (y otros), *orghḗ*, en *GLNT* VIII, 1073-1254; MICHAELI F., *Dieu à l'image de l'homme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950.

L. Moraldi

ISAÍAS

I. "EL ROLLO DEL PROFETA ISAÍAS". Después de entrar en la sinagoga de Nazaret, Jesús desenrolló el volumen del profeta Isaías, encontrando en él la base de su programa mesiánico (Lc 4,17-20). En la

primera cueva de Qumrán se encontró en 1947 un rollo excepcional (1Q Is[a]), formado por 17 pieles cosidas entre sí (7 m de largo, 20 cm de ancho), sobre las cuales había 54 columnas de 29 líneas cada una, donde se recogía un texto de Isaías del siglo I a.C. En esa misma cueva, otro Isaías fragmentario (1Q Is[b]) venía a añadirse a los fragmentos isaianos: se retrocedía así mil años en la tradición manuscrita de este gran profeta, que hasta entonces se había basado en textos medievales (el texto masorético) y en las versiones. Es precisamente este rollo poético y profético con el que hemos de recomponer el rostro de este escritor, que ha sido definido como "el Dante de la literatura hebrea" (L. Alonso Schökel), cuyo mensaje está en cierto sentido sintetizado en su nombre homólogo al de Jesús: Isaías, "Yhwh salva". De las columnas de este rollo surgirá también un retrato genuino de su mundo; un mundo que él ocupó como protagonista al menos durante cuarenta años. A partir de aquel día del "año en que murió el rey Ozías" (Is 6,1: año 740 a.C.).

Aquel día se nos describe en una célebre página autobiográfica (c. 6). El fondo es Jerusalén, la ciudad natal querida por el poeta, la ciudad del templo y de la presencia divina. Es precisamente en el templo donde el sacerdote Isaías, probablemente de familia aristocrática, se ve envuelto en una experiencia de vocación, descrita según el esquema "real". Efectivamente, ante él aparece el consejo de la corona de Dios, con su corte de serafines y con el símbolo del humo-nube y de la gloria, signos de la trascendencia, pero también de la revelación de Dios. El profeta percibe sus limitaciones de criatura ante la santidad divina; pero, a través de una especie de bautismo del fuego, está ya en disposición de acceder a la corte celestial. "Oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?" (6,8). La respuesta de Isaías es muy distinta de la de Jeremías. Es él mismo el que libre y animosamente presenta su candidatura: "Aquí estoy yo, mándame a mí". El Señor le presenta entonces la vocación profética en su contenido dramático (6,9-10). La voz del profeta tendrá que chocar con el rechazo de Israel, que, después del anuncio profético, se convertirá en obstinación. La palabra de Isaías, como la de Dios, de quien es portavoz, pasa a ser un juicio inexorable que hiere los corazones insensibles y obtusos, los oídos duros y sordos, los ojos ciegos. Acciones proféticas para los ojos y palabras de Dios lanzadas a los oídos van cayendo sin resultado alguno, como semilla perdida en medio de pedregales áridos y cubiertos de ruinas. El pasaje 6,9-10, como es sabido, será recogido por los evangelistas para su interpretación de la parábola del sembrador y del rechazo experimentado por Cristo (cf Mc 4; Mt 13; Lc 8).

1. UNA PLURALIDAD DE PRESENCIAS Y DE TIEMPOS. Los 66 capítulos de que ahora se compone el rollo de Isaías se despliegan durante casi dos siglos y medio de historia hebrea y suponen la presencia de al menos tres manos distintas. Dentro del espíritu de la tradición bíblica y oriental, para la cual Moisés es el padre de todo el Pentateuco y Salomón el artífice de los Proverbios, de Qohélet y hasta del libro de la Sabiduría, también el único gran Isaías recoge bajo su patrocinio tiempos y presencias diversas. Las presencias se irán señalando en nuestra lectura sintética de la obra y llevan ahora nombres convencionales: Isaías, Segundo Isaías (Déutero-Isaías), Tercer Isaías (Trito-Isaías), redactores... Tan sólo del primero, del maestro, poseemos el nombre y datos concretos, incluso

personales, como los nombres simbólicos de sus hijos Sear-Yasub y Maher-salal-hasbaz ("Un resto volverá", y "Pronto para la presa, veloz para el botín"), así como su vida en la corte (c. 7), su actividad de escritor y la presencia de su esposa (c. 8). Los otros son anónimos y sólo dejan percibir el trasfondo histórico en que actúan y predican.

Isaías es el espectador de años cruciales para el reino meridional de Judá, en donde vive, y para el septentrional de Samaría, que precisamente durante su predicación desaparece para siempre (721 a.C.). Va viendo desfilar por el horizonte internacional a cuatro emperadores asirios, que extenderán su pesado dominio sobre el débil reino de Jerusalén: en el 745 sube al trono de Nínive Teglatfalasar III; en el 727 le sucede Salmanasar V, que en el 725 da paso a Sargón, el conquistador de Samaría, mientras que en el 705 sube al trono Senaquerib. Durante los primeros años de su profecía, bajo el rey Acaz, se perfila en el horizonte la guerra siro-efraimita: el eje Damasco-Samaría obliga a Jerusalén a una coalición antisiria. Jerusalén se niega; los ejércitos aliados marchan contra ella; el rey jerosolimitano busca el apoyo oneroso de Asiria. Es el año 734 a.C. Isaías compone el precioso "librito del Emanuel". El profeta asistirá al derrumbamiento de Samaría (c. 28), polemizará contra la política de Judá, esperará y sostendrá a Ezequías en su reforma religiosa. La última fase de su profecía refleja los sucesos de finales del siglo VIII, cuando Judá intenta, con el apoyo de Egipto y de las ciudades-Estado de Acarón y Ascalón y con el aval de Babilonia, sacudir el yugo de los asirios (2Re 20,12-19). Pero el nuevo soberano asirio, Senaquerib, elimina la coalición, conquista 46 centros palestinos y, como atestigua el "prisma de Taylor", pone sitio a Laquis y a Jerusalén. En el año 701 a.C. se evita el derrumbamiento total gracias a la presión externa de Egipto, a las dificultades internas de Asiria y quizá a la peste de la que nos habla detalladamente también Herodoto y que reelabora en clave milagrosa 2Re 18,17ss.

Con el Segundo Isaías, como veremos, nos encontramos en una situación muy distinta: Israel, desterrado en Babilonia, ve perfilarse en el horizonte el nuevo astro, el de Ciro, que con su edicto del 538 a.C. permite a las nacionalidades sometidas y deportadas por Babilonia volver a sus hogares respectivos. El autor anónimo de los capítulos 40-55 se hace intérprete de esta política, intuyendo en ella el signo del proyecto divino. Sus páginas se transforman en una llamada entusiástica al retorno a la tierra prometida, aun cuando este nuevo éxodo lleve consigo notables dificultades, atestiguadas más tarde en los libros de ↗ Esdras y Nehemías. A su vez, es en pleno período posexílico, con una Jerusalén en reconstrucción, donde se coloca la predicación del Tercer Isaías (cc. 56-66), todavía más anónimo que el Segundo Isaías, hasta el punto de que algunos exegetas han pensado incluso en la presencia de varias voces recogidas en una unidad. Estamos ya a una distancia de más de doscientos años de los días de Isaías el grande.

2. UNA PLURALIDAD REDACCIONAL. La complejidad de los elementos históricos y literarios de este rollo supone también una complejidad a nivel redaccional. Dados los límites de esta presentación, no podemos entrar en el problema de todas las articulaciones, a menudo problemáticas, sobre las que está estructurado ahora el volumen. Se definirán otros elementos en la mirada diacrónica que daremos a todo el volumen. Por lo que se refiere al primer bloque redaccional, el de los capítulos 1-39, pode-

mos aislar esta estratificación fundamental:

a) *Capítulos 1-6:*
oráculos distintos, a menudo de gran valor literario, casi totalmente isaianos, con la vocación del profeta puesta curiosamente al final, en vez de al principio, como suele suceder;

b) *Capítulos 7-12:*
el libro del "Emanuel" sobre el trasfondo de la guerra siro-efraimita; la sustancia es isaiana, pero no faltan considerables infiltraciones déutero-isaianas, como en 11,10-12,6;

c) *Capítulos 13-23:*
los oráculos contra las naciones, isaianos, con retoques redaccionales, a menudo de tono déutero-isaiano (p.ej., 14,1-2) y con un texto posexílico de gran relieve teológico (19,16ss);

d) *Capítulos 24-27:*
"apocalipsis mayor" de Isaías, ciertamente no isaiano, quizá la sección más tardía de todo el rollo (¿siglo V?);

e) *Capítulos 28-33:*
oráculos diversos destinados a Israel y a Judá y coordinados de forma muy artificial por seis "¡ay!" (28,1; 29,1; 29,15; 30,1; 31,1; 33,1); sustancialmente isaianos, pero con retoques posexílicos;

f) *Capítulos 34-35:*
"apocalipsis menor" de Isaías, ciertamente no isaiano, quizá déutero-isaiano;

g) *Capítulos 36-39:*
es la reproducción libre de 2Re 18,17-20,19. En los capítulos 36-37 el redactor combinó dos fuentes, la primera procedente de los círculos proféticos (36,1-37,9a. 37-38) como los capítulos 38-39 (biografía de Isaías), y la segunda compuesta de un relato paralelo (37,9b-36) debido a los discípulos de Isaías.

Como está claro, en el texto del Isaías clásico es menester rebuscar mucho para encontrar el material auténticamente suyo. Con el capítulo 40 asistimos a un fuerte salto histórico, literario y teológico, señalado ya en 1772 por J.C. Döderlein y en 1782 por J.G. Eichhorn. Es la obra del Segundo Isaías, el profeta del retorno del destierro de Babilonia. Dentro de esta área literaria, que se cierra en el capítulo 55, se pueden distinguir varias unidades, pero no un claro proyecto redaccional. Nos contentaremos con señalar la colección de los cuatro célebres poemas del siervo de Yhwh distribuida por los capítulos 42; 49; 50; 53 (el último es considerado por algunos exegetas como obra de un discípulo del Segundo Isaías). Todavía es más libre la organización de la última parte del volumen, la que desde B. Duhm (1892) se le ha atribuido a un hipotético Tercer Isaías. Los oráculos están dispersos y mezclados con otros géneros literarios; el trasfondo es más fluido, y el clima parece reflejar la reconstrucción del posexilio.

Aun en medio de este panorama tan variado, con coordinadas tan movedizas y tonalidades tan distintas, es posible vislumbrar algunos hilos teológicos constantes. Pensamos en el tema de la ↗ fe y de la esperanza mesiánica, que, aunque con modalidades heterogéneas, refleja instancias constantes. Pensamos en la definición de Yhwh como "Santo de Israel" (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11-12; 37,23; 41,14.16.20; 43,3; 45,11), que conjuga la trascendencia ("Santo") con la inmanencia ("de Israel"). Pensamos en la categoría del "resto de Israel" (9; 4,2-3; 10,20-21; 28,5; 37,32), que para Is es la expresión de la fidelidad de los justos de Israel,

colaboradores con Dios en la historia de la salvación, verdaderos "pobres" de Yhwh (2,22; 7,9; 8,6; 28,16; 30,15-18), cuyo apoyo es solamente Dios. Esta categoría recibirá en los epígonos de Is un tinte más nacionalista, representando preferentemente a los desterrados de Babilonia que han regresado a Palestina para la reconstrucción del Estado [/ Dios; / Pueblo/Pueblos; / Iglesia I].

II. ISAÍAS EL GRANDE: HISTORIA, LITERATURA Y TEOLOGÍA. La manera más adecuada para captar la propuesta teológica ofrecida por los diversos Isaías que están coralmente presentes en esta obra es la de seguir el desarrollo mismo del volumen en sus diversas partes. Empecemos con el gran Isaías, el padre y maestro de esta escuela profética secular. Su hebreo clásico sabe desplegar las formas del oráculo profético "gracioso" y punitivo, la elegía (1,21ss) y la sátira (c. 14); pasa de la lírica a la parábola (c. 5), de la canción irónica (23,16; 37,22; 28,7-13) a la acción simbólica (c. 20) y al módulo sapiencial (28,23-29). Sus antítesis, en las que se opone la fidelidad de Dios a la miseria de Israel, son de una eficacia única y se van desarrollando en cadena. Su concisión estilística no empobrece nunca el esplendor de sus imágenes y de sus símbolos. Por poner un solo ejemplo, escojamos un pasaje poco conocido del libro del Emanuel: "Porque este pueblo ha despreciado las plácidas aguas de Siloé..., el Señor va a hacer subir contra ellos las aguas del río (Éufrates) caudalosas y torrenciales: el rey de Asiria con todo su poder. Por todos sus cauces se saldrá, se desbordará por todas sus riberas, invadirá Judá y la inundará hasta que el agua llegue al cuello. Y el despliegue de sus alas cubrirá toda la anchura de tu tierra, ¡oh Emanuel!" (8,6-8). Al principio hay un arroyo que corre con su murmullo ligero: es Siloé, la fuente de Jerusalén (2Re 20,20), símbolo de los caminos de Yhwh y de la paz. Pero Judá desea una presencia mucho más densa, sueña con la inmensidad del *río*, del Éufrates, símbolo de las alianzas diplomáticas y militares y del poder de Asiria, con las que Acaz se ha aliado. La fuerza de este río se revela muy pronto como la violencia de una inundación que irrumpe y lo invade todo. Pues bien, el ejército asirio se ponía en marcha para las campañas militares precisamente en primavera, cuando las nieves al derretirse hacen crecer el Éufrates. El río se desborda y transforma entonces en un torrente inmenso de soldados que sumergen los Estados que atraviesan (cf 5,30; 17,12-13 y los anales de Sargón II). Judá es personificado ahora como un náufrago a punto de ahogarse: el agua no ha suprimido por completo su vida, pero la ha reducido a un resto débil, la cabeza y el cuello (Jerusalén), que emergen de la marea de las aguas, símbolo de la nada. Es la paz fúnebre de las tropas de ocupación asirias que cubren el reino de Emanuel, invocado patéticamente al final (v. 8). Sus "alas", es decir, sus ejércitos, lo hacen parecido a un ave gigantesca que está a punto de caer sobre su presa asustada e indefensa (Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4).

1. LAS PÁGINAS DE APERTURA. Los oráculos de apertura, de diversa calidad y cronología, constituyen una colección de altísima importancia teológica. Intentemos señalar algunos de los más significativos en vez de recurrir a la acostumbrada enumeración resumida de sus contenidos. En el capítulo 1 (para algunos exegetas estaríamos en la última fase de la predicación isaiana, en torno a los años 705-701, el período de las invasiones de Senaquerib) nos encontramos con dos ejemplares de *rîb* o re-

quisitoria profética contra las violaciones de la ↗ alianza por parte de Israel. El profeta es el fiscal público encargado de la acusación, pero es también el que pronuncia la sentencia de absolución. Son testigos los elementos cósmicos, espectadores atónitos de la rebelión humana (1,2; 3,13-15; Os 2,4; 4,1-3; Miq 6,2-8; Sal 50). Las dos requisitorias se encuentran, respectivamente, en los versículos 1-9 y 10-20 del capítulo 1. Es interesante sobre todo la segunda, que repropone con enorme vigor el *kērygma* fundamental profético, es decir, el nexo necesario entre la fe y la vida, el culto y la justicia. Los carneros, los novillos, los toros, los corderos, los cabritos, los inciensos, los sábados, las asambleas, las fiestas, las manos tendidas hacia el cielo, todo eso es una farsa cuando esas *manos están manchadas de sangre* y cuando por detrás de esos pseudoorantes se levanta la voz de los oprimidos, de los huérfanos, de las viudas, de los pobres (cf Am 5; Os 6,6; Jer 7; etc.). Pero la invectiva contra la hipocresía, sobre todo de las clases elevadas, se transforma al final en una llamada a entrar en tratos, a "discutir juntos" (v. 18). Entonces se dará la conversión a la justicia, y tras la grana del pecado vendrá el candor de la nieve y del lino, es decir, la pureza del perdón.

Sión, como sede de la presencia de Dios en el espacio (templo) y en el tiempo (la dinastía davídica), es uno de los ejes de la teología de Isaías, ciudadano jerosolimitano enamorado de su ciudad. "El Señor omnipotente mora en el monte Sión" (8,18); él es el que "ha fundado a Sión y en ella se cobijarán los pobres de su pueblo" (14,32). Isaías le dedica a Sión un admirable poema en 2,1-5, poema que copiará luego Miqueas (4,1-5) y que será reelaborado muy retóricamente por el Tercer Isaías (c. 60). En el centro se yergue el monte Sión con su fuerza de atracción espiritual. Oleadas de pueblos se dirigen hacia esa cumbre mística de donde brota la ley y la palabra de Dios (v. 3). Se trata, por tanto, de una peregrinación planetaria hacia arriba y hacia el futuro, es decir, hacia Dios mismo. El monte, portavoz de la "palabra", le da a toda la comunidad mundial un destino de paz internacional, de justicia, de desarme (v. 4). Las armas se transforman en instrumentos técnicos para el desarrollo pacífico; la luz del Señor envuelve el horizonte universal: "Venid, caminemos a la luz del Señor" (v. 5) [↗ Jerusalén/Sión I-III; ↗ Paz II).

Pero la teología de Sión contiene también el anuncio del juicio, que se formula varias veces en estos capítulos. Así, en 2,6-8 se alega una lista decalógica de iniquidades idolátricas a las que se ha dedicado Judá; el profeta hace caer sobre ella una segunda lista decalógica de acciones del Señor que, como un ciclón, lo desarraiga todo, lo sacude, lo aniquila (2,12-16). La denuncia adquiere en 3,16-24 el color de la ironía, cuando el profeta se ríe sarcásticamente de las mujeres aristocráticas de Jerusalén y de su lujo descarado. Pero el texto más elevado y literariamente más completo sobre este tema ha de buscarse en el célebre poema de la viña de 5,1-7.

La estructura de esta obra maestra es "psicológica"; en efecto, a pesar de ser un canto de trabajo y un canto de amor, se trata del proceso de una conciencia; de la acusación directa y personal lanzada contra un hombre que se había engañado creyéndose solamente espectador, y no más bien actor. La primera estrofa (vv. 1-2) insinúa una parábola placentera, tranquilizante, que inspira amor y da confianza. Pero aparece el primer desengaño ("la viña sólo ha dado agrazones"); es una desilusión descrita con las connotaciones de la simbolo-

gía nupcial (el propietario de la viña y la misma viña se representan como una pareja). El clima de esperanza fallida está sostenido continuamente por el verbo *qwh,* "esperar", que va punteando todo el poema (vv. 2.4.7b). La segunda estrofa respira toda ella un tono triste (vv. 3-4), que se convierte en la queja de un enamorado engañado. Los espectadores son invitados a pronunciar un juicio objetivo sobre la conducta de la viña. Y en la tercera estrofa (vv. 5-6) se admiran quizá de la severidad del juicio, pero lo comparten en sustancia. En este punto es donde hay un cambio de dirección (cuarta estrofa: v. 7): somos nosotros esa viña que tan pacíficamente hemos juzgado. Se exige nuestra autocondenación a través de una aliteración del texto hebreo (imposible de reproducir), que traduce plásticamente la desilusión divina. El Señor esperaba *ṣedaqah,* "justicia", y he aquí que encuentar *ṣe'aqah,* "grito del oprimido"; esperaba *mišpat,* "derecho", y se encuentra con *mispaḥ,* "derramamiento de sangre". Y el grito de Isaías en defensa de la / justicia crece en este momento de tono con seis implacables *"¡ay!"* (5,7-10.11-12.18-19.20.21.22-24), que con 10,1-4 pueden transformarse en un septenario de acusaciones llenas de indignación y rebosantes de esperanza en el juicio de Yhwh sobre la historia (cf Mt 23).

2. El libro del Emanuel. El trasfondo histórico de esta parte, la más célebre del rollo de Isaías, se dibuja en 7,1-6 y se refiere a la guerra siro-efraimítica, a la que ya hemos aludido (734 a.C.). En contra de Acaz, que ha optado ya por una alianza con Asiria, el profeta propone la resistencia a ultranza contra las fuerzas de Damasco y de Samaría dentro del espíritu de la guerra santa ("Estáte tranquilo, no temas, no desmaye tu corazón" del v. 4, y la apelación a la fe en el v. 9 van en esta línea y no deben leerse en clave integralista ni quietista). Hay que subrayar que las opciones políticas concretas de los profetas son de suyo contingentes; efectivamente, Jeremías sostendrá precisamente una propuesta similar a la del rey Acaz, que ahora es considerada como impía, mientras que la tesis de la resistencia santa será característica de los soberanos de entonces, juzgados como impíos. Sea de ello lo que fuere, en esta situación trágica de Jerusalén el profeta anuncia un mensaje de esperanza, con tal de que Judá permanezca fiel a los ideales de libertad y de yahvismo. Este mensaje de esperanza, centrado en un descendiente davídico concreto, casi ciertamente Ezequías, rey justo, rey-Emanuel, tiene, sin embargo, unas connotaciones tan gloriosas y se difunde hacia un horizonte tan total y tan luminoso que se convierte en uno de los textos clásicos del / mesianismo judío y cristiano.

El bloque poético de los capítulos 7-12 es bastante heterogéneo; pero se mueve constantemente en dos registros, el uno de juicio (concretado también en el peso de la alianza asiria y de los tributos que supondrá) y el otro de gozosa espera de un mundo renovado. Fijemos nuestra atención en los tres textos fundamentales que entraron en el patrimonio de la teología bíblica como puntos de referencia insustituibles. El primero, en 7,10-17, traza, con el esquema del anuncio del nacimiento de un héroe-salvador (Isaac, Sansón, Samuel, etc.), el signo de esperanza del Emanuel. La base ideológica en que se apoya el oráculo es la promesa de Natán a David (2Sam 7), es decir, la continuidad en el tiempo de la dinastía como signo de la presencia de Dios en la historia. Son cuatro los motivos que sostienen la perícopa isaiana. En primer lugar, la concepción y el nacimiento de un hijo de una madre misteriosa (de or-

dinario estéril, para indicar que el hijo es un don inesperado de Dios). Aquí el profeta confía ese carácter misterioso al término *'almah*, que los LXX y Mt 1,23 tradujeron por "virgen", pero que en realidad significa simplemente "mujer joven", que no ha dado a luz todavía (Gén 24,43; Éx 2,8; Cant 1,3; 6,7-8; Prov 30,19). Bajo el velo del enigma, Is alude probablemente a Abia, la joven esposa de Acaz, que aún no ha dado un heredero a la dinastía. El hijo que ha de nacer tiene un nombre simbólico, Emanuel (Dios-con-nosotros), una síntesis esencial de la promesa davídica: tal es el segundo elemento del oráculo. El tercer dato es la dieta del niño, un signo simbólico antiguo, ya que el profeta no utiliza el acostumbrado estereotipo "leche y miel", signo de bienestar, sino "cuajada y leche". La cuajada, si es verdad que indica un alimento fresco y siempre al alcance (cf Gén 18,6-8; 2Sam 17,28-29), y por tanto felicidad, es también el alimento oportuno en los momentos de peligro. Así pues, la comida del niño revela una situación de inestabilidad o de dualidad: la paz y la tensión andarán a la par. El último elemento del oráculo es el futuro del niño, cuando haya alcanzado la mayoría de edad ("rechazar el mal y elegir el bien"); en esa fecha surgirá para el reino de Judá una aurora de serenidad. Así pues, el anuncio de Is se fija en un "mesías-consagrado" concreto, quizá el rey Ezequías, para el que se desea un reinado de justicia, signo de la presencia divina en la historia. Pero al mismo tiempo se dejan los espacios abiertos para una esperanza mayor, aunque lejana. En esos espacios es donde se introducirá la espera del "mesías-consagrado" perfecto.

El segundo pasaje más famoso del Emanuel es el himno de liberación de 9,1-6, dirigido siempre según un plan histórico, pero con aperturas hacia el futuro y lo infinito. Este coral se abre con una estrofa (vv. 1-2) de luz y de alegría: es como si estuviéramos delante de una nueva creación o de una teofanía. La alegría es elemental, y con los dos símbolos de la siega y del botín de guerra abarca la guerra y la paz, es decir, la totalidad de la vida nacional. Son tres las razones de esta alegría que se aducen en las estrofas sucesivas (vv. 3-4 y 5-6: *kî*, "porque", en los vv. 3.4.5). La primera causa de felicidad es la liberación de la opresión: se rompen los signos de la esclavitud (el yugo, la vara, el palo). La segunda es la paz, descrita a través de las imágenes de una hoguera que acaba con todos los restos contaminados de la guerra. Pero la cumbre está en la tercera motivación: el don del Emanuel ("un niño *nos* ha nacido; un hijo se *nos* ha dado"), del que se enumeran cuatro títulos reales que, junto con las funciones de corte ("consejero" para la política extranjera, "padre" en relación con los súbditos, y "príncipe"), evocan una dimensión excepcional y grandiosa ("admirable" como "Dios" mismo presente entre nosotros, "sin fin" y autor de la paz-*salôm* perfecta). La promesa de Natán se abre a horizontes ilimitados de paz, de justicia y de gozo.

Todavía más abierto hacia esa dimensión total y "mesiánica" es el himno de 11,1-9. El suceso de la entronización del rey Ezequías, que quizá está en la base del poema, se lee ahora como la puerta de entrada a un nuevo y futuro paraíso, a una era auténticamente mesiánica. La primera parte (vv. 1-5) acude a símbolos vegetales. Del tronco seco de la dinastía davídica ha salido un brote, un comienzo absolutamente gratuito de vida: nace de este modo la definición del rey-mesías como rey-vástago (cf Jer 23,5-6; 33,15-16; Is 53,2; Zac 3,8; 6,12). Esta imagen de la rama verde sugiere la idea del viento. En hebreo *rûaḥ* sirve para indicar tanto

el "viento" como el "espíritu" (cf Jn 3,8, con el griego *pneûma*). El viento que acaricia la nueva rama del tronco de Jesé es también el espíritu de Dios derramado sobre el mesías-vástago. La plenitud de esta efusión se declara en la cuádruple mención del vocablo *rûah:* los cuatro vientos indican los cuatro puntos cardinales, y por tanto la plenitud carismática de este soberano (cf Is 61,1-2; Lc 4,18-19). Este espíritu articula su influencia en tres parejas de dones (con el añadido del don de "piedad" se han convertido en los siete dones del Espíritu Santo en la tradición griega y latina): "sabiduría" e "inteligencia" se orientan particularmente a la plenitud humana general; "consejo" y "fuerza" exaltan las cualidades políticas y militares del soberano; el "conocimiento" y el "temor del Señor" definen la actitud religiosa fundamental. Pero en la justicia es donde se pone el acento, con especial insistencia en los versículos 3-5.

En este punto se abre la segunda sección del himno (vv. 6-9), un cántico de las criaturas del mundo nuevo y una celebración de la paz. El idilio de un nuevo paraíso se representa mediante una simbología animal de pacificación: las parejas antitéticas de los animales salvajes (el lobo, el leopardo, el leoncillo, la osa, el león, la víbora) y domésticos (el cordero, el cabrito, el ternero, la vaca, el buey, el niño de pecho) se conjugan en una armonía indestructible. Incluso el gran enemigo del hombre, la serpiente (Gén 3), vuelve a estar en paz con la humanidad en una especie de juego (v. 8). Y como en todo el libro del Emanuel, no puede faltar la presencia alusiva del "niño" que guía (v. 6) a esta creación renovada y que vuelve inofensiva a la serpiente venenosa (v. 8). El centro de este Edén es Sión, "mi monte santo", sobre el que se ha derramado la sabiduría del Señor con una plenitud tan grande que evoca la inmensidad del agua de los mares (v. 9).

3. LOS ORÁCULOS CONTRA LAS NACIONES. Se trata de un género que han cultivado todos los profetas, en sus oráculos relativos a las naciones, y por tanto a toda la política internacional. Ya Amós, como apertura de su libro (Am 1-2), había ofrecido un septenario de oráculos contra las naciones. En Isaías podemos también distinguir catorce de distinta calidad y finalidad: sobre Babilonia (13,1-14,23: texto muy articulado), sobre Asiria (14,24-27), sobre Filistea (14,28-32), sobre Moab (15-16), sobre Damasco e Israel (c. 7, con una inserción antiidolátrica en los vv. 7-14), sobre Etiopía (c. 18), sobre Egipto (c. 19, con un añadido del Segundo Isaías en los vv. 16-25), una acción simbólica sobre Egipto y Etiopía (c. 20); un oráculo sobre la caída de Babilonia (21,1-10), otro oráculo oscuro sobre "los centinelas" y sobre Edón (21,11-12), oráculos sobre las tribus árabes de la estepa (21,13-17), sobre Jerusalén (22,1-14), sobre el primer ministro jerosolimitano Sobná (22,15-25), sobre Tiro y Sidón (c. 23).

Es imposible dar cuenta de toda la masa de informaciones históricas que se encierran en esta colección, de la variedad de símbolos que se aplican a los diversos Estados, de las perspectivas religiosas adoptadas. Pero sobre todo ello podemos decir que se extiende un esquema hermenéutico fundamental, muy apreciado por Is, que podríamos llamar "del instrumento". Efectivamente, el profeta concibe a las potencias, que aparentemente dan la impresión de ser los árbitros del destino de la historia, como "instrumentos" con los que Dios va tejiendo su plan de salvación y de juicio (5,26-27; 7,7-9; 17,2). "¡Como si el barro pudiese compararse con el alfarero, y la obra decirle a su autor:

No me has hecho!"(29,16). El pecado capital de Israel (2,11-17.22; 5,18ss; 28,1; 29,5.13-16) y de las naciones (10,13-14; 14; 16,6; 23,9; 36,13-37,29) es el orgullo, la *hýbris*, la ilusión de ser jueces cósmicos y no "instrumentos" en manos del único Señor de la historia. Es significativa en este sentido la elegía satírica sobre el rey de Babilonia del capítulo 14; se trata de un poema con una estructura concéntrica concebida de este modo:

a) Coro de los espectadores israelitas (vv. 4b-9).

b) Coro de las sombras (vv. 10-12).

c) Canto del rey de Babilonia (vv. 13-14).

b') Coro de las sombras (v. 15).

a') Coro de los espectadores israelitas (vv. 16-21).

El canto se abre con un suspiro de alivio por el derrumbamiento del tirano; es un respiro cósmico que envuelve a todo el ser. En este episodio aparece cuál es el verdadero protagonista de la historia, el único que puede relegar a todos estos "grandes" a los márgenes del gran río de la vida, el único que "rompe el palo de los criminales, el cetro de los dominadores" (vv. 5-6). Todo el *se'ol* está en ebullición por la llegada del rey de Babilonia, cuyo título oficial era "Lucifer, el hijo de la aurora". Pues bien, él se ha hundido desde las estrellas en el mundo espectral de la muerte, como todos los humanos. El punto neurálgico de la sátira está en las palabras del rey, cuyo pecado original era precisamente el de la *hýbris*, el de "escalar el cielo y levantar su trono encima de las estrellas de Dios" (v. 13). El orgullo del soberano alcanzó su apoteosis en una escalada satánica, que van jalonando los verbos de ascensión (subiré, me levantaré, moraré, escalaré, me haré igual) y las etapas alcanzadas (el cielo, las estrellas, la montaña de la asamblea divina, las regiones superiores de las nubes, el Altísimo). Tras el grito de desafío del soberano viene el coro de las sombras infernales, que pintan en la aceleración de un solo versículo el derrumbamiento miguelangelesco del rey derrumbado desde el vértice de los cielos hasta las profundidades del abismo (cf Ez 28,2; Dan 10,13; 11,3-6; Ap 18,21). El gozo de los espectadores ante este justo juicio de Dios desemboca en un oráculo final (vv. 22-23), en donde el Señor ordena que desaparezca el nombre de Babilonia de los mapas, barrido con "la escoba de la destrucción".

Dentro de estos oráculos contra las naciones no falta la repetición de un tema predilecto de Isaías, el de la oposición a las alianzas con las potencias extranjeras, fuente de debilitación del yahvismo. Es ejemplar en este sentido la acción simbólica del capítulo 20, mientras que alcanza una especial brillantez, incluso en el nivel poético, 18,1-6, una firme protesta en contra de los tratados diplomáticos con "la tierra del zumbido de alas..., que manda por el mar mensajeros en canoas de juncos sobre las aguas" (vv. 1-2), es decir, Egipto. Escoger este camino equivale a optar por la fragilidad y la inconsistencia de una potencia humana: "El egipcio es un hombre, y no un dios; y sus caballos son carne, no espíritu. El Señor extenderá su mano y se tambaleará el protector; caerá el protegido y todos a la vez perecerán" (31,3). Vuelve a hablarse de la opción teológico-política que apareció por primera vez en la guera siro-efraimítica del capítulo 7 del libro del Emanuel.

4. La antología de oráculos de los capítulos 28-33. Dentro de esta colección de oráculos dispersos nos encontramos de nuevo con los elementos ideológicos que ya se habían desarrollado anteriormente. La poesía es siempre muy elevada, como en el caso de la alegoría de la corona

de flores reservada a Samaría (28,1-6). Samaría, como atestigua igualmente Amós, era una capital alegre, mundana, aunque gobernada por la injusticia. El pensamiento corre espontáneamente a aquella corona de flores que acostumbraban ponerse en la cabeza durante los banquetes (Cant 3,11; Is 61,10). El banquete de Samaría se transforma en una orgía (Am 6,6; Os 7,5) y la corona cae por tierra, pisoteada por los comensales emborrachados (vv. 1.3): la clase dirigente de Samaría, loca e irresponsable, se encamina hacia la tragedia. De pronto, en el salón del banquete irrumpe un personaje "fuerte y poderoso", enviado por el Señor (v. 2); en silencio, coge la corona de uno de los comensales, la tira al suelo y la pisotea con desprecio (v. 3). Samaría y el reino del norte se ven arrancados de su posición, como si fueran un higo prematuro que cualquier viandante arranca de la rama (cf Nah 3,12). El año 721 a.C. Samaría capitulará bajo Sargón II, sus dirigentes "irán desterrados a la cabeza de los cautivos y cesará el júbilo de los sibaritas" (Am 6,7). La verdadera corona para el "resto" de Israel, es decir, para los justos, será únicamente el Señor (vv. 5-6). Recordemos entre paréntesis que en la colección de oráculos de los capítulos 28-33 está también recogido el llamado "testamento de Isaías" (30,8-14), un texto áspero, una advertencia dirigida a un pueblo rebelde, a unos hijos mentirosos (v. 9).

5. LAS INFILTRACIONES DE OTROS POETAS. En muchos puntos de la parte que es propia del Isaías clásico es fácil percibir ciertos cambios imprevistos de estilo, de ambientación histórica, de tonalidad literaria y hasta de concepción teológica. Aparecen otras manos que a menudo pueden identificarse con las del Segundo Isaías, pero que otras veces son de redactores desconocidos. Queremos reservar una alusión particular a dos áreas, la primera muy extensa —la de los "apocalipsis"— y la otra más limitada, pero muy interesante.

a) *El universalismo de la fe.* Después de un oráculo bastante duro contra Egipto (19,1-15), el texto recoge seis pequeños oráculos en prosa, todos ellos bajo el ritmo de la fórmula escatológica "aquel día". En ellos encontramos un mensaje de salvación, no ya solamente para el pueblo de la elección, sino para toda la humanidad (19,16-25; vv. 16-17.18.19-20.21-22.23.24-25). Aunque el alcance real de esta declaración es difícil de delimitar (algunos piensan que se refiere sólo a los hebreos de la diáspora), parece que se formula suficientemente un cierto principio universal de la fe. La lengua de Israel resonará también en Egipto en la lectura de la palabra de Dios; habrá allí un altar para el sacrificio; allí se invocará el nombre del Señor en el culto. El camino militar que recorrían las dos superpotencias, es decir, la "via maris", que unía a Egipto con Mesopotamia, se convertirá en un medio de comunicación pacífico. Más aún, el último oráculo contiene esta bendición "misionera y ecuménica": "El Señor todopoderoso los bendecirá de esta manera: Bendito sea mi pueblo, Egipto; Asiria, la obra de mis manos, e Israel, mi heredad" (v. 25; cf Ez 29).

b) *Los apocalipsis.* La ↗ apocalíptica es un género literario de gran éxito, sobre todo en el período posterior al destierro subsiguiente al impulso del simbolismo de Ezequiel y de Zacarías, y alcanzará su culminación en la época de los Macabeos [↗ Dan, siglo II a.C.]. La apocalíptica responde a imperativos literarios precisos, ligados a un simbolismo exaltado y a unas exigencias teológicas propias de los tiempos de crisis. La

visión subyacente del mundo es de tipo dualista: al presente amargo e injusto se opone un futuro de paz y de perfección. Los temas principales son entonces el juicio de castigo de los rebeldes, el reino futuro definitivo inaugurado en una Sión perfecta y el comienzo de una nueva era en la que el "resto", es decir, los justos, reinarán para siempre en un paraíso cósmico. Dentro de Isaías se suelen distinguir un "gran apocalipsis" en los capítulos 24-27, y un "apocalipsis menor" en los capítulos 34-35 (estos últimos son un díptico juicio-salvación).

Hagamos una breve alusión a dos páginas del apocalipsis mayor. La primera es el "canto del festín de los justos" de 25,6-8. En la colina de Sión se ha preparado un banquete suntuoso, al que están invitados todos los hombres, si bien antes tienen que hacer caer la ceguera de sus ojos. La miseria humana tiene que ser antes aniquilada y disuelta (v. 7); sobre todo se debe destruir la muerte, maldición original del hombre (Gén 3). El festín es el momento positivo y simbólico de la comunión con Dios, símbolo recogido a menudo por Jesús para representar el "reino" (Mt 8,11-12; 22,11-14; 25,1ss; Lc 12,35-37; 14,16-24, etc.). Se abre así para el justo un horizonte de luz y de paz, en donde la vida del Señor se convierte en fuente de la misma vida del fiel y la muerte queda eliminada para siempre (1Cor 15,54-55; Ap 21,4). En esta línea se desarrolla el "canto de la resurrección" de 26,14-19, contenido dentro de la inclusión antitética: "Los muertos no revivirán" (v. 14), "pero revivirán tus muertos" (v. 19). La muerte y la vida, la destrucción y el crecimiento, la fecundidad y la esterilidad se enfrentan en un choque violento, que termina con la germinación de la vida. El polvo del *še'ol*, en donde todo es muerte y oscuridad, se ve inundado de rocío y de luz, que convierten a la tierra no ya en un seno sepulcral, sino en un seno fecundo, de donde surge una nación nueva y fuerte. La lectura tradicional ha visto en esta página el cántico de la resurrección de los muertos; en realidad es el fragmento de una epopeya nacional. Los enemigos y los impíos son destruidos (v. 14), pero el pueblo elegido peca al engañarse creyendo que puede engendrar por sí solo la salvación (v. 18); el castigo del Señor cae sobre Israel (v. 16), pero Dios hace resurgir del tronco muerto de la nación un resto que canta su victoria sobre la muerte (v. 19). La tierra, devoradora de hombres a través de la tumba, fecundada por el rocío y por la luz celestial, vuelve a ser madre prolífica de criaturas vivientes (Ez 37).

III. EL SEGUNDO ISAÍAS. Con el capítulo 40 empieza a resonar una voz evidentemente nueva en la profecía de este rollo. Las condiciones históricas (Babilonia, y no ya Asiria, el surgir de la potencia persa, Jerusalén destruida y que hay que reconstruir) hacen pensar necesariamente en el destierro y en el posexilio tras el edicto de Ciro en el 538 a.C. Cesan también los datos autobiográficos; el estilo, unitario, no es ya isaiano, aunque se esfuerza en imitar sus formas. Se trata de un poeta realmente refinado, pero más retórico que el Isaías clásico; despliega sus imágenes en medio de repeticiones, de fórmulas cuaternarias, de descripciones menos rigurosas; le gustan los himnos exultantes y los oráculos de salvación, pues siente que la salvación ha comenzado ya en el hoy. En efecto, su parénesis estimula a volver a Palestina a los hebreos, ya asentados en Babilonia durante su largo destierro. Pero este profeta ha dejado una huella fundamental en la teología bíblica, revelando la eficacia de la esperanza y de la palabra de Dios (es

inolvidable el himno a la "palabra" con que acaba su libro: 55,10-11).

1. EL ROSTRO DEL PROFETA. Aunque nos faltan datos biográficos concretos, el profeta, en 40,1-11, nos ofrece una especie de autopresentación redactada en el metro de la lamentación (*qînah:* 3+2 acentos), pero cuyo contenido es de consuelo y de gozo. Afirma que ha recibido su mensaje mientras participaba en una sesión del consejo de la corona celestial (cf Is 6). El tema del anuncio es el siguiente: ha acabado la expiación y comienza el don de la liberación, que restaura las debilidades de Israel esclavo. El retorno a la patria reconocerá las etapas del desierto, pero éstas son ahora las de un camino triunfal bajo la guía del Señor. Las Lamentaciones se preguntaban en medio del desconcierto: "¿No hay nadie que nos consuele?" (cinco veces en el c. 1 de Lam). El profeta nos ofrece ahora la respuesta a esta pregunta: "Consolad, consolad a mi pueblo" (40,1). El "doble" castigo ha purgado totalmente los crímenes de Israel; ha quedado cerrado el capítulo "culpa". En la corte celestial se oye una voz: Dios ha decidido regresar con su pueblo a Jerusalén; para su paso hay que preparar una "via sacra" totalmente llana y rectilínea, como se exigía en los caminos procesionales. Esta nueva "via sacra" es la que de Babilonia conduce hasta Sión, y por ella avanzarán el liberador y el pueblo liberado.

El profeta recibe la orden de "evangelizar" (el verbo hebreo es traducido así por los LXX) este retorno, debido no ya a las fuerzas del hombre, que son frágiles como la hierba y la flor, que se marchitan (vv. 6-8), sino a la promesa del Señor fiel. El profeta es ahora como un heraldo, situado sobre un monte frente a Jerusalén; se ha anticipado a la procesión del retorno de los desterrados. Su "evangelio", cargado de fórmulas exódicas (v. 10), quiere mostrar que el Señor asume de nuevo sus funciones de pastor, interrumpidas por la catástrofe del 586 a.C. La salvación está cerca.

2. EL ROSTRO DEL SEÑOR. Inmediatamente después de la autopresentación del profeta viene, en 40,12-31, la de Dios, que desarrolla una justificación apologética de su señorío sobre el ↗ cosmos y sobre la historia, aparentemente discutido por la derrota de su pueblo elegido. La supremacía divina sobre el cosmos es un tema predilecto del profeta, que introduce una reflexión bastante explícita sobre la creación. Utiliza 16 veces el verbo casi técnico *bara'*, "crear" (véase, p.ej., 41,4; 46,4; 48,12); pero la creación no es considerada bajo un perfil filosófico: es el primer acto divino en la historia de la salvación (cf Sal 136); por eso mismo, como el éxodo, puede reactualizarse ahora en el retorno de Babilonia, que es como una re-creación a partir del caos y de la nada. En el otro aspecto, el aspecto histórico en sentido estricto, el señorío divino sobre los acontecimientos temporales se convierte en un acto de confianza para los desterrados, porque ellos saben que el Señor los sostendrá en su itinerario de reconstrucción. Florece entonces la polémica antiidolátrica que el Segundo Isaías desarrolla con gran satisfacción e intensidad (40,19-20; 41,6-7.21-24; 44,6-20; 46,5-6). Al salvar, Yhwh demuestra que existe y que actúa en la historia. El Dios creador y salvador es, por tanto, la fuente de la esperanza que debe sostener a los desterrados que se preparan ahora para su éxodo de Babilonia. Así pues, una teología con finalidad pastoral y parenética.

3. EL ROSTRO DE CIRO Y EL SEGUNDO ÉXODO. La designación de Ciro, el emperador persa, como nuevo "instrumento" de la obra salvífica

que Dios va entretejiendo en la historia tiene lugar en el contexto de un *rîb* en 41,1-5: "Su espada los reduce a polvo, su arco los dispersa como paja" (41,2). El libro del Segundo Isaías está lleno de poemas en honor de Ciro (41,21-29; 44,24-28; 45,1-7; 45,9-13; 46,9-11; 48,12-15). La fe significa también reconocer en el presente la intervención de Dios al lado de un hombre y de un pueblo. Así pues, la fe es un arriesgarse siguiendo los signos de los tiempos desde su concreción histórica. De este modo, la liberación que ahora ofrece Ciro es vista como un nuevo signo de la salvación; por esto el regreso del destierro es definido repetidas veces como un "segundo éxodo". La presente salvación se puebla de símbolos exódicos: las cadenas rotas, el cántico de la libertad, el mar que destruye el mal de la opresión, el desierto con la marcha hacia la tierra (cf 35; 41,8-16; 43,14-21; 48,21; 49,10; 51,9-10).

4. El rostro del siervo de Yhwh. La crisis de la monarquía davídica, con el derrumbamiento del año 586 a.C., hace fracasar también el esquema mesiánico "real"; las esperanzas se concentran en una presencia de Dios a través de la palabra profética sobre la base de la promesa de Dt 18,15.18. También la figura enigmática del "siervo de Yhwh" (título solemne en la Biblia, aplicado a Abrahán, Moisés, David, los profetas, Ciro, Israel, etc.), que el Segundo Isaías dibuja en cuatro poemas que se han hecho célebres sobre todo en la relectura cristiana, tiene connotaciones proféticas. Así pues, la salvación se llevará a cabo de ahora en adelante, no ya a través de las estructuras davídicas, sino a través del testimonio de un profeta ideal sobre cuya identidad exacta es difícil pronunciarse, porque también el mismo Segundo Isaías quiere intencionalmente mostrarse evasivo. En el *primer poema* (42,1-4), mediante una fórmula de entronización, el siervo es presentado por Dios a la corte celestial: el Espíritu derramado sobre él lo sigue emparentando con la tipología real (Is 11,1-2). Su misión es la de anunciar la ley divina, es decir, la revelación de la voluntad del Señor, a las "islas", a la humanidad entera. El método es nuevo: ya no hay vehemencia ni juicio; el siervo vuelve a utilizar la caña rota y no la tira, no apaga el candil que está a punto de apagarse, sino que le añade combustible que brille de nuevo. Así pues, un anuncio de gracia y de esperanza.

En el *segundo poema* (49,1-6) es el siervo el que habla en primera persona haciendo su autopresentación. La suya es una llamada mediante la palabra, que es espada y flecha, es decir, una realidad que toma la iniciativa. Como en la vocación de Jeremías, está presente la objeción; pero la protección de Dios, representada por la sombra de su mano y por la "aljaba", acaba con toda la perplejidad, y el siervo puede anunciar la salvación hasta los últimos confines de la tierra. Lleno de alusiones a Jeremías y a las críticas que tuvo que soportar es el *tercer poema* (50,4-9), que revela un nuevo aspecto del siervo: es una persona que sufre, que es golpeado en la espalda como un tonto, a pesar de ser el sabio por excelencia al haber sido constituido portavoz de la palabra de Dios. El desprecio que sufre es agresivo, con los salivazos y la barba mesada. Sin embargo, sale conscientemente al encuentro de estas consecuencias de su ministerio, seguro de la victoria por la cercanía de Dios. Se llega así al *cuarto poema* (52,13-53,12), el más famoso. El cuerpo del himno se desarrolla sobre la trama de los sucesos trágicos vividos por el siervo y alcanza su cima en el contraste "humillación-glorificación". El siervo nace como un brote en el desierto (cf Is 11,1; Jer 23,5-6. Zac 3,8);

es por tanto una presencia viva y gratuita en medio de un mundo muerto. Es un hombre desfigurado y despreciado, ya que su tormento es considerado como signo de un juicio por parte de Dios. Pero, en realidad, son los espectadores los que tienen que confesar *su* propio pecado, que ha caído sobre él sin culpa alguna. El castigo sería nuestro, pero el dolor será suyo. Su entrega es total, con la docilidad de un cordero conducido al sacrificio; lo que le aguarda es la muerte y la sepultura (aun cuando en este aspecto no hay acuerdo pleno entre los exegetas sobre el valor que hay que atribuir a las imágenes). Sin embargo, "él jamás cometió injusticia ni hubo engaño en su boca" (v. 9). Pero la muerte no es el desenlace definitivo hacia el que corrió la vida del siervo. Más aún, la muerte hace brotar el misterio de fecundidad que aquel retoño contenía, y el justo contempla ahora la luz y se sacia en Dios, que declara inocente a su siervo. Su sufrimiento expiatorio ha liberado a los hombres, que ahora serán el botín de su triunfo y de su victoria sobre el mal. A pesar de algunas vacilaciones (p.ej., Orlinsky), se puede considerar la pasión del siervo como un sacrificio expiatorio, su dolor como una justificación y una reconciliación del pueblo con Dios. Este entramado de humillación y de exaltación para los cristianos ha tenido un nombre concreto: Cristo y su pasión, muerte y glorificación. En efecto, los evangelistas aplicaron este cuarto poema a la interpretación de los acontecimientos finales de la vida terrena de Cristo y al valor salvífico de su muerte y de su ↗ pascua [↗ Resurrección; ↗ Vida].

IV. EL TERCER ISAÍAS. El fascículo más breve de los capítulos 56-66 del rollo de Isaías es considerado como la obra de uno o de varios discípulos del Segundo Isaías. Su fondo es el del posexilio, durante la reconstrucción de Jerusalén (60,10-13); el estilo es modesto, pedante, repetitivo; bastaría confrontar el cántico a Sión de Is 2,1-5 con el poema trito-isaiano del capítulo 60, un himno dilatado, lleno de detalles, de ampulosidad, de repeticiones. De vez en cuando aparece algún destello de originalidad, como en 58,10 ("brillará en las tinieblas tu luz, y tus sombras se harán un mediodía"), como en la descripción de los impíos de 57,20 ("los malhechores son como el mar agitado, que no puede apaciguarse, cuyas aguas remueven fango y cieno"), como en el retrato del Señor de 58,11 ("el Señor será tu guía siempre, en los desiertos saciará tu hambre, a tus huesos infundirá vigor, y tú serás como un huerto regado, cual manantial de agua, de caudal inagotable") o como en la repetición poética del simbolismo nupcial de 62,1-5.

Esta obrita contiene en sí páginas diversas por su género literario, sobre todo de modelos conocidos en la literatura posterior al destierro. Tienen un relieve especial las liturgias y las súplicas penitenciales. En el capítulo 59, por ejemplo, estamos en presencia de un salmo penitencial, que, después de una declaración introductoria sobre los pecados de la comunidad, causa de la indiferencia del Señor (vv. 1-2), hace un examen de conciencia de los pecados del pueblo y de sus dirigentes (vv. 3-8), para llegar a la confesión comunitaria del pecado (vv. 9-15). Otro ejemplo puede verse en 63,7-64,11, cuyo punto de partida son "los beneficios y las glorias del Señor", derramados en la historia de la salvación. Pero la respuesta del pueblo fue una trágica secuencia de rebeliones: Dios entonces se transformó en enemigo de su pueblo; pero su silencio es solamente una táctica para conducir de nuevo a Israel a la conversión y hacer reaparecer así la esperanza y la salvación. El texto,

que sigue manteniendo vivo todavía el recuerdo de la destrucción de Jerusalén (64,9-10), es un testimonio de la oración de los primeros hebreos que volvieron a Palestina y que intentaban la reconstrucción del templo y de la ciudad santa.

También hay que observar que, a pesar del clima más bien integrista y cerrado que muy pronto se establecerá en ↗ Jerusalén, el profeta se manifiesta particularmente abierto y animoso. Efectivamente, en 56,1-8 abre el acceso al templo incluso a dos categorías de personas que estaban rigurosamente excluidas de él, el extranjero y el eunuco, con tal que "se entreguen al Señor para venerarlo, amar su nombre y ser sus siervos" (v. 6). Entonces "las naciones caminarán a tu luz y los reyes al resplandor de tu aurora" (60,3), mientras que con una declaración que todavía hoy nos deja perplejos sobre su verdadero significado, en 66,21 se afirma que también entre las naciones el Señor "tomará para sí sacerdotes y levitas" (quizá sea sólo una alusión a la diáspora hebrea). Lo cierto es que el espíritu del Tercer Isaías es muy sensible a los grandes horizontes de fe, de luz y de esperanza, como lo atestigua la proclamación del capítulo 61, citada por Jesús en la sinagoga de Nazaret: "El espíritu del Señor Dios está en mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a curar los corazones oprimidos, a anunciar la libertad a los cautivos, la liberación a los presos; a proclamar un año de gracia del Señor" (vv. 1-2).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Estudios de poética hebrea*, J. Flors, Barcelona 1963, 359-534; ID, *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 93-395; ASURMENDI J.M., *Isaías 1-39*, Cuadernos Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 1978; BECKER J., *Isaias. Der Prophet und sein Buch*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968; BONNARD P.E., *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Gabalda, París 1972; CAZELLES H., *Il Messia nella Bibbia*, Borla, Roma 1981, 76-94; COPPENS J., *Le messianisme royal*, Cerf, París 1968; DE BOER P.A.H., *Second-Isaiah's Message*, Brill, Leiden 1956; ELLIGER K., *Jesaja* II, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970ss; FOHRER G., *Das Buch Jesaja*, 3 vols., Zwingli-Verlag, Zurich-Stuttgart 1960-64; GOZZO S.M., *La dottrina teologica del libro di Isaia*, Antonianum, Roma 1962; GRELOT P., *I canti del Servo del Signore*, Dehoniane, Bolonia 1983; HARVEY J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament*, Desclée, Brujas-Montreal 1967; JUNKER H., *Die literarische Art von Is 5,1-7*, en "Bib" 40 (1959) 259-266; KAISER O., *Der Prophet Jesaja*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1960-1973; KILIAN R., *Jesaja 1-39*, Wissenschaftliche Buchgesellchaft, Darmstadt 1983; KISSANE E.J., *The Book of Isaiah*, Browne & N., Dublín 1960[2]; KNIERIM P., *The vocation of Isaiah*, en "Vetus Testamentum" 18 (1968) 47-68; LESLIE E.A., *Isaiah*, Nashville-Nueva York 1963; MATTIOLI A., *Due sistemi letterari negli oracoli d'introduzione al libro di Isaia: Is 1,1-31*, en "RBit" 14 (1966) 345-364; ID, *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*, en "RBit" 12 (1964) 349-411; McNAMARA M., *Isaías 1-39*, Sal Terrae, Santander 1970. MONTAGNINI F., *Il libro di Isaia*, Paideia, Brescia 1981[2]; ID, *La vocazione di Isaia*, en "BibOr" 6 (1964) 163-172; NORTH R., *The Second Isaiah*, Oxford Univ. Press, Oxford 1964; ID, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford Univ. Press, Oxford-Londres 1956[2]; PENNA A., *Isaia*, Marietti, Turín 1958; PORUBČAN S., *Il patto nuovo in Is 40-66*, Biblical Institute Press, Roma 1958; RONDELEUX L.J., *Isaia e il profetismo*, Gribaudi, Turín 1977; SCHREINER J., *El libro de la escuela de Isaías*, en *Palabra y mensaje del A.T.*, Herder, Barcelona 1972, 203-227; SNAITH N.H., *Isaiah 40-66. A study of the Teaching of Second Isaiah and its consequences*, en "Vetus Testamentum Suppl." 14 (1967) 137-263; STEINMANN J., *Le prophète Isaïe*, Cerf, París 1955; VERMEYLEN J., *Du prophète Isaïe è l'apocalyptique*, 2 vols., Gabalda, París 1977-78; VIRGULIN S., *Isaia*, Ed. Paoline, Roma 1980[4]; ID, *Isaías y sus continuadores*, en T. BALLARINI, *Introducción a la Biblia* II/2, Mensajero, Bilbao 1971, 105-291; WIENER C., *El segundo Isaías*, Verbo Divino, Estella 1978.

G. Ravasi

ISRAEL

↗ Jacob/Israel II; ↗ Pueblo/Pueblos I-VI.

J

JACOB / ISRAEL

SUMARIO: I. *El patriarca Jacob en el Génesis:* 1. El nombre; 2. Redacción final del ciclo de Jacob; 3. Perfil religioso del ciclo de Jacob; 4. Las tradiciones escritas: *a)* La tradición J, *b)* La tradición E, *c)* La tradición P; 5. Las formas preliterarias; 6. Elementos históricos. II. *Israel:* 1. El nombre; 2. Identificación con Jacob; 3. Las doce tribus.

Jacob es uno de los tres antepasados del pueblo elegido; a él se vinculan las doce tribus que formaron el pueblo de Israel.

I. EL PATRIARCA JACOB EN EL GÉNESIS. 1. EL NOMBRE. El nombre de Jacob se explica en el Génesis de manera popular, haciéndolo derivar del sustantivo hebreo *'eqeb'* (talón) o del verbo *'aqab* (embrollar). Jacob habría sido llamado así porque, al nacer, habría tenido agarrado el pie de su hermano gemelo Esaú (Gén 25,26; cf Os 12,4) o porque engañó a su padre, Isaac, al hacerse con el derecho de primogenitura (Gén 27,34ss: "Cuando Esaú oyó las palabras de su padre gritó con gran fuerza su amargura, y dijo a su padre: 'Bendíceme también a mí, padre mío'. Pero éste le respondió: 'Tu hermano ha venido con engaño y se ha llevado tu bendición'. Esaú continuó: 'No por nada se llama Jacob; ya me ha suplantado dos veces. Se alzó con mi primogenitura, y ahora se ha llevado mi bendición'"). Probablemente el nombre de Jacob es una abreviatura de la forma *yakobel,* que significa "que 'El proteja". Esta forma aparece en los textos de Chagar Bazar de Mesopotamia del norte, que se remontan al siglo XVIII a.C. Este mismo nombre, en su forma abreviada, se encuentra en los textos de la primera dinastía de Babilonia y en los escarabeos egipcios del tiempo de los hicsos. En las listas de Tutmosis III, de Ramsés II y de Ramsés III se cita una localidad palestina llamada *Ya'qobel.* Jacob es un nombre teofórico de persona masculina, típico del área mesopotámico-semítico-occidental.

2. REDACCIÓN FINAL DEL CICLO DE JACOB. El ciclo propiamente dicho de Jacob ocupa en Gén nueve capítulos, del 28 al 36. Pero está mezclado con el de Isaac; así, el nacimiento de Jacob, junto con el de Esaú, se relata en Gén 25,19-34, mientras que la bendición de su padre a Jacob se narra en Gén 27,1-46. La historia de nuestro patriarca se mezcla además con la de José. La partida de Jacob a Egipto se describe en Gén 46,1-47,12. La última voluntad de Jacob, la adopción y la bendición de los hijos de José se contienen en Gén 47,28-48,22, mientras que las bendiciones del patriarca, el relato de su muerte y de sus funerales se leen en Gén 49,1-50,14.

La redacción final posexílica de los capítulos presenta una serie de episodios orgánicamente bastante vinculados entre sí y centrados en la

historia de los hermanos Jacob y Esaú (Gén cc. 25.27). Se describe la aparición de Yhwh (28,10-22), la estancia del patriarca en casa del arameo Labán (cc. 29-31), su regreso triunfal a Palestina (32,1-22), la lucha sostenida a orillas del río Yaboc (32,23-33) y el voto cumplido en Betel (35,1-5.7). En este conjunto literario destacan dos ciclos narrativos: el de Jacob-Esaú (28,1-22; cc. 32-33) y el de Jacob-Labán (29,1-35,54; cc. 34-36). Desde el punto de vista geográfico, se distinguen las tradiciones relacionadas con la Trasjordania (Jacob-Esaú, Jacob-Labán y Jacob a orillas del río Yaboc) y las de Palestina central (Jacob y el santuario de Betel).

3. PERFIL RELIGIOSO DEL CICLO DE JACOB. Las narraciones sobre Jacob, comparadas con las de Abrahán, se presentan como profanas y menos espirituales. Los episodios de la vida del tercer patriarca ofrecen una realidad humana poco edificante. En efecto, se asiste a ciertas situaciones en donde se recurre a procedimientos típicos del campesino astuto (Jacob contra Labán) o del diplomático mañoso (relaciones con el hermano mayor, Esaú). Jacob actúa por propia voluntad y está decidido a hacerla con todos los medios a su alcance. Sin embargo, Dios utiliza a este hombre duro y refractario porque ha sido escogido como antepasado del pueblo elegido. Por eso le bendice y le acompaña adondequiera que va. Durante su vida el patriarca expía las culpas cometidas según la ley del talión. Se había mostrado odioso con su hermano Esaú explotando su hambre, pero encontrará en Labán a alguien más odioso que él; en efecto, el arameo sabrá explotar su necesidad y el amor que Jacob tiene por su hija. El patriarca había engañado a su anciano padre; por eso, cuando él sea anciano se verá cruelmente engañado por sus hijos, que le harán creer que José ha sido devorado por las fieras. Habiendo reemplazado a su hermano para apropiarse de la bendición paterna, él será víctima, a su vez, de una sustitución de persona cuando, creyendo que se casaba con Raquel, se dio cuenta de haberse casado con Lía por un engaño de Labán, que de este modo le arrancará siete años de trabajo. Los hijos, que constituyen su gloria, son igualmente causa de su dolor, bien se trate de la violencia de Simeón y de Leví, bien del incesto de Rubén o de la angustia que le ocasiona la suerte de José y de Benjamín.

El Dios de Abrahán y de Isaac es también el Dios de Jacob, que renueva las promesas de la numerosa descendencia y de la / tierra. Por eso se ve protegido de la envidia de Esaú, de las maquinaciones de Labán y de las maniobras y discordias de sus propios hijos. Él es el signo vivo de que el Dios de / Abrahán actúa a través de su descendencia. La religión de Jacob es muy sencilla: invoca a Dios y erige en su honor altares y estelas. Interviene contra las estatuillas idolátricas, que hará enterrar en Siquén. Su esperanza se dirige a la bendición de su raza.

Jacob es una figura que pertenece a la auténtica tradición popular que vive en la imaginación de un pueblo entregado al pastoreo. Encarna al verdadero Israel, al Israel histórico y profético, que está continuamente pecando y sufriendo, pero que busca siempre la primogenitura y la bendición.

4. LAS TRADICIONES ESCRITAS. a) *La tradición J.* El autor J [/ Pentateuco II-VI], que vive en la corte davídica del siglo X a.C., fue el primero en recoger y en fijar por escrito los elementos dispersos de la tradición oral relativos al patriarca Jacob. Se trataba de una serie de episodios

aislados, recogidos como partes de tradiciones folclóricas por diversos clanes o tribus que pretendían descender de los antepasados del pueblo hebreo o bien de fragmentos de relatos conservados en diversos centros locales de culto. Este material variado y complejo fue reunido con mucho arte y englobado en un contexto genealógico, cronológico y topográfico. Se pusieron de relieve los rasgos humanos y los acentos teológicos que caracterizan a Gén 28-36. De esta forma se obtuvo una historia familiar orgánica de tendencia biográfica. Durante el reinado de Salomón, cuando las doce tribus formaban parte del gran imperio davídico, eran ya evidentes los signos premonitorios de la división política y religiosa. El autor J elaboró las tradiciones relativas a Jacob de tal manera que pudiera presentar una teología de la historia de las doce tribus y de este modo legitimar el cuadro político y religioso del gran imperio.

La mayor parte del material contenido en Gén 28-36 pertenece a la tradición J, que a menudo se funde con la tradición E. La historia de los dos hermanos Jacob y Esaú es interpretada por J como la historia de dos pueblos. Jacob representa al pueblo de Israel; Esaú, al pueblo edomita. Aunque el reino de los edomitas era muy antiguo, había sido sometido por David; por consiguiente, los edomitas eran súbditos del rey Salomón. Esta situación política queda legitimada por el relato según el cual el hermano mayor (Esaú/Edón) fue suplantado por el menor (Jacob/Israel). En la leyenda cultual de Betel se renuevan las promesas hechas a Abrahán y a Isaac sobre la tierra dada a la descendencia numerosa y sobre la bendición que habría de alcanzar a todas las naciones de la tierra (28,13ss). Las promesas se realizan en Jarán, en la alta Mesopotamia, ya que las hijas arameas de Labán (Lía y Raquel) y sus siervas (Bihlá y Zilpa) se convierten en las antepasadas de las doce tribus de Israel, dando a luz a sus epónimos (35,23-26), exceptuando a Benjamín, que nació en Palestina.

Jacob se enriqueció enormemente (30,43), y también Labán fue bendecido por su causa (30,27.30). Entre los dos se estableció un acuerdo familiar, que es también un tratado político, ya que fija las fronteras entre el pueblo arameo y el israelita. De esta manera queda justificada la supremacía de Salomón sobre los súbditos arameos. La vuelta triunfal de Jacob a Palestina (32,4-22) acompañado de sus mujeres y sus hijos, que son el origen de toda la nación, se narra como una procesión sagrada, que celebra el cumplimiento de las promesas divinas. Llegado a las puertas de Palestina, a orillas del río Yaboc, Jacob emprende una lucha nocturna, victoriosa, contra un genio malvado, que intentaba impedir la realización de las promesas de Dios, y conquista así para las doce tribus del reino davídico el derecho a asentarse en Palestina (32,23-30). Al final de la historia patriarcal (49,8-12), Jacob moribundo anuncia mediante una pseudoprofecía el éxito de la tribu de Judá, de la que provenía la dinastía davídica que reinaba en tiempos del autor. "Para J Jacob es el tipo del Israel feliz, abundantemente bendecido por Dios, y que es único en el mundo" (H.-J. Zobel).

b) *La tradición E.* Esta tradición continúa el proceso de la transformación de las tradiciones tribales en una historia familiar y subraya la importancia teológica de la narración, que es de suyo laica. Mientras que J reconoce que Jacob adquirió el derecho de primogenitura mediante engaño, E lo disculpa, admitiendo que compró este derecho con el consentimiento de Esaú (25,30-34). En Betel

el patriarca vio en sueños una torre de varios pisos, es decir, la escala por la que los mensajeros celestiales suben y bajan entre la tierra y el cielo (28,12). El hagiógrafo considera el lugar sagrado de Betel, que todavía existía en el siglo VIII a.C., como santuario nacional querido por el rey Jeroboán, como un lugar de culto igual en santidad al templo de Jerusalén o como la morada principal de Yhwh, que es el verdadero rey de Israel (28,10-22). Antes de partir para tierra extranjera, Jacob había hecho aquí el voto de erigir una estela, que habría sido como una casa de Dios (28,20ss). El Dios de Betel protege a Jacob en casa de Labán; el patriarca se enriquece, no ya por sus tretas, sino por la bendición divina, y regresa a su país por orden de Dios, pues tiene que cumplir el voto (31,13). Al acercarse a la frontera de Palestina, el patriarca no se prepara para enfrentarse con la cólera de Esaú, como en la tradición J, sino que en su integridad moral envía a su hermano ricos regalos (32,14-22). En la lucha a orillas del río Yaboc, el misterioso adversario le rogó a Jacob que le dejara marcharse, ya que estaba a punto de despuntar la aurora. El patriarca respondió: "No te soltaré si antes no me bendices". El desconocido le preguntó entonces cómo se llamaba, y luego añadió: "Tu nombre no será ya Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido" (32,29). Esta frase resume la historia secular del pueblo de Israel en sus relaciones con Dios: es una lucha continua, que dura hasta la salida del sol. Al entrar en Palestina, Jacob establece su morada en Siquén, en la parte central del país (33,18); pero tenía que dirigirse a Betel para el cumplimiento de su voto. Antes de marchar al lugar sagrado invita a todos los que están con él a purificarse de la idolatría que habían contraído en un país extranjero (35,2). Es ésta una obligación de la alianza, muy actual en la época de E, cuando los habitantes del reino del norte practicaban el sincretismo cananeo. Para frenar la penetración invasora del paganismo el autor elohísta, teólogo de la alianza, propone la conducta ejemplar de Jacob y de su familia. Bajo la pluma de E la historia del patriarca es interpretada dentro del contexto del voto hecho a Dios y la figura del antepasado asume características marcadamente morales.

c) *La tradición P.* Constituida por algunas listas de nombres y por breves noticias históricas, la tradición P no permite trazar un cuadro completo de la figura de Jacob, tal como fue interpretada por los ambientes sacerdotales del siglo VI a.C. El redactor P da una nueva interpretación del viaje de Jacob a la alta Mesopotamia: sirve para legitimar una de las leyes más importantes para la supervivencia de Israel, esto es, la prohibición de casarse con mujeres de origen extranjero. Según P, el patriarca no huye a Mesopotamia, sino que es enviado allá por su propio padre, Isaac, para que pueda encontrar una esposa entre sus parientes. Antes de partir para el país extranjero, Jacob recibe de Isaac la promesa de una numerosa descendencia: "Que el Dios todopoderoso te bendiga y te haga tan fecundo y numeroso que llegues a ser una comunidad de pueblos" (28,3). La estancia temporal en Mesopotamia había hecho posible la realización de la promesa de Dios. Así también, durante el destierro en Babilonia, Dios mostrará el poder creador de su palabra, que anuncia el retorno a la patria y la repoblación del país. En la descripción del regreso a Palestina no se da ninguna importancia a Betel, que no existía ya en el siglo VI a.C., pero se insiste en las palabras con que Dios había saluda-

do el retorno del patriarca. En aquella ocasión Dios le había impuesto a Jacob el nombre de Israel (35,10), le había renovado la promesa de la fecundidad y de la posesión de la tierra (35,11s). Como signo de adquisición y de posesión del país, el cadáver de Jacob fue llevado de Egipto a la tierra de Canaán y sepultado en la cueva de Macpela (50,12s).

5. LAS FORMAS PRELITERARIAS. No es posible reconstruir detalladamente el proceso del origen, del crecimiento y de la disposición en ciclos de las narraciones orales, antes de que fueran fijadas por escrito en las diversas tradiciones. Dos parece ser que son los lugares de origen de las tradiciones orales relacionadas con Jacob: Trasjordania y Palestina central. Desde allí se desplazaban los clanes, que en sus viajes entraban en contacto con otros grupos, con los que se intercambiaban las memorias, fundiéndolas entre sí. Parece que el origen primero de la tradición se ha de buscar en Trasjordania, y que de allí pasó luego a Palestina. Surgieron así dos conjuntos tradicionales, el jordánico-occidental y el jordánico-oriental, relacionados entre sí gracias a las emigraciones del patriarca.

La historia familiar que habla de las rivalidades entre los hermanos Jacob y Esaú y de la usurpación del derecho de primogenitura son "sagas", en las que los dos hermanos representan a dos clases sociales: la de los pastores pacíficos (Jacob) y la de los nómadas que viven de la caza y del botín (Esaú). El nómada tiene que ceder su puesto al pastor. La forma primitiva de la narración relativa a Jacob y a Labán se refería al parentesco entre los israelitas y los arameos. Los dos pueblos se habían puesto de acuerdo en la delimitación de los territorios respectivos mediante la erección de un montón de piedras (Gén 31,44-54). La lucha nocturna de Jacob a orillas del río Yaboc es la adaptación de una leyenda cultual preisraelítica. Al atravesar el torrente para pasar a Palestina, Jacob es presentado como un héroe que había vencido al genio protector de aquellos lugares. También las tradiciones locales de Majanáyim (Gén 32,2s) y de Sucot (33,17) reflejan la aplicación a Jacob de otras leyendas cultuales anteriores. Estas memorias de origen jordánico-oriental se conservaron ante todo en la tribu de Rubén, que en el sistema genealógico aparece como el primogénito de Jacob. Cuando esta tribu se hizo sedentaria en Galaad, las memorias sobre Penuel (32,31), Majanáyim y Sucot se añadieron a la redacción de Jacob.

La reputación del patriarca como cabeza de un clan se extendió también al oeste del Jordán. Las tradiciones cananeas locales de los santuarios de Betel y de Siquén se transformaron y se las atribuyeron a Jacob. El Dios de los padres, llamado "el Fuerte de Jacob" (49,24), fue identificado con el dios *'El* de Betel, y más tarde con Yhwh. La historia de la seducción de Dina (c. 34) conserva el recuerdo de un vano intento hecho por los simeonitas y los levitas, u otros grupos protoisraelitas, de instalarse en la Palestina central. Cuando algunos grupos de la tribu de Rubén emigraron a Cisjordania (Gén 35,21s; Jos 15,6) y se unieron a otros grupos tribales (Simeón, Leví; cf Gén 34), se fundieron entre sí las tradiciones relacionadas con sus orígenes, como consecuencia del pacto establecido entre las seis tribus del grupo de Lía. Entonces Jacob fue considerado como padre de los hijos de Lía. Cuando las tribus de José conquistaron Palestina central y se formó la liga de las doce tribus de Israel, reunidas por el culto de Yhwh, se acogieron y amalgamaron las memorias relacionadas con Jacob. De esta manera se convirtió en el antepasado de

Israel y en el portador de este nombre (32,29; 35,10). En estos círculos surgieron las historias de las dos mujeres de Jacob, con la preferencia dada por éste a Raquel, y de los doce hijos (cc. 29-30; 35,16ss), así como la tradición benjaminita que describe la tumba de Raquel (35,19s).

Desde la etapa más antigua de la tradición, Jacob apareció como el portador de las bendiciones que logró arrebatar a la divinidad (32,27s). El tema de la bendición, repetido de varias formas (27,1-29; 30,30; 33,11; 48,8-16) aparece también en los textos que subrayan la especial fuerza física del patriarca (28,18; 29,10), su astucia y su superioridad (25,27ss; 27,18ss; 30,25ss; 32,4ss; 33,1ss). El principio de la bendición sirvió para modelar la memoria de todas las hazañas del antepasado.

6. ELEMENTOS HISTÓRICOS. Jacob aparece como una persona histórica individual de la época del bronce posterior (siglos XVII-XII a.C.). Es el jefe de un clan de nómadas de origen arameo, procedentes de Mesopotamia septentrional, que practicaban el culto al "Fuerte de Jacob". Este Dios le prometió al clan una descendencia numerosa y la posesión de la tierra. Habiendo partido en busca de pastos, el clan se estableció en la parte central de la Palestina trasjordánica y cisjordánica. Al sedentarizarse, el clan tomó posesión de los lugares de culto cananeos, y su Dios fue identificado con el Dios supremo de la religión cananea.

Se observan ciertas analogías de carácter judío y social entre las historias de Jacob y las tablillas de Nuzu procedentes de la alta Mesopotamia: por ejemplo, la venta de la primogenitura a un precio elevado, la bendición oral unida al testamento, la adopción de Jacob como hijo por parte de Labán, que no tenía descendencia masculina (Gén 31,43). Las estatuillas de los ídolos robadas a la familia eran en Nuzu el símbolo de la autoridad sobre la familia y de los derechos de herencia.

II. ISRAEL. 1. EL NOMBRE. En Gén 32,29 se da una explicación popular del nombre Israel *(Yisra'el)*, haciéndolo derivar de la raíz *srh*, que significa luchar, competir: "Tu nombre no será Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido". A esta misma explicación alude también Os 12,4s. De suyo, el nombre está compuesto del sustantivo Dios *('El)* y del verbo en tercera persona referido a Dios, según la construcción normal de los nombres semíticos occidentales. Debería entonces traducirse: Dios lucha, Dios pelea. El significado propio del nombre sigue siendo incierto, puesto que están aún por probar las interpretaciones dadas por algunos autores: Dios domina, Dios resplandece.

En Gén, Israel sirve para indicar 29 veces al patriarca Jacob; en siete ocasiones se usa la expresión "hijos de Israel", es decir, descendientes de Israel. El nombre "Israel" se utiliza para indicar también a un grupo más amplio de hombres (34,7; 48,20; 49,7. 16.28). Dios es llamado "Dios de Israel" (33,20) y "Pastor, Piedra de Israel" (49,24). Desde el tiempo de los / Jueces es muy frecuente en la Biblia el uso de "Israel" para indicar la nación israelita. El nombre "Israel" en este sentido está también atestiguado en la estela egipcia de Merneptah, que se remonta al siglo XIII a.C. Durante el tiempo de los dos reinos divididos se llama Israel al reino del norte, y después del destierro de Babilonia a todo el pueblo fiel a Yhwh.

2. IDENTIFICACIÓN CON JACOB. En Gén 32,39 (J) y 35,10 (P) el nombre de Jacob fue cambiado por el de Israel. Estos textos, posteriores a la

época patriarcal, intentan subrayar la común descendencia de las doce tribus de Israel de un único antepasado. Pero parece ser que Israel fue el jefe de un clan distinto del de Jacob, que comprendía sólo a los grupos de José y Benjamín. Según la costumbre de los pueblos nómadas y seminómadas, el nombre del antepasado era aplicado a todo el grupo que descendía de él. El clan de Israel se habría establecido en Siquén y habría adoptado y transformado en su propio beneficio la "leyenda cultual" relativa al santuario de aquella localidad. Este clan mantenía estrechas relaciones con la población local y podría haber firmado un tratado de alianza con los clanes de Jacob. Las tribus de Efraín y de Manasés reconocían como antepasado de la época patriarcal a José (Jos 17,17; Jue 1,22; 2Sam 19,21). Con el tiempo llegaron a fusionarse los clanes de Jacob y de Israel, y consiguientemente sus respectivas tradiciones ancestrales. De esta manera Jacob fue identificado con Israel; según la mentalidad clánica, se convirtió en el padre de José. Adoptó además a los hijos de José, Efraín y Manasés. Y de esta manera se formó la genealogía patriarcal, en la que Jacob pasó a ser considerado como el antepasado de las doce tribus de Israel.

3. LAS DOCE TRIBUS. La relación entre Jacob y las doce tribus de Israel, que llevan el nombre de sus hijos es muy compleja. El sistema tribal duodecimal representa una conjunción artificial de grupos tribales que están unidos entre sí, no ya por vínculos genealógicos, sino de otra naturaleza. Los territorios vinculados a las tribus de Efraín y de Manasés, que representaban a la tribu de José, el hijo predilecto de Jacob, se identifican con Palestina oriental y central, con la región de Galaad y con el país en torno a Betel y Siquén. Son éstos los lugares en donde se localizan las tradiciones relativas a Jacob. El patriarca ↗ Abrahán, por el contrario, está asociado con Hebrón y con el Negueb, que pertenecen a la tribu de Judá.

No es cierto que Jacob sea el nieto y el descendiente directo de Abrahán. Los dos patriarcas pueden representar dos movimientos distintos de penetración en Canaán. El hecho de que después del éxodo de Egipto no se hable de la conquista de Siquén o de la región central de Palestina, de que en Gén se aluda al saqueo de Siquén por parte de los hijos de Jacob (c. 34) y de que se mencione la conquista de Siquén por parte de Jacob mediante las armas (48,22), hace suponer que ya antes de la ocupación de Canaán por parte de Josué, Siquén era reconocida como posesión israelita, y que los habitantes de aquella región no tomaron parte en la emigración de los hijos de Israel a Egipto.

BIBL.: DANELL G.A., *Studies in the Name of Israel*, Appelbegs Bok., Upsala 1946; DE PURY A., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob: Génèse 28 et les traditions patriarcales* I-II, Gabalda, París 1975; EISING H., *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, H. und J. Lechte, Emsdetten 1940; FRETHEIM T.E., *The Jacob Tradition*, en "Interpretation" 26 (1972) 419-436; GOOD E.M., *Hosea and the Jacob Tradition*, en "Vetus Testamentum" 16 (1966) 135-151; GROSS W., *Jakob, der Mann des Segens. Zur Traditionsgeschichte und Theologie der priesterlichen Jakobsüberlieferungen*, en "Bib" 49 (1968) 321-344; HARAN M., *The Religion of the Patriarchs*, en "Anual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem" 4 (1965) 30-55; HOFTIJZER J., *Die Verheissungen and die drei Erzväter*, Brill, Leiden 1956; OLIVA M., *Jacob en Betel: Visión y voto (Gen 28,10-22)*, Artes Gráficas Soler, Valencia 1975; OTTO E., *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobsüberlieferungen*, en "ZAW" 88 (1976) 165-190; RICHTER W., *Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferung*, en "BZ" 11 (1967) 21-52; SCHILDENBERGER J., *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jabbok*, Fs. B. Ubach, Montserrat 1954, 69-96; SEEBASS H., *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung*

in Israel, Beihefte zur "ZAW" 98, Töpelmann, Berlín 1966; TRIGHT F. van, *La signification de la lutte de Jacob près du Yabbok, Gen 32,23-33*; Brill, Leiden 1958, 280-309; WALLIS G., *Die Geschichte der Jakob-Tradition*, en "Wissenschaftliche Zeitschrift Halle" 13 (1964) 427-440); WEIMAR P., *Aufbau und Struktur der priesterlichen Jakobsgeschichte*, en "ZAW" 86 (1974) 174-203; ZOBEL H.J., *ja'aqo(ö)b*, en *Thelogisches Wörterbuch zum AT* III, Kohlhammer, Stuttgart 1982, 752-777.

S. Virgulin

JEREMÍAS

SUMARIO: I. *Jeremías y la historia:* 1. La historia personal (las "Confesiones"); 2. La historia nacional. II. *Jeremías y su libro:* 1. Redacción; 2. Calidad literaria. III. *Jeremías y la "palabra":* 1. La teología de la historia; 2. La fe; 3. La esperanza: *a)* La nueva alianza, *b)* El vástago justo.

I. JEREMÍAS Y LA HISTORIA. Seis kilómetros al nordeste de Jerusalén se encuentra una modesta aldea sacerdotal, Anatot. Allí había estado recluido el sacerdote Abiatar, protector de Adonías, el rival de Salomón: "El rey dijo al sacerdote Abiatar: 'Vete a Anatot, a tus tierras, pues eres reo de muerte. No te doy hoy muerte porque has llevado el arca del Señor, Dios de mi padre, David, y porque tuviste parte en todas las tribulaciones de mi padre'" (1Re 2,26). Allí, alrededor del 650 a.C., le nació al sacerdote Jelcías (Jer 1,1) un hijo, esperado y acogido con alegría (20,15), Jeremías (la etimología es discutida: "Yhwh puso el fundamento", "Yhwh exalta", "Yhwh ha liberado el seno"). Allí, el 626 a.C. (año trece de Josías: 1,2), el joven tímido y apocado recibe su vocación, descrita en el capítulo 1 según el esquema "mosaico" de la llamada "con objeción" ("Ah, Señor Dios, mira que yo no sé hablar; soy joven": 1,7), con el signo divino (la rama de almendro y el juego fonético hebreo con el verbo "velar", *saqed/sôqed*) y la promesa de la protección divina (1,10ss). Allí, en Anatot, el profeta soñará con cerrar algún día sus ojos en una casa construida en los terrenos de su primo Janamel (32,7), adquiridos como signo de esperanza de la restauración de la vida en Judá ("Aún se comprarán casas, campos y viñas en este país": 32,15). En realidad, este hombre verá solamente el caminar irrefrenable de su nación hacia la destrucción, y su voz se apagará en la soledad. Jeremías, un poeta convertido en profeta, seguirá siendo la conciencia no escuchada y pisoteada de un pueblo. Y sus palabras, repetidas en son de burla, resultarán una trágica verdad: *magôr missabîb*, "terror por todas partes" (6,25; 20,3; 46,5; 49,29).

1. LA HISTORIA PERSONAL (LAS "CONFESIONES"). "El mundo característico de Jeremías es su alma, tomada en la mano y mirada a contraluz con una asombrosa sinceridad. Jeremías lo ve todo a través de sí mismo: su alma es el espejo mediante el cual el mundo se hace presente a él" (E. Vallauri). Sabemos que Jeremías nos ha dejado un diario íntimo de su drama interior, las llamadas "Confesiones", dispersas entre el capítulo 10 y el 20 de su volumen. Merecen una lectura especial 11,8-12,3 (Jeremías "enemigo del pueblo"); 17,14-18 (ironía de sus adversarios: "¿Dónde está la palabra del Señor? ¡Que se cumpla!": 17,5); 18,18-23 (la persecución); 20,7-9.14-18 (la crisis de vocación). También el fiel secretario Baruc registró en diversas ocasiones la larga cadena de sufrimientos de su maestro: el proceso y la sentencia de lapidación (c. 26), la huida bajo la amenaza del rey Joaquín

(c. 36), el insulto del profeta de corte Ananías y el espionaje a que se ve sometido después de una carta de Jeremías a los desterrados de Babilonia (cc. 27-29), la cárcel y el abandono en una cisterna llena de barro bajo el rey Sedecías (37,11-38,13).

En estas páginas el testimonio de una personalidad sensible se funde con la desesperación por una situación imposible. Su timidez, conocida ya por el relato de su vocación, tiene que superarla en medio de la continua contestación pública. Es además el drama de un "romántico", ligado a su patria, a su religión, a los afectos y al amor, que, sin embargo, es excomulgado (36,5), perseguido por sus mismos paisanos de Anatot (11,18ss), denunciado por sus parientes y amigos (12,6; 18,18.22; 20,10), que no puede construirse una familia y debe permanecer célibe (16,1-13: el celibato en Jeremías es signo "oficial" e impuesto por Dios, y anuncia la soledad y la muerte). Un hombre sentimental y abierto a los demás, que es condenado, sin embargo, a ser un solitario, un excéntrico (como lo eran los célibes en el antiguo Israel). Rodeado tan sólo por el odio (15,17; 16,12), maldecido (20,10), perseguido (26,11), golpeado y torturado (20,1-2), bajo la amenaza de atentados (18,18), vagabundo (36,26): tal es el Getsemaní de Jeremías. Un idealista que siente horror por la corrupción de su pueblo (9,1), que siente la misma indignación de Dios (5,14; 6,11; 15,17), que sólo con un inmenso dolor interior anuncia la ruina inminente (4,19-21; 8,18-23; 14,17-18) y que, en cambio, es considerado como colaboracionista con el enemigo y derrotista por interés privado (17,16). Su vida es un signo de contradicción, "hombre de querella y de discordia para todo el país" (15,10). "¿Por qué mi dolor no tiene fin y mis llagas incurables no quieren curarse?": el interrogante se apaga en este "¿por qué?", que es la síntesis de un debate interior desgarrador.

La fidelidad a la vocación es entonces una conquista cotidiana, que pasa por dudas y crisis y que a veces pesa como una maldición, sobre todo cuando se experimenta el silencio de Dios (15,15.18; 20,7). Es fundamental en este sentido 20,7-18, "confesión" amarga pronunciada después de la flagelación (20,1-6). Con una metáfora atrevida el profeta evoca la hora decisiva de su vocación. Aquel día el Señor lo "sedujo", lo atrajo con una fascinación irracional, como se seduce a un inexperto con falsas promesas (1,18-19), para que consienta estúpidamente en los planes de quien lo manipula. Rondando con la blasfemia, Jeremías acusa a Dios de vileza y de engaño. El ministerio profético sólo le ha acarreado "oprobio y burla" (20,8). La tentación de renunciar es muy fuerte: "No pensaré más en él, no hablaré más en su nombre" (v. 9). Pero la palabra de Dios es como un incendio que devora los huesos y que el hombre es incapaz de aplacar y de extinguir (Am 3,8; 1Cor 9,16). El grito se hace entonces desesperado. La maldición se dirige contra el día del nacimiento (cf Job 3) y se transforma en el deseo de no haber existido jamás: es la imagen fortísima de la transformación del seno materno, fuente de vida, en sepulcro de un aborto que no ve nunca la luz. "¡Quién convirtiera en fuente mi cabeza y mis ojos en manantial de lágrimas, para llorar día y noche a los muertos de la hija de mi pueblo!" (8,23).

2. LA HISTORIA NACIONAL. El trasfondo general dentro del cual se sitúa la experiencia personal de Jeremías aparece ininterrumpidamente en su misma profecía y es uno de los más trágicos de la historia hebrea. Nacido bajo el "impío" rey Manasés y hecho profeta con el "piadoso" Jo-

sías, rey reformador (2Re 22), pero político desafortunado (eliminado por el faraón Necao el año 609 a.C.), Jeremías desarrolla su actividad pública en cuatro grandes etapas.

Del *627 al 622*, año de la reforma religiosa de Josías, estimulada casi ciertamente por la corriente deuteronomista [/ Deuteronomio I], el profeta apoya la monarquía y su obra, aunque manteniendo ciertas reservas sobre la constancia del pueblo. Un largo paréntesis, del 622 al 609, año de la muerte infausta de Josías en Meguido (2Re 23,29-30), prepara la segunda fase bajo el rey Joaquín, que se desarrolla del *609 al 604*. En contra de la obcecación del régimen político y sacerdotal, que exalta el nacionalismo hebreo, Jeremías anuncia el hundimiento de Judá, atrayéndose así la fama de derrotista y de traidor a la patria (8,11-23; 9,20). La ruina se presenta puntualmente el año *605* con la ocupación inicial de Palestina por Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Otro período de silencio introduce el tercer momento de la predicación de Jeremías *(597-586)*. Es la hora crucial del reino de Judá. No domado todavía a pesar de una primera deportación de funcionarios, de técnicos y de militares (2Re 24,10-17), realizada en el 597, el reino de Judá, gobernado por Sedecías, un rey impuesto por las fuerzas de ocupación babilónicas, se ve sometido a luchas intestinas y manipulado por un poderoso partido pro-egipcio. Nabucodonosor pone sitio a Jerusalén y la saquea, destruyendo el templo y llevando a cabo una segunda deportación (año 586: 2Re 25). Jeremías, en este momento, ante la tragedia nacional, transforma su mensaje en oráculos de esperanza, anticipando la futura restauración de Israel en su tierra. Había visto en Babilonia el "martillo" implacable del juicio de Dios (véase el espléndido 51,20-23); ahora espera el perdón y la liberación de Dios. Habiéndose quedado en la madre patria por decisión de los invasores, satisfechos de su anterior actitud filobabilónica, el profeta comienza la fase última y más oscura de su actividad. Un atentado elimina a Godolías, el gobernador impuesto por Babilonia a los territorios ocupados. Los conjurados tienen que huir de las violentas represalias de Babilonia, y en este antiéxodo se ve envuelto Jeremías, que se había mostrado hostil a esta decisión. Emprenden el camino de Egipto y, obligado a encaminarse hacia un destino que el silencio de Dios le muestra como absurdo (c. 44), el profeta desaparece de la historia.

Este panorama político tan atormentado ha dejado huellas consistentes en toda la predicación de Jeremías, que, por otra parte, estuvo en primer plano en las vicisitudes de su nación. Como Elías y Eliseo en relación con la dinastía septentrional de Omrí (1Re 19,15-18; 2Re 9-10), como Isaías (1,4-9; 7; 22,1-4; 30,1-18; 31,1-3), como Oseas en relación con Israel (5,13; 7,11; 8,9; 12,2), también Jeremías es hombre de su tiempo, a cuyos acontecimientos atribuye el sentido que Dios le revela. Su responsabilidad de profeta carismático lo pone a menudo en antinomia respecto al poder oficial, político y sacerdotal. En los orígenes de su intervención pública profética está también la legitimación teocrática de la nación hebrea, pueblo de elección divina y de alianza sagrada con Dios. En esta concepción es decisiva la función del profeta, a quien los soberanos intentan captar en provecho de sus opciones políticas (1Re 22,10ss); por algo Jeremías será siempre un constante defensor de los valores genuinos, humanos y religiosos, frente a los "profetas de corte", siempre dispuestos a secundar las opciones del poder real (c. 28). En esta línea, la acción polí-

tica del monarca no es ya aceptada por el profetismo como si fuera en sí misma sagrada, sino que exige una verificación y una autocrítica, como cualquier otra acción humana, sobre la base de la palabra de Dios y de la conciencia del individuo.

II. JEREMÍAS Y SU LIBRO. El volumen de Jer es el único libro del AT que ofrece datos, aunque parciales, sobre su primera y su segunda edición. En efecto, en el capítulo 36 se dice que en el 605-604 "Baruc escribió, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor había dirigido al profeta" (v. 4). Este rollo fue leído al rey Joaquín, que lo fue rasgando y tirando al fuego, burlándose de su contenido (36,21-23). Pero el profeta no se desanimó, y Baruc, una vez más, "escribió al dictado de Jeremías todas las palabras del libro que había quemado Joaquín, rey de Judá. Fueron añadidas además otras muchas del mismo género" (36,32). Naturalmente, esta primera colección de materiales se completó con los demás oráculos pronunciados bajo el reino posterior de Sedecías y con la narración de los sucesos posteriores a la caída de Jerusalén.

1. REDACCIÓN. El plan actual del libro según el texto hebreo (la versión griega de los LXX discrepa notablemente del mismo y le falta casi la octava parte del texto hebreo) puede delinearse de este modo:

1,10-25,14: oráculos para Jerusalén y Judá;

25,15-38 y 46-51: oráculos para las naciones;

26-35: oráculos positivos para Israel y Judá;

36-45: narraciones de Baruc.

En este conjunto redaccional convergen varias manos, varias voces, varios géneros. La poesía y la prosa se entrecruzan libremente; tras la primera persona viene el relato en tercera persona; el *rîb* (o requisitoria profética) contra las violaciones de la alianza por parte de Judá (2,9.29; 12,1ss) va acompañado de la liturgia penitencial (14,1-15,16); junto a los dichos sapienciales (17,5-11) figuran los discursos parenéticos (4,14), etc. En una obra que se ha hecho famosa, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914), S. Mowinckel introdujo una división tripartita de las fuentes del libro:

a) oráculos poéticos jeremianos,

b) prosa biográfica en tercera persona (en los cc. 25-46),

c) discursos en prosa ampulosa, retórico-oratoria.

Esta distinción, aunque demasiado rígida, refleja, sin embargo, la situación real del texto jeremiano.

En primer lugar está la presencia del mismo *Jeremías*, que se complace *en expresarse en poesía con oráculos* breves y vigorosos, pero también con poemas (y a veces narraciones) más extensos, a menudo en primera persona ("Confesiones"). Hoy nadie compartiría la opinión de B. Duhm, que, en el siglo pasado, sólo reservaba como auténticos a Jeremías 270 versículos de todo el libro (y 200 a Baruc), considerando todo lo demás espúreo. Viene luego la obra del fiel secretario *Baruc* (36,26.32), que acompañará al profeta hasta Egipto. A él le debemos algunos relatos biográficos sobre el maestro, normalmente encuadrados histórica y cronológicamente: capítulo 26 (el templo); 19,1-20,6 (la flagelación); 36 (el rollo); 45 (oráculo para Baruc); 28 (Ananías); 29 (carta de Jeremías); 51,59-63 (Serayas y el oráculo arrojado al Éufrates); 34,1-7 (asedio de Jerusalén); 37-44 (asedio y caída de Jerusalén). Finalmente hay unos diez discursos jeremianos que por su estilo deben atribuirse a la *escuela deuteronomística*, que había encontrado en el profeta un protector cualificado (cf Dt 10,16; 30,6, y Jer 4,4). El tono

puede reconocerse enseguida por su monotonía retórica. También el esquema es bastante constante: advertencia como exordio ("Escuchad la palabra del Señor"), el pecado ("No habéis escuchado"), el castigo ("Jerusalén será destruida"). Se trata quizá de desarrollos de algún dicho o texto de Jer por parte de los predicadores (7,1-8,3; 11,1-14; 17,19-18,12; 21,1-10; 25,3-14; 34,8-22; 35).

2. CALIDAD LITERARIA. Con Jeremías —escribía G. von Rad— "encontramos por primera vez lo que hoy llamaríamos poesía lírica". El testimonio autobiográfico hace muchas veces candentes las páginas; el estilo personal de Jeremías se reconoce enseguida; la pasión religiosa es genuina y se traduce en oráculos intensos, recorridos por imágenes vivas y originales. La sensibilidad típica de su temperamento se enriquece con insospechadas atenciones, registradas luego en el escrito. La naturaleza, por ejemplo, es descubierta de nuevo como fuente de paz y como signo de un mensaje secreto. Jeremías contempla el mar (6,23), el "viento ardiente del desierto" (4,11), las aves del cielo (5,27; 8,7), los prados y los pastores (6,3), la "asna salvaje que en el ardor de su deseo sorbe el viento" (2,24), la cierva sedienta (14,5), el león (2,15.30; 4,7), el lobo y el leopardo (5,6), los sementales rollizos y vigorosos (5,7). Su mirada sabe sacar del aljibe agrietado, en comparación con la fuente de agua viva, una de las definiciones simbólicas más impresionantes de Dios (2,13); se posa sobre los pozos del desierto (6,6), sobre el trabajo del fundidor (6,29), del alfarero (17,1ss), del médico (6,14). Le impresiona la sequía: "El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (14,4-6).

Le conmueven las cosas sencillas: "los cantos del esposo y de la esposa" (7,34), las diversiones festivas (30,19), el sonido del tamboril y la danza (31,4), el ruido acompasado del molino y la luz de la lámpara. El simbolismo nupcial es recogido por este profeta célibe con especial ternura para describir las relaciones de Dios con Israel: "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (2,2). Ni siquiera falta el drama clásico de la prostitución de Israel (2,20; 3,2; 4,20; etc.). Efectivamente, la obra de Jeremías es una mezcla de tonos y de colores literarios. Tras la elegía viene la dulzura serena, la tragedia va seguida de la esperanza. "Las descripciones de los desastres causados por la invasión y por las batallas con los movimientos de las tropas, el avance de los carros de guerra, el grito de los vencedores y de los vencidos, la huida de los derrotados, los inútiles intentos de buscar refugio en lugares recónditos, todo esto se expresa con una vivacidad que no resulta fácil olvidar" (G. Boggio).

III. JEREMÍAS Y LA "PALABRA". Si en el siervo de Yhwh (Is 53) el dolor personal parece transformarse en redención para la comunidad, el sufrimiento personal de Jeremías da una tonalidad nueva a su mensaje al pueblo de Dios. Su religión se interioriza a través de las pruebas. La oración se hace auténtica, la relación con Dios es espontánea y total, libre de todo carácter artificioso. Nace una religión más madura, genuinamente profética, privada de formalismos. F. Nötscher afirmaba que Jer presenta una religión que es comunión de corazones entre Dios y el hombre. Dios

la da y el hombre la acoge a través del esfuerzo de la búsqueda dolorosa.

Pero la áspera experiencia vivida por Jeremías le ha permitido también proponer una visión distinta del hombre, captada sobre todo en su conciencia individual. Jeremías no se pierde entre las opiniones ya hechas de una masa ahogada por sus mitos nacionalistas y embriagada en ilusiones incluso sagradas. Él descubre el verdadero sentido de la historia, intuye el destino que se cierne sobre Judá y el desenlace final de las peripecias que le ha tocado vivir. Un desenlace que es ante todo de juicio, tal como lo atestigua su predicación rigurosa sobre un Dios severo y exigente, antítesis de aquel Dios "Emanuel" tantas veces pisoteado por el pueblo: "¿Acaso soy Dios sólo de cerca —dice el Señor— y de lejos no soy Dios?" (23,23). Pero también un desenlace de esperanza, que florece precisamente cuando se han derrumbado todas las certezas humanas, cuando se han hundido todos los apoyos, cuando han fallado todas las ilusiones. Así pues, Jeremías es un gran maestro en la ciencia de conocer a Dios y al hombre.

1. LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. La mayor parte de los oráculos jeremianos, precisamente dentro del espíritu de la profecía, son una lectura sistemática de la historia. En ella actúa la salvación que Dios ofrece, pero también se yergue en ella violento el rechazo de los hombres, "la obstinación de su propio corazón perverso" (3,17). Esta expresión *(šerirût leb)*, si exceptuamos Dt 29,18 y Sal 81,13, es una expresión típicamente jeremiana (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17) e introduce la definición de un verdadero y propio "péché-état", un estado de pecado, como han escrito A. Fournel y P. Remy (*Le sens du péché dans Jérémie*, en "BVC" 5 [1954] 45).

Como paradigma interpretativo de la historia, tal como nos la presenta Jer, nos parece ejemplar el bloque poético que va del 2,1 al 4,4, que es una auténtica premisa a la colección de los oráculos de juicio sobre Judá (y a veces también implícitamente sobre Israel). La felicidad pasada, la ruina causada por la apostasía, la recuperación gracias a la conversión: es un esquema que guarda relaciones con el planteamiento de la historiografía deuteronomista (Jue 2,11s). Después de evocar el glorioso pasado por medio de la simbología nupcial y del recuerdo cúltico de las "primicias" consagradas a Dios (vv. 1-3), el capítulo 2 abre un gran *rîb*, un proceso que el Señor quiere entablar contra su pueblo después de la apostasía (vv. 4ss). La requisitoria alega todas las acciones salvíficas llevadas a cabo por Dios y confesadas en el "credo" histórico de Israel; a ellas ha respondido el pecado sistemático de Israel, manifestado en la idolatría (v. 5) y en los cultos de la fertilidad (v. 7). También han pecado todos los responsables de la nación: los sacerdotes, los reyes, los magistrados, los profetas (v. 8). El debate judicial aduce un argumento *a fortiori* (v. 13). Los pueblos extranjeros, como los Kittim (fenicios o Chipre) y los nómadas árabes de Quedar, no han apostatado nunca de sus divinidades, a pesar de que no son más que sombras de dioses. Con mucha más razón Israel debería haber sido fiel, puesto que posee un Dios persona, activo como una fuente de agua viva. Sin embargo, ha ido en busca de aljibes de agua estancada e impura, que muy pronto quedarán reducidos a pozos fangosos. El desenlace, entonces, es inevitable, y queda expresado por medio de dos interrogantes y de dos respuestas en los versículos 14-19. Israel es un esclavo humillado y presa de las potencias leoninas de Asiria y de Egipto. La raíz de esta

desventura es únicamente haber "abandonado", el verbo de la traición religiosa (v. 19).

El discurso se desarrolla en las siete estrofas de los capítulos 3-14,4, estrofas interrumpidas por fragmentos de oráculos diversos (3,6-13.14-18). Jeremías tiene ante la vista el recuerdo de la destrucción del reino septentrional de Israel bajo los asirios en el año 721 a.C. En la tragedia de la nación hermana ve ahora prefigurado el destino de Judá, y la invitación a la conversión que dirige a los supervivientes de Israel es una anticipación del mensaje que ahora necesita Judá, que ha llegado también ahora al final de sus días. El pecado queda violentamente caracterizado como culto a la fertilidad en las dos primeras estrofas del capítulo 3 (vv. 1 y 2-3a). Como un nómada en el desierto, Israel corría a través de caminos y de colinas en busca de amantes-ídolos, con la ilusión de obtener la fertilidad gracias a Baal, siendo así que "es el Señor, nuestro Dios, el que nos manda la lluvia, la lluvia temprana y la lluvia tardía, a su tiempo" (5,24). La obstinación en el pecado —continúa la tercera estrofa (vv. 3b-5)— llega hasta el punto de reducir al mismo Yhwh al modelo de Baal. Las invocaciones: "¡Padre mío, tú eres el amigo de mi juventud!" (3,4), se le dirigen a él no en su sentido genuino, sino en el significado vergonzoso del culto idolátrico. Pero el Señor no es ni amigo ni padre de quien obra el mal. La cuarta estrofa (3,19-20), en un tono de lamentación, pone en escena la desilusión del Señor. La imagen nupcial y la paternal llegan ahora a fundirse entre sí. El "llanto" divino es el de una persona enamorada que, aun frente a la traición, no sabe dejar de amar y es incapaz de odiar. Pero ¿acaso Israel rebelde le quita todas las esperanzas a Dios? La respuesta es negativa, y se la formula en la quinta estrofa (3,21-22), donde se pone en acción la conversión. Israel llora como un hijo pródigo su miseria. A la invitación de Dios ("Volved, hijos rebeldes"), la esposa adúltera —es decir, el Israel pecador— celebra su acto penitencial, que se concreta en el gesto del retorno ("Aquí estamos, a ti venimos") y en el de la reconstrucción de la alianza ("Tú eres el Señor, nuestro Dios": fórmula de la alianza). El examen de conciencia, formulado en la sexta estrofa (3,23-25), recae naturalmente sobre el pecado de idolatría. Los lugares del culto baálico (collados y montes), sus coreografías orgiásticas (el clamor y los alaridos), la prostitución sagrada, el culto a Moloc (v. 24), son "mentira", "infamia", "destrucción", "vergüenza", "confusión", "pecado". "Realmente sólo el Señor, nuestro Dios, es la salvación de Israel" (v. 23). En la última estrofa (4,1-2), se recompone la intimidad nupcial entre Dios y su pueblo, intimidad que se alimenta de la fidelidad al decálogo, resumido en 4,2, en el juramento que se hace en el nombre del Señor, "con verdad, rectitud y justicia". Dios volverá a ser la raíz de la historia de Israel y brillará de nuevo en el horizonte la bendición de Abrahán.

2. LA FE. Jeremías presenta una / fe muy personal, y hasta inquieta y atormentada; de genuina vitalidad, libertad y verdad. Es la fe del diálogo directo con Dios, expresado sobre todo en sus "Confesiones". Pero hay además un núcleo central en la fe de Jeremías, que se remonta a la más pura tradición profética y que es la afirmación rigurosa de la vinculación entre fe y vida, entre culto y existencia (cf Am 5; Os 6,6; Is 1; Miq 6,6-8). El apoyo ofrecido inicialmente al movimiento deuteronomista y a la reforma religiosa de Josías iban precisamente en esta dirección; se trataba de la llamada a la "circuncisión

del corazón" (4,4; 9,25; Dt 10,16), en contra de un ritualismo puramente exterior y vacío; se trataba de la recuperación de la pureza del culto en el templo de Jerusalén (11,15; 14,12); se trataba, pues, de una visión de Dios altamente trascendente y de la propuesta de una relación de amor con él. Pero en el momento de la crisis, la confianza mágica en las instituciones sacrales, en vez de la fidelidad interior y existencial, obliga al profeta a remachar su concepto de fe. Como texto ejemplar, tomamos el capítulo 7, que es de reelaboración "deuteronomista".

En el capítulo 7 Jeremías habla a la puerta del templo y su discurso presenta una estructura de tipo forense. La requisitoria (vv. 3-7) tiene como objeto la confianza mágica en el templo, como si éste pudiera asegurar automáticamente la salvación a Jerusalén, prescindiendo de la fe y de la vida de sus habitantes. Ahora bien, la presencia de Dios en el templo está condicionada por la respuesta humana a partir de la justicia y de la fidelidad: justicia en los tribunales (v. 5); defensa del extranjero, del huérfano y de la viuda; eliminación de los homicidios y de la idolatría (v. 6; 22,3). La acusación (vv. 8-11) va sellada por una viva interrogación dirigida precisamente contra el uso exterior y ofensivo del templo: "¿Es que a vuestros ojos es una cueva de ladrones este templo que lleva mi nombre?" (v. 11). Los fieles que acuden a orar al templo de Sión tienen realmente sobre sus espaldas un pasado de violaciones sistemáticas del decálogo, sobre todo en sus dimensiones sociales. El texto del decálogo se evoca por medio de tres mandamientos: no robar, no matar, no cometer adulterio. Y en este punto el culto es una farsa; lo mismo que una cueva representa la salvación para los bandidos, así el templo se ha convertido en guarida de refugio para los pecadores (cf Mc 11,17). Su fuerza salvífica es realmente nula cuando está separada de la adhesión a Dios en la fe y en la justicia.

Entonces aparece la sentencia (vv. 12-15). Recordando a Silo, el antiguo santuario septentrional del arca, que ha quedado reducido ahora a un montón de ruinas (Sal 78,60), el profeta recuerda que la presencia de Dios es personal, y que por tanto puede cesar por su libre decisión. Detrás del espléndido complejo del templo salomónico y detrás de la fastuosidad de sus ritos, se perfila ya el espectro de la destrucción y de la profanación, incluso exterior, que sella la otra profanación interior llevada ya a cabo por los hebreos infieles. Detrás de la tierra prometida aparece ahora la próxima devastación y el castigo del destierro (véase también la reedición de la arenga del c. 7 en el c. 26). Así pues, Jeremías se ha situado en la línea del verdadero profetismo, para recordar que sólo la fe que ha calado en la existencia puede ser raíz de salvación y alma de todo culto verdadero.

3. LA ESPERANZA. Con la terrible destrucción del 586 a.C. y con el hundimiento de todas las instituciones, Jeremías comienza una nueva fase de su predicación. Una vez más se revela como el hombre de la contestación auténtica: a la desesperación, que es ahora la palabra más lógica, él opone en el nombre del Señor la proclamación de la esperanza en páginas de un elevado esplendor. Nos gustaría referirnos en especial a los capítulos 30-31, que constituyen un librito autónomo semejante al libro de la consolación del Segundo Isaías. El tema fundamental es la esperanza; sus destinatarios originariamente debieron ser los israelitas del reino destruido del norte; más tarde, como lo muestra la introducción (30,1-3), el fascículo fue dedicado también a Judá,

destruido y desterrado. El final de estos once oráculos, en los que se entremezclan algunos fragmentos secundarios en prosa (30,5-7; 30,10-11; 30,12-17; 30,18-22; 31,26; 31,7-9; 31,10-14; 31,15-20; 31,21-22; 31,31-34; 31,35-37) se declara en 30,3: "Porque vienen días —dice el Señor— en que haré volver a los desterrados de mi pueblo, Israel y Judá —dice el Señor—; los haré volver a la tierra que di a sus padres y la poseerán".

a) *La nueva / alianza.* "Esto dice el Señor: tu herida es incurable, insanable tu llaga; todos tus amantes te han olvidado; yo te devolveré la salud": la sustancia del tercero (30,12-17) de los once poemas de los capítulos 30-31 prepara el gran anuncio que se proclama en los demás. El camino del destierro, recorrido con los ojos nublados de lágrimas, volverá a recorrerse ahora con un inmenso gozo. Se reanudará la vida en el templo, las danzas y la música marcarán la reconstrucción de la ciudad y la reanudación de la vida agrícola: "Con amor eterno te he amado; por eso te trato con lealtad" (31,3). Dios, que es el artífice de esta transformación social, histórica y cósmica, aparece como padre (31,9), como pastor; incluso como madre, como esposo (31,20.22). Es él el que realiza el acto extremo, que se describe en la célebre décima lírica en prosa rimada (31,31-34).

Jeremías propone audazmente la superación del antiguo pacto del Sinaí mediante una "nueva alianza" con el Señor: "Ésta es la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días: pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (v. 33). Raíz de todos los movimientos espirituales (incluso en la misma comunidad de Qumrán, que se consideraba la "comunidad de la nueva alianza"), este oráculo, que será recogido también por Ezequiel (11,14-21; 36,25-27), es indudablemente una de las cumbres del AT. Lo recuperará el mismo Cristo en su última cena ("Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre": Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25), lo citará íntegramente la solemne homilía de la carta a los Hebreos (Heb 8,8-12) y el mismo Pablo se complacerá en recordárselo a los cristianos de Corinto (2Cor 3,3-6). El acento recae sobre el adjetivo "nuevo"; en efecto, la alianza Dios-hombre de cuño político-bélico del Sinaí es sustituida por una relación basada radicalmente en el corazón, es decir, en la conciencia y en la interioridad del hombre. Las tablas de piedra quedan reemplazadas por las tablas de carne del corazón humano transformado. La imposición casi externa (v. 34) da paso al "conocimiento" interior (Jer 5,5; 4,22; 8,7; 24,6-7), que es adhesión de la inteligencia, de la voluntad, del afecto y de la acción. A la ley le sucede la gracia, al pecado el perdón, al temor la comunión íntima, que crea una adaptación profunda entre persona cognoscente y persona conocida. Es la transformación total del ser humano realizada por Dios mismo; el hombre, "elevado" de este modo, obedecerá con gozo a la ley y será siempre fiel a la alianza. Y la salvación de Israel será estable y perpetua (31,35-37).

b) *El vástago justo.* También es posible percibir en Jeremías un hilo de esperanza mesiánica, basándose precisamente en la prueba decepcionante ofrecida por la dinastía davídica en los últimos años de su vida. Como texto ejemplar podemos tomar un oráculo inserto en un conjunto de textos dedicados a la casa real de Judá (21,11-23,8). El texto, presente en 23,5-6 y reeditado en 33,14-15, utiliza una imagen que aparece igualmente, aunque con un léxico distinto, en Is 11,1, y que luego fue

recogida por Zac 3,8 y 6,12. Para Isaías, del tronco cortado y seco de la dinastía davídica infiel brotaba un vástago, un comienzo inesperado y gratuito de vida. Este vástago, gracia inmerecida, iba adquiriendo progresivamente connotaciones mesiánicas. Jeremías resume este simbolismo atribuyéndole nuevos significados: "Vienen días en que yo suscitaré a David un vástago legítimo, que reinará como verdadero rey, con sabiduría, y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra. En sus días se salvará Judá e Israel vivirá en seguridad. Y éste será el nombre con que le llamarán: 'El Señor nuestra justicia'" (23,5-6). Quizá, como en el caso de Ezequías para Is 11, el punto de partida sea concreto: hay una elevada alusión al último rey davídico, Sedecías, cuyo nombre, impuesto al monarca por los conquistadores babilonios (2Re 24,17), significa precisamente "Señor-mi-justicia". Pero Jeremías sabe que este rey no es más que una figura pálida y desdibujada de aquel que podrá definirse plenamente como "Señor-nuestra-justicia". Él será realmente un "vástago justo", que reivindicará el derecho y la justicia como programa de gobierno, convirtiéndose así en "verdadero rey", y no en un simple juguete de intrigas y de manipulaciones terrenas, como Sedecías. Precisamente por esta tensión hacia el futuro, en la repetición de 33,15-16 Jer no aplica ya el oráculo a un soberano específico, sino a toda la dinastía davídica (33,17), cuya sucesión, en la perspectiva cristiana, tiene que llegar hasta "Jesucristo, hijo de David" (Mt 1,1).

El resultado de la profecía de Jer parece haber sido un fracaso clamoroso; su misma muerte en tierra extranjera y en el silencio de Dios parece casi una catástrofe para un profeta. Sin embargo, su palabra tendrá una fecundidad insospechada. No sólo porque a Jeremías se le atribuirán otras obras, posteriores a él, como las / Lamentaciones y la "Carta de Jeremías" en / Baruc, y no sólo porque las leyendas y la piedad popular del judaísmo volverán a proponerlo como figura ejemplar (2Mac 2,1-8), sino sobre todo porque su persona y su mensaje se convertirán en el anuncio del mesías [/ Mesianismo] en la tradición judía y cristiana. Algunos piensan que hay rasgos jeremianos en la figura doliente del siervo de Yhwh, cuya vocación en Is 49,1-6 parece copiar la de Jeremías. Para los cristianos Jesús, en Nazaret (Lc 4,29) es criticado y rechazado por sus paisanos como Jeremías (11,18); la delicadeza del profeta (1,6) lo acerca al Jesús de Lucas y a la enseñanza de Mt 5,39. Como Jesús (Mt 23), ataca al poder religioso (26,8) y al templo (7,11 y Mt 21,13); célibe como Cristo, ama a los sencillos y a los puros de espíritu (Jer 35). Flagelado (20,2), es conducido como cordero (11,19) a su pasión, y la tradición popular ha identificado el lugar de su prisión en la cisterna enfangada (37,16) con la cárcel de Caifás (Jn 18,24). Su lamentación sobre Jerusalén (32,28) se aproxima al llanto de Jesús sobre la ciudad amada (Mt 23,37) y la nueva alianza que anunció (31,32) fue estipulada —como hemos visto— por Cristo con su sangre (Mt 26,28).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 399-653; BEHLER G.M., *Les confessions de Jérémie*, Desclée, Tournai 1959; BOGGIO G., *Geremia*, Queriniana, Brescia s.f.; BRIEND J., *El libro de Jeremías*, Verbo Divino, Estella 1983; BRIGHT J., *Jeremiah*, Doubleday & Co., Nueva York 1965; ID, *An Exercise in Hermeneutic: Jeremiah 31,31-34*, en "Interpretation" 20 (1966) 188-210; CAZELLES H., *Jérémie et le Deutéronome*, en "RSR" 38 (1951) 5-36; ID, *Il Messia della Bibbia*, Borla, Roma 1981, 95-107; CRUELLS A., *El "dbr" en Jeremías (Jer 1-45)*, Barcelona 1986; DAVIDSON R., *Jeremiah*, Westminster, Filadelfia 1983; DEVESCOVI U., *Annotazioni sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza*, en "RBit" 8 (1960) 108-128; FÜGLISTER N., *Un hombre toma-*

do por Dios a su total servicio: Jeremías, en *Palabra y mensaje del A T*, J. SCHREINER, Herder, Barcelona 1972, 247-268; GELIN A., *Le livre de Jérémie*, en "DBS" 4 (1949) 857-889; ID, *Jérémie*, Cerf, París 1951; HARRISON R.K., *Jeremiah and Lamentation*, International Varsity Press, Downers Grove 1973; HÉLÉWA G., *Un'esperienza del dolore: il profeta Geremia*, en "Rivista di Vita spirituale" 22 (1968) 163-196; HOLLADAY W.L., *Style, Irony and Authenticity in Jeremiah*, en "JBL" 81 (1962) 44-54; HYATT J.P., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1956; JENSEN J.L., *Jeremiah, Prophet of Judgement*, Moody, Chicago 1966; KRAUS H.J., *Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1964; KUTSCH E., *Gesetz und Gnade des alttestamentlichen Bundesbegriffs*, en "ZAW" 79 (1967) 18-35; LAMPARTER H., *Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia*, Calwer Verlag, Stuttgart 1964; LESLIE E.A., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1954; LOMBARDI L., *Geremia*, Ed. Paoline, Roma 1983[2]; MELLO A., *Geremia*, Gribaudi, Turín 1981; NÖTSCHER F., *Das Buch Jeremias*, P. Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1934; PENNA A., *Geremia*, Marietti, Turín 1952; ID, *Il messianesimo nel libro di Geremia*, en *Il Messianesimo*", Paideia, Brescia 1966, 135-178; ID, *Le parti narrative in Isaia e Geremia*, en "RBit" 13 (1965) 321-346; RUDOLPH W., *Jeremia*, J.C.B., Mohr, Tubinga 1968[3]; SAYDON P.P., *Il libro di Geremia. Struttura e composizione*, en "RBit" 5 (1957) 141-162; SOGGIN J.A., *Geremia, la persona e il ministero*, en "Protestantesimo" 19 (1964) 78-84; STEINMANN J., *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*, Cerf, París 1952; VITTONATTO G., *Il Libro di Geremia*, LICE, Turín 1955; VOLZ P., *Der Prophet Jeremia*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig-Erlangen 1922; WEISER A., *Das Buch des Propheten Jeremia*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1955; WELCH A.C., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1954; WESTERMANN C., *Comentario al profeta Jeremías*, Fax, Madrid 1972.

G. Ravasi

JERUSALÉN / SIÓN

I. LA CIUDAD EN LA BIBLIA. 1. LOS NOMBRES. a) *Jerusalén.* Este nombre se encuentra en los textos egipcios desde el segundo milenio a.C. en una forma que responde al semítico Urusalim. Como los antiguos semitas acostumbraban designar a las ciudades por el nombre del personaje, y sobre todo de la divinidad a la que se atribuía su fundación, el significado primitivo de Jerusalén es "fundación de Salén", nombre divino conocido ya a comienzos del segundo milenio. Salén es el nombre de la ciudad en tiempos de Abrahán, cuando reinaba allí Melquisedec (Gén 14,18); otro rey de Salén lleva un nombre semejante: Adonisedec (Jos 10,1). El nombre hebreo de la ciudad más usado en la Biblia es Yerušalaim, con la forma aramaizada de Yerušalem. En los textos griegos tenemos la forma Ierusalem o Ierosolyma. El nombre Jebús (Jue 19,10) no fue nunca un nombre propio y verdadero de la ciudad, sino que se deriva del nombre de los jebuseos, el clan cananeo que habitaba en ella.

b) *Sión.* Menos usado en la Biblia es el nombre Sión, de etimología incierta, preferido por los profetas y por los poetas como indicación de toda la ciudad o de parte de ella. Isaías lo carga de significado religioso, en cuanto que la ciudad es el mon-

te santo sobre el que mora Dios en el templo: es la "Sión del santo de Israel" (60,14). Según la mentalidad hebrea, que indica diversos tipos de derivación y de pertenencia mediante el término hijo, sus habitantes son llamados los hijos o las hijas de Sión (3,16). En singular, "hija de Sión" y "virgen hija de Sión" son una personificación poética de Jerusalén. Unido al nombre Judá, Sión indica el centro político del reino hebreo del sur.

2. LA TOPOGRAFÍA. La ciudad está situada en la meseta central de Palestina, a una altura de unos 770 m sobre el Mediterráneo y de 1.165 m sobre el mar Muerto. Se extiende por dos colinas, separadas por un valle, hoy en gran parte allanado, llamado Tiropeón en la época romana. La colina occidental es más alta y espaciosa, aislada al oeste y al sur por el valle de la Gehenna; la colina oriental, unos 30 m más baja, está aislada al este por el valle del Cedrón, que la separa del monte de los Olivos.

3. LA HISTORIA DE LA CIUDAD. a) *Los orígenes.* La primitiva Jerusalén se levantaba sobre el espolón sur de la colina oriental, llamado convencionalmente por los arqueólogos Ofel, junto a la fuente Guijón, y quedaba rodeada a ambas partes por los profundos valles del Cedrón y del Tiropeón. En este lugar las excavaciones arqueológicas han descubierto huellas de presencia humana desde el 3000 a.C. En el 1800 a.C. varias terrazas sólidas que servían de apoyo a las construcciones y algunos restos de un muro indican la existencia de una ciudad cananea que alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XIV a.C. Por el 1000 a.C. / David arrebató a los jebuseos la fortaleza, que se consideraba inexpugnable, y le dio el nombre de Ciudad de David (2Sam 5,6-8), con la intención de convertirla en la capital de su reino. La ciudad se prestaba muy bien a esta función, ya que se encontraba en el centro geográfico entre los territorios de las tribus de Israel del norte y las del sur. David construyó su palacio en la acrópolis; luego trasladó allá el arca de la alianza, guardada en una tienda levantada expresamente para ello (2Sam 6,7). Más tarde, el rey levantó un altar al Señor en la era de un campesino jebuseo para conjurar el azote de una peste (2Sam 24,25).

b) *La capital religiosa.* De esta forma Jerusalén se convertía también en la capital religiosa del país. Al rey le habría gustado levantar un templo estable; pero el que realizó ese proyecto fue su hijo Salomón (1Re 6), que con esta finalidad ensanchó la ciudad hacia el norte, protegiéndola con un muro. El área del templo ocupaba la cima del Moria, que comprendía la era del jebuseo (2Crón 3,1), identificada por la tradición con el lugar adonde se había dirigido Abrahán a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22,1). Sión fue siempre el nombre de la colina del templo. El año 701 a.C. Jerusalén estuvo a punto de caer en manos del rey asirio Senaquerib (2Re 18,13-19); el rey Ezequías de Judá construyó un nuevo recinto de murallas, en las que encerró parte de la colina occidental, y ordenó excavar en la roca un acueducto para atender a las necesidades de la ciudad durante un posible asedio.

c) *En la tormenta de los siglos.* El año 587 a.C. Jerusalén fue asaltada y devastada por los ejércitos de Nabucodonosor, rey de Babilonia; las murallas fueron derribadas y la población deportada (2Re 25,1-21). Al volver a la patria gracias a un edicto promulgado el 538 a.C. por el monarca persa Ciro, conquistador de Babilonia, los judíos fueron autori-

zados a levantar de nuevo las murallas tan sólo en tiempos de Nehemías (445-443 a.C.), que empleó en ello apenas cincuenta y dos días (Neh 6,15) a pesar de las dificultades y estorbos de las poblaciones vecinas (Neh 2,10). Por aquellos años los habitantes habían disminuido mucho en número, y el recinto amurallado resultó mucho más limitado que el erigido por Salomón [/ Esdras/Nehemías).

Después del período de gobierno persa, la ciudad fue ocupada por Alejandro Magno el año 332 a.C., y a su muerte quedó primero bajo el dominio de los reyes Tolomeos de Egipto y luego de los reyes seléucidas de Siria. El 167 a.C. el rey Antíoco Epífanes, que quería obligar a los judíos a aceptar la civilización helenista, profanó el templo y desmanteló las murallas.

Con la sublevación de los / Macabeos, Jerusalén fue reconquistada el 164 a.C. por Judas (1Mac 3,1-4,41), que volvió a consagrar el templo (1Mac 4,44-59). Su hermano Jonatán "fijó entonces su residencia en Jerusalén y comenzó a reconstruir y renovar la ciudad. Mandó a los obreros reconstruir las murallas y rodear el monte Sión con piedras de sillería para fortificarla" (1Mac 10,10-11). Simón, hermano de Jonatán, llevó a cabo la empresa (1Mac 13,10; 14,37) el año 143 a.C. Bajo los reyes asmoneos de la dinastía de los Macabeos, Juan Hircano (134-104 a.C.) y Alejandro Janneo (103-76 a.C.), la ciudad se extendió al oeste y al norte, donde sus murallas conservaron definitivamente su amplitud, mientras que se ensancharon todavía hacia el norte y el sur.

El año 63 a.C. el general romano Pompeyo, llamado a dirimir la controversia dinástica de los príncipes asmoneos Hircano y Aristóbulo, conquistó a Jerusalén, poniendo como rey de Palestina a Herodes el Grande (37-4 a.C.). Su padre, Antípatro, parece ser que hizo construir un muro, fuera del cual se encontraba el lugar del Gólgota donde fue crucificado Jesús. Herodes, por el contrario, se dedicó a enriquecer la ciudad con suntuosos edificios, y sobre todo con la grandiosa reconstrucción del templo sobre una inmensa plataforma. Los trabajos comenzaron el año 20 a.C. y terminaron después de su muerte, en el 64 d.C.

En tiempos de Herodes Agripa (37-44 d.C.) la ciudad alcanzó su máxima extensión hacia el norte y el noroeste, y el rey levantó una nueva muralla septentrional, completada en el 63.

El año 66 estalló la rebelión de los judíos contra los romanos. El 70 los ejércitos de Tito conquistaron la ciudad, desmantelaron sus murallas e incendiaron el templo. El año 135 se desencadenó una nueva guerra desafortunada: el emperador Adriano destruyó sistemáticamente la ciudad santa y, para acabar con todas las veleidades de los irreductibles judíos, la reconstruyó según el modelo de las ciudades coloniales romanas, con un trazado que en sus líneas generales es el de la actual Jerusalén. Para borrar además el nombre mismo de la ciudad, la llamó Aelia Capitolina. Las murallas se restauraron entre el siglo II y el III d.C.

En tiempos de Herodes se atribuía a David la fundación de la ciudad alta en la colina occidental, identificada así con el nombre bíblico de Sión, que era, por el contrario, la colina oriental. Después de la destrucción de la ciudad, los cristianos se asentaron en los barrios de la colina occidental, donde se encontraba el cenáculo, corazón de la Iglesia-madre. El cenáculo se convirtió en la santa Sión, desde la cual, como dice el profeta (Is 2,3), se había difundido la nueva ley.

Las murallas actuales de la ciudad,

restauradas en tiempos de la conquista otomana por Solimán el Magnífico, entre el 1537 y el 1540, siguen el trazado establecido en el siglo X durante la ocupación árabe.

4. LOS TÍTULOS DE GLORIA. a) *La ciudad santa.* Lo que Jerusalén representó, y sigue representando todavía, para todos los israelitas es fácil deducirlo de los innumerables textos bíblicos, rebosantes de fe heroica y orgullosa y de tierna devoción, así como de otros muchos por los que circula una vena de desolación y llanto.

Jerusalén es la ciudad objeto de la predilección del Señor, que la escogió (1Re 11,13; Sal 132,12; Si 49,6: 18 veces en la Biblia) para que habitara allí su nombre eternamente (2Re 21,4; 23,27). Es éste un tema típicamente deuteronomista (Dt 12,5.21; 14,21; 16,2.6.11; 20,2), vinculado a la restauración religiosa del rey Josías, que el año 621 a.C. proclamó al templo como única sede legítima del culto para todo el pueblo hebreo. Así Jerusalén se convierte en la ciudad de Dios, en la Sión del santo de Israel (Is 60,14), en la ciudad del gran rey (Sal 48,3), en su trono (Jer 3,17). Desde su santa montaña (Is 2,3; Sal 2,6) Yhwh hace oír su voz (Jl 4,14); en efecto, él habita en Jerusalén (Jer 8,19; Sal 9,12; 135,21), que ha dado a su pueblo (Jer 23,39), para el cual será la ciudad santa por excelencia (Is 48,2; Dan 9,24; Neh 11,18: en total, 20 veces en la Biblia), un lugar santo (Jer 31,40; Abd 17; Zac 14,21). La bendición de Dios da la prosperidad a la ciudad; es él el que sacia a sus pobres, el que reviste de salvación a sus sacerdotes, el que hace saltar de gozo a sus fieles. En el futuro el Señor hará germinar de Jerusalén (cf Is 11,1), del trono del linaje de David, al mesías (Sal 132,15-18) y lo consagrará en el monte santo de Sión, proclamándolo hijo suyo (Sal 2,6-7), bajo cuyo dominio estarán todas las naciones (Sal 110,2); efectivamente, Sión es el centro de la tierra (Ez 5,5) [↗ Elección].

b) *Los cánticos de Sión.* En el Salterio [↗ Salmos] los autores han identificado seis himnos a Sión (Sal 48; 76; 84; 87; 122, y en parte 132), que, bajo el signo de la plegaria más ardiente y de la poesía más elevada, celebran las glorias de la ciudad santa, sobrecargándola de títulos entusiastas. El más típico es el Sal 48, donde se proclama la grandeza y la alabanza de Dios por haber escogido allí "su monte santo, hermosa altura, alegría del mundo" (vv. 2-3). Entre los poderosos torreones de la ciudad, Dios se presenta como una inexpugnable fortaleza, contra la cual se levanta en vano el odio y la violencia de los más aguerridos enemigos. El Señor de los ejércitos de Israel da solidez a su ciudad eternamente (v. 9). El templo recuerda el amor de Dios a su pueblo (v. 10). Las intervenciones divinas en favor de Jerusalén hacen exultar al monte Sión (v. 12): "Dad vueltas a Sión, enumerad sus torres; admirad sus murallas, fijaos en sus palacios para contar a las generaciones venideras que este Dios es nuestro Dios por los siglos de los siglos" (vv. 13-15). En una palabra, Jerusalén es toda la felicidad de cuantos la aman (Is 60,18; 66,10; Sal 137,6); "su fuerza, la alegría de sus glorias, la delicia de sus ojos, el amor de su alma" (Ez 24,25).

c) *La ciudad inolvidable.* El entusiasmo religioso por la ciudad de Dios adquiere mayor relieve por el contraste de las calamidades que caen sobre ella. Dramático documento del desaliento que entonces invade al corazón del israelita son las ↗ Lamentaciones, que reflejan la tragedia de la destrucción de Jerusalén por obra de los babilonios. La ciudad

llora sobre sí misma por haber perdido todo su esplendor (Lam 1,2), ver sus calles y puertas desiertas (1,4-6). Humillada y objeto de burla de sus enemigos, Jerusalén, postrada por un dolor sin consuelo y sin ejemplo (1,12), lanza profundos lamentos porque el Señor ha derribado por tierra y ha profanado la "majestad de Israel" (2,1) y ha permitido que fuera destruida su morada, hermosa como un jardín (2,6). De la cabeza del pueblo de Dios se ha caído la corona; en su corazón se ha apagado el gozo (5,15s). La dolorosa nostalgia de los desterrados queda expresada, llegando hasta los vértices de lo sublime, en el Sal 137, que no tiene igual en el Salterio ni en ninguna otra literatura. En Babilonia se atreven algunos a pedir a los israelitas que canten con el arpa los cánticos de Sión, mientras ellos están llorando a la orilla de los ríos de un país extranjero y enemigo, después de haber colgado de los árboles sus cítaras, ahora mudas. Piden canciones de alegría a los que están sumergidos en la tristeza y que han jurado: "¿Cómo íbamos a cantar un cántico del Señor en país extranjero? Jerusalén, si me olvido de ti, que mi mano derecha se me seque; que mi lengua se me pegue al paladar, si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén por encima de mi propia alegría" (vv. 4-6).

5. Meta de peregrinaciones. a) *La historia*. Las peregrinaciones a ciertos lugares que alguna manifestación de la divinidad había convertido en sagrados se conocen en el cercano Oriente ya desde el segundo milenio a.C. Los devotos se dirigían a aquellos santuarios para honrar a la divinidad y para implorar sus beneficios. Los israelitas conservaban la memoria de algunos lugares privilegiados donde el Señor se había manifestado a los patriarcas en los más remotos tiempos de su historia para demostrarles su protección y colmarlos de beneficios. Después de la entrada en la / tierra prometida, sus descendientes comenzaron muy pronto a peregrinar a los santuarios patriarcales de Siquén, Betel, Hebrón y Berseba, a los que se añadieron otros en los territorios de las tribus israelitas, por ejemplo Guilgal, la primera etapa de la entrada en Palestina (Jos 4,19; 1Sam 7,16; 11,15) y sobre todo Silo, la ciudad entre Betel y Siquén en donde se conservaba el arca de la alianza (Jue 21,19; 1Sam 3,3). Cuando ésta fue trasladada por David a Jerusalén y colocada luego definitivamente en el templo mandado construir por Salomón, la ciudad santa fue la meta principal de las peregrinaciones de Israel (1Re 12,27). Los antiguos santuarios, por ejemplo Guilgal y Berseba, seguían todavía atrayendo a montones de peregrinos (Am 4,4; 5,5), y cuando, después de la muerte de Salomón, el reino hebreo se dividió en dos troncos, en el reino del norte se establecieron dos santuarios oficiales, en Dan y en Betel (1Re 12,26-30), a fin de impedir que las tribus septentrionales pasasen al reino del sur para dirigirse al templo de Jerusalén.

En los códigos antiguos de la alianza (J, E) [/ Ley / Derecho] se estableció que Israel tenía que acudir tres veces al año en peregrinación al Señor (Éx 23,27; 34,23). Dt 16,1-17 repite esta prescripción con la misma fórmula, pero añadiendo que el pueblo se dirigirá al lugar elegido por Dios, sosteniendo así la centralización del culto, momento principal de la reforma religiosa realizada por el rey Josías, que suprimió los antiguos santuarios locales del reino del norte, empezando por Betel (2Re 23,15-20).

La peregrinación a Jerusalén era obligatoria para las grandes solemnidades de la pascua, de las semanas (pentecostés) y de las chozas, cuyas fechas quedaron fijadas de este modo

(Lev 23,5.15s.33-35): en marzo-abril para la pascua, cincuenta días después para las semanas y septiembre-octubre para las chozas. Estas fiestas se designan con el término hebreo *ḥag*, que tiene el significado de danzar, dar vueltas, y alude a las procesiones y a las danzas que caracterizaban a las peregrinaciones.

Después de la destrucción de Jerusalén en el 587 a.C. los que volvieron del destierro en Babilonia celebraron la fiesta de las chozas en torno al altar erigido de nuevo entre las ruinas del templo (Esd 3,1-5), cuya reconstrucción fue inaugurada con una pascua solemne (Esd 6,19-22), en la que intervinieron también los hebreos que se habían quedado en el país.

b) *Los cánticos de los peregrinos*. Una pequeña colección de quince salmos, del 120 al 134, titulado cada uno de ellos "canción de las subidas" (los peregrinos "suben" a Jerusalén), constituye una especie de manual del peregrino. En efecto, son poemas de diversa extensión, a veces muy breves, que con un lenguaje sencillo y popular expresan sentimientos de serena y vibrante piedad. Su contenido tiene la característica de una catequesis poética de fácil inteligencia y memorización, capaz de permitir a los peregrinos reflexionar sobre las realidades fundamentales de la religión hebrea para traducirlas en la vida práctica.

En el momento de la partida, el Sal 120 recordaba a los peregrinos que afluían a Jerusalén desde tierras extranjeras que ellos se separaban de un mundo hostil para encaminarse a un lugar de paz: "He vivido demasiado tiempo con gente enemiga de la paz" (v. 6). Los pasos del peregrino en su largo caminar son vigilados por Dios, que habita en el monte santo: "El Señor es tu guardián, el Señor es tu sombra, él está a tu derecha. El sol no te molestará de día ni la luna de noche... El Señor guardará tu partida y tu regreso" (Sal 121,5-6.8). Al divisar a Jerusalén, explota el júbilo: "¡Qué alegría cuando me dijeron: '¡Vamos a la casa del Señor!' Ya estamos en tus puertas, oh Jerusalén; Jerusalén, la bien edificada, la ciudad bien unida. Allí suben las tribus, las tribus del Señor, según la norma de Israel, para alabar el nombre del Señor... Pedid la paz para Jerusalén: 'Que vivan tranquilos tus amigos, que reine la paz dentro de tus muros y la tranquilidad en tus palacios'. Por mis hermanos y compañeros, diré: 'La paz esté contigo'" (Sal 122,1-4.6.8). En las duras travesías y en las abundantes aflicciones que le han saciado de amargura, el peregrino dirige los ojos a Dios con la firme confianza de encontrar misericordia (Sal 123), ayuda y piedad en aquel que ha salvado siempre a Israel en medio de las tempestades (Sal 124). Los buenos y los rectos de corazón, fieles a la ley del Señor, "son como el monte Sión, que es inconmovible y estable para siempre. Jerusalén está rodeada de montes; así rodea el Señor a su pueblo desde ahora y por siempre" (Sal 125,1-2).

Reflexionando sobre los prodigios de Dios, el peregrino vuelve a evocar el retorno de los desterrados de Babilonia como un momento en que le parecía estar soñando, tanta era su felicidad: "Los que siembran con lágrimas, cosecharán entre cantares" (Sal 126,5). Lo mejor que puede hacer el que se dirige a Jerusalén es abandonarse en manos de su Dios, puesto que él es el que construye su casa, el que guarda la ciudad, el que da a las familias abundancia de hijos (Sal 127), el que bendice el trabajo de los que caminan por los senderos y los hace felices en la intimidad de sus casas: "Que el Señor te bendiga desde Sión, para que veas la prosperidad de Jerusalén todos los días de tu vida" (Sal 128,5). Los que odian a

Sión se verán confundidos y se secarán como la hierba de los tejados por haber querido oprimir al pueblo de Dios (Sal 129). Un sincero arrepentimiento de los pecados abre el alma a la esperanza del perdón ("Mi alma está pendiente del Señor más que los centinelas de la aurora": Sal 130,6) y la abandona en manos de Dios como un niño en los brazos de su madre (Sal 131). Dios premió a David por haber llevado el arca de la alianza a Jerusalén, jurándole que haría germinar de Sión al mesías, descendiente suyo; de aquella Sión a la que prometió la abundancia de sus dones: "Bendeciré con generosidad sus provisiones y a sus pobres los hartaré de pan; revestiré de salvación a sus sacerdotes y sus fieles saltarán de gozo" (Sal 132,15-16). La peregrinación, además, da nuevo impulso al amor fraterno (Sal 133); al despedirse de Jerusalén, sólo queda invocar la bendición de los sacerdotes, que están en la morada de Dios durante la noche (Sal 134).

II. EL DRAMA RELIGIOSO DE LA CIUDAD. 1. JERUSALÉN PECADORA. Por inigualable que sea su gloria y exclusivos sus privilegios, la ciudad santa puede degradarse hasta el nivel más bajo e infame si falla en su fidelidad a Dios (Is 1,21; Jer 22,8-9). En los tiempos más dramáticos de su historia, los profetas atacan a Jerusalén con violentas requisitorias porque ha renegado de su Dios prefiriendo los ídolos de las naciones que la rodean, trocando la gloria del Señor por otras divinidades que no existen y no sirven para nada (Jer 3,11). La ciudad que tenía que ser santa se convierte en la personificación de la apostasía (3,6). Fueron traidores los reyes de Israel, que con su mal ejemplo arrastraron al pueblo por el camino de la perdición y persiguieron a los profetas, empeñados con todas sus fuerzas en mantener al rey y al pueblo de Jerusalén en los caminos del Señor. Los castigos con que amenazaron inútilmente a los habitantes de Jerusalén y al pueblo de Judá encontrarán su puntual cumplimiento (36,32). Es una ilusión buscar la salvación en la alianza con otras naciones paganas: Jerusalén caerá en manos de sus enemigos (37,7-8). Ni siquiera los sacerdotes, orgullo de la ciudad, han escuchado a los profetas (20,1-2) y han abierto las puertas del templo a las abominables imágenes de los dioses, ante los cuales queman incienso los prestigiosos ancianos (Ez 8,7-19); el pueblo sigue a sus dirigentes y la casa de Dios se convierte en una cueva de bandidos (Jer 7,9-11). El Señor no vacilará entonces en abandonar la ciudad rebelde y perversa (Ez 9,9), llena de injusticias y de opresiones (Jer 6,6) contra los pobres y marginados (7,3-10). Si se recorren los caminos de Jerusalén y se busca por las plazas, no se encontrará uno solo que practique la justicia y que no sea perjuro (5,1-2); el pueblo es necio y no tiene corazón; tiene ojos pero no ve, y oídos pero no oye; es rebelde y contumaz (5,1-2.21). Por eso el Señor destruirá "a la delicada Sión", que se convertirá en una desolación (6,2.8). Dios da rienda suelta a su indignación y se convierte en el más fiero de los adversarios (21,10) de la ciudad violenta, sanguinaria e impura (Is 4,4; Ez 7,23; 22,4; Sof 3,1); hará de ella una perpetua ignominia, una perenne vergüenza (Jer 23,39), hasta llegar a asombrar incluso a los paganos (22,5). Jerusalén verá cumplirse las palabras de Dios, "palabras de desgracia, que no de ventura" (39,16), que el Señor le ha dirigido: sobre ella se abatirán sin compasión y sin piedad los más terribles castigos (Ez 14,2).

2. LA VUELTA A DIOS. Todo cambiará si Jerusalén se arrepiente y

vuelve a su Dios. Entonces el poder de Dios se despierta (Is 51,1) y la ciudad purificada se ve invitada a revivir, a vestirse de los más brillantes vestidos, a rejuvenecerse, a sacudirse el polvo, a desatar de su cuello las ataduras de la esclavitud (52,1-3). No beberá ya el cáliz de la ira de Dios (51,17.22); se verá limpia de toda escoria de injusticia y será llamada de nuevo "ciudad de la justicia", "ciudad fiel" (1,26), "ciudad del Señor", "Sión del Santo de Israel" (60,14). Dios hablará al corazón de Jerusalén para anunciarle que ha acabado la esclavitud y que ha sido expiada su culpa (40,1-2). El Señor será la vanguardia y la retaguardia de la peregrinación de Israel (52,12), que se dirige, como en los tiempos felices, hacia la meta añorada de la ciudad santa. Dios, celoso de ella, la ha elegido de nuevo con un amor jamás desmentido y mide su terreno para reconstruirla de nuevo (Zac 1,14-17; 2,6). Se renovarán los antiguos prodigios del éxodo; en el desierto se abrirá una "via sacra" que llevará a la caravana de los desterrados hasta la ciudad, en la que entrarán con gritos de júbilo (Is 35,8-10). Dios extenderá por segunda vez su mano, como lo había hecho por primera vez en Egipto (11,11; cf Éx 3,20), para hacer pasar más allá del río Éufrates a los que "llevan el nombre de la ciudad santa" (Is 48,2). El cortejo festivo y jubiloso atravesará cantando himnos un desierto florido, regado por aguas milagrosas (35,1-2.6-7; cf Éx 17,1-7). Un heraldo exhortará a librar de toda aspereza el camino de los peregrinos (Is 40,3-5), y ellos subirán de nuevo a Sión, hacia el Señor, su Dios (Jer 31,6); exultarán en la altura de Sión; afluirán hacia los bienes del Señor, hacia la prosperidad, y se saciarán de la felicidad de Dios (31,12-14).

3. JERUSALÉN EN EL CENTRO DEL MUNDO. En los anuncios proféticos, Jerusalén se va transfigurando cada vez más, para cumplir en el plano espiritual la misión que se le ha atribuido en el plano divino de la salvación. El mismo sitio de la ciudad asume unas dimensiones no ya topográficas, sino ideales, símbolo de su supremacía espiritual. En efecto, ella, "en los tiempos venideros", destacará sobre todos los montes y colinas; todas las gentes afluirán al monte del Señor para ser instruidas en la forma de caminar por sus senderos: "Pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor". Los pueblos todos depondrán sus armas, transformándolas en instrumentos de paz (Is 2,2-5; Miq 4,1-5). La ciudad estará "en medio de las naciones" (Ez 5,5), que se reunirán allí "en nombre del Señor" y "no seguirán más la obstinación de su propio corazón perverso" (Jer 3,17). La glorificación de la ciudad santa es el tema principal de los cantos líricos de Is 60-62, en el centro de la perspectiva de una renovación total. A la luz de la ciudad sobre la cual brilla la gloria del Señor caminarán las naciones (60,1-3), llegando desde lejos para traer sus dones (60,3-9.11.16; 61,1) y para reconstruir sus murallas; los reyes serán sus servidores y todos los extranjeros verán su justicia y su gloria (62,2). Naciones ilustres y pueblos grandes se unirán a Israel para buscar y hacer propicio al Señor (Zac 8,20-22); y para agradarle celebrarán las fiestas del pueblo de Dios (Zac 14,9.16-19). La ciudad gloriosa será testigo y centro de un misterio que Ezequiel, como conclusión de su inmenso fresco sobre la novedad radical de la Jerusalén futura, definirá con el nombre nuevo que en adelante será el verdadero nombre de la ciudad: "*Yhwh Šammah:* el Señor está allí" (48,25). En los siglos más próximos al evangelio, el cántico de Tobías dedica un largo párrafo al futuro glorioso de Jerusalén, descrita en térmi-

nos apocalípticos como una ciudad construida y empedrada con profusión de piedras preciosísimas (Tob 13,10-18).

III. LAS FUNCIONES DE JERUSALÉN. 1. LA ESPOSA. Dios le ha revelado a Israel no sólo su propio nombre inefable, Yhwh (Éx 3,14), sino también otros nombres que, apelando a la experiencia humana, resultaban más accesibles y significativos. Del matrimonio, la experiencia más completa del amor, de la unión y de la intimidad, Dios hizo, por medio de los profetas, el símbolo de la calidad y de la profundidad de sus relaciones con el pueblo elegido. / Oseas fue el primero en hablar de Dios como esposo de Israel. El profeta se inspira en una desventura matrimonial —que, real o imaginaria, es de todas formas un símbolo— para hablar de Dios esposo de Israel esposa. Una esposa durante mucho tiempo infiel, porque ha traicionado a su Dios con los ídolos: por eso el Señor la castigará, obligándola a volver a su "primer marido", que la conducirá al desierto, al abrigo de toda mala seducción. En la soledad le hablará al corazón como un esposo habla a la esposa y la unirá consigo para siempre (Os 2,11-22). Símbolo del pueblo elegido, Jerusalén es a su vez la esposa de Dios, que ordena a Jeremías decirle en su nombre: "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia" (Jer 2,2). ¿Y cómo podrá la esposa olvidarse de sus joyas y de sus aderezos nupciales? (2,32).

En una compleja parábola, con acentos realistas hasta la crudeza, Ezequiel (16,1-46) traza la historia del misterioso amor de Dios a Jerusalén. A comienzos de la historia de la ciudad, en su nacimiento, nadie sintió piedad de ella y quedó abandonada en medio del campo; el Señor la recogió, la educó y cuando estuvo preparada para el matrimonio se enamoró de ella y firmó con ella el pacto nupcial (cf Prov 2,17; Mal 2,14). Habiendo adquirido una inmensa belleza y gran fama, fue coronada reina; pero, valiéndose de su belleza y de su fama, cometió continuos adulterios, prostituyéndose con los ídolos, pagando incluso a sus amantes con las riquezas de su legítimo esposo y ofreciéndoles incluso sus hijos.

En el Segundo y Tercer Isaías se encuentran los textos más impresionantes sobre el tema de la Jerusalén-esposa. En el destierro de Babilonia aparece como una mujer viuda de su esposo (Is 49,14; 54,8; 60,15; 62,4; cf Bar 4,12-16). Parece que el Señor la ha repudiado legítimamente; pero a pesar de todo él se niega a olvidarse de su único amor: "No temas, pues no tendrás ya que avergonzarte; no te sonrojes, pues no serás ya confundida; olvidarás la afrenta de tu juventud y no te acordarás del oprobio de tu viudez. Pues tu esposo será tu creador..., tu redentor, el santo de Israel... Sí, como a una mujer abandonada y desolada, te ha querido el Señor. A la esposa tomada en la juventud, ¿se la puede rechazar?... Sólo por un momento te había abandonado, pero con inmensa piedad te recojo de nuevo. En un rapto de mi cólera oculté de ti mi rostro un instante, mas con eterna bondad de ti me he apiadado" (Is 54,4-8). Dios restituirá a Jerusalén los ornamentos nupciales (61,10) y reanudará sus relaciones amorosas: "Serás una corona preciosa en manos del Señor, una diadema real... No se te llamará más la abandonada ni tu tierra será dicha desierta, sino que se te llamará mi complacencia y a tu tierra desposada, porque en ti se complace el Señor, y tu tierra tendrá un esposo. Como un joven que se casa con su novia, así tu constructor se casará contigo; y como el esposo se recrea en la esposa, así tu Dios se recreará en ti" (62,3-5).

2. LA MADRE. Jerusalén, esposa, es también madre. Este apelativo es común en Palestina para designar a una ciudad de la que dependían otras aglomeraciones urbanas (cf 2Sam 20,19, que en la versión griega tiene *metrópolis* = ciudad-madre). Israel es llamada madre porque es esposa de Dios, y Jerusalén representa lo mejor del pueblo elegido. Después de haberla privado de sus hijos, que al marcharse desterrados la han dejado en medio del luto y del llanto (Bar 4,23.34), Dios volverá a traerlos "con honor, como en un trono real" (Bar 5,6): "Vuelve tus ojos al Oriente, Jerusalén, y contempla el gozo que te viene de Dios. Mira, vuelven tus hijos, los que viste partir; vuelven reunidos desde oriente a occidente, por la palabra del Santo, alegres de la gloria de Dios" (Bar 4,36-37). Jerusalén, infecunda de hijos durante el destierro, da luz ahora a muchos más, alimentándolos y saciándolos "de su seno de consuelo... en sus pechos de gloria" (Is 66,11). Jerusalén exultará, "pues son más numerosos los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor"; por eso ensanchará el espacio de sus tiendas (Is 54,1-3), y sus muros resultarán estrechos (49,20), dado que su prole la formarán todos los pueblos de la tierra. Sus puertas permanecerán abiertas día y noche para acoger a las naciones que traen sus dones; sus muros serán llamados "Salvación" y sus puertas "Alabanza" (60,1-18). Los nuevos hijos llegados de otros pueblos no serán sus esclavos, sino pueblo de Dios (Zac 2,15; Is 58,3), y también entre ellos el Señor escogerá sacerdotes y levitas (Is 66,21).

El brevísimo salmo 87, que pertenece a la colección de los cánticos de Sión, alcanza la cima de la revelación profética. Se dicen cosas estupendas de Jerusalén; pero a todas ellas se añadirá una absolutamente nueva, proclamada por Dios mismo, porque será él el que realice el imprevisible prodigio. De repente el horizonte de Jerusalén se ensancha hasta el infinito, hacia el profundo sur, donde está el Egipto orgulloso y cruel, que durante siglos mantuvo en la esclavitud a los hijos de Israel, y la fabulosa Etiopía. Al norte Jerusalén divisará a los filisteos, en otro tiempo enemigos implacables, y a Tiro, la reina de los mares; en el Oriente lejano contemplará a Babilonia, que tantas lágrimas y sangre le costó. Pues bien, todos esos pueblos se sentirán felices de saludarla como a madre, ya que el Señor, en su elenco de pueblos, escribirá junto a su nombre: "Éste ha nacido allí", en su ciudad predilecta, de donde brotan las fuentes de una vida misteriosa.

IV. LA JERUSALÉN DEL NUEVO TESTAMENTO. 1. LOS JUDÍOS DE QUMRÁN. En la época inmediatamente anterior al anuncio del evangelio en Palestina, la comunidad esenia de Qumrán, reunida en la costa nord-occidental del mar Muerto, estaba en polémica con las instituciones oficiales del judaísmo. No asistían al templo de Jerusalén, ya que lo consideraban profanado por un sacerdocio indigno, infiel a la ley de Moisés y a las normas de la verdadera liturgia. Junto con un nuevo templo donde poder rendirle a Dios un culto debidamente ordenado, esperaban también una nueva Jerusalén. La doctrina y las esperanzas de los esenios están documentadas por varios textos, algunos de ellos todavía inéditos, que se conservaban en la biblioteca de la comunidad. El escrito que se ha convenido en llamar *La nueva Jerusalén* (5Q 15) da una idea de cuál era esa ciudad santa con que soñaban. Inspirándose en Ez, capítulos 40-48, habían establecido las medidas de las murallas, de las puertas, de las torres, de las construcciones, que encuentran alguna analogía con la Jerusalén

nueva que nos describe el Apocalipsis. La ciudad nueva preconizada por los esenios tenía que estar habitada tan sólo por judíos piadosísimos.

2. LOS NOMBRES DE LA CIUDAD. Se menciona a Jerusalén 139 veces en el NT, exceptuando las cartas apostólicas y las cartas católicas. Sión aparece siete veces, de ellas cinco en citas del AT. Según la costumbre judía, Jerusalén es llamada la ciudad santa (Mt 4,5; 27,53; Ap 11,2), la ciudad querida (Ap 20,9), la ciudad del gran rey (Mt 5,35). En la mayor parte de los casos el nombre es una simple indicación topográfica; a veces designa a sus habitantes (Mt 2,3). En las palabras de Jesús, fuera de los textos relativos a la pasión, Jerusalén aparece tres veces como indicación topográfica (Lc 10,30; 13,4) y una vez, con una connotación teológica, como la ciudad que mata a los profetas (Lc 13,33s).

3. JERUSALÉN EN EL EVANGELIO. a) *Los evangelios sinópticos.* En los tres primeros evangelios, Jerusalén llega a asumir progresivamente la función esencial del lugar donde Jesús, en medio de la hostilidad de los dirigentes y la incomprensión de gran parte del pueblo, lleva a su cumplimiento el plan divino de salvación con su muerte redentora.

b) *Marcos.* En Mc, Jerusalén se entusiasma por el precursor de Jesús (1,5) y acude incluso a Galilea (3,8) para escuchar a Jesús y asitir a sus milagros. Los doctores de la ley acuden allí para discutir con Cristo (3,22; 7,1-5). En Galilea Jesús anuncia su trágico y glorioso final en la ciudad santa (8,31; 9,31; 10,32-34), afrontando con extrema decisión, al final de su ministerio, el viaje hacia la meta del Calvario. En Jerusalén va madurando el odio largamente fomentado por sus enemigos; y cuando Jesús llega allá y deja que la gente lo aclame como mesías (11,1-11), realizando luego el gesto tan grave de arrojar a los profanadores del templo, los dirigentes del pueblo lo buscan para matarlo (11,25), decididos más que nunca a eliminarlo, al verse acusados de asesinar a los enviados de Dios (12,1-12). Las polémicas de sus agresores se hacen más agresivas y capciosas cuando Cristo los condena como falsos guías del pueblo (12,13-40). Jesús anuncia entonces el castigo de Jerusalén, que verá su templo en ruinas (13,1-2). Rechazado por el pueblo y condenado por el sanedrín (14,55-65; 15,6-15), Jesús es crucificado fuera de la ciudad; pero a su muerte se rasga la cortina del templo, para indicar el final de la antigua alianza y de la función religiosa de la ciudad que daba alojamiento a la morada de Dios (15,38).

c) *Mateo.* A este esquema Mt añade algunos otros detalles. Los habitantes de Jerusalén se alarman cuando los magos venidos del Oriente anuncian al rey Herodes el nacimiento del mesías (2,3). Las acusaciones implacables de Cristo a los dirigentes espirituales de Israel se recogen en un capítulo entero, plagado de amenazas (23,1-39) y que culmina con desgarrador lamento sobre Jerusalén, que muchas veces ha impedido a Jesús recoger a sus habitantes "como la gallina reúne a sus polluelos debajo de las alas" (Mt 24,37).

d) *Jerusalén en el tiempo de Cristo y en el tiempo de la Iglesia: el evangelio de Lucas y los Hechos.* Lucas presenta un interés particular. Él concibió y escribió su evangelio como la primera parte de una obra que comprende además los primeros pasos de la vida de la Iglesia (He 1,1), fundada por Cristo para realizar la extensión de la salvación fuera de los confines de Israel. A la obra de Lucas

debemos las dos terceras partes de las menciones de Jerusalén en el NT (31 en Lc y 59 en He); esto indica que el autor, al hablar del tiempo de Jesús (Lc 1,1-3), piensa también en el tiempo de la Iglesia y se muestra atento no sólo, como los demás sinópticos, a recopilar una historia, sino que escribe también como teólogo. Lc distingue la vida de Jesús en dos tiempos: el ministerio en Galilea y los últimos acontecimientos en Jerusalén; pero su relato comienza por Jerusalén, con el anuncio del nacimiento del precursor (1,5-22), y se concluye en los alrededores de la ciudad santa, con la despedida del resucitado a sus discípulos, que "se volvieron a Jerusalén llenos de alegría y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios" (24,53).

A lo largo de la historia evangélica, Jesús nacido en Belén es llevado al templo de Jerusalén, donde es acogido con fe y entusiasmo por dos piadosos ancianos, Simeón y Ana, que estaban aguardando al mesías; Ana hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Israel (2,38). A los doce años Jesús acompaña a sus padres en una peregrinación a la ciudad santa y se entretiene en el templo hablando con los maestros de Israel, dando pruebas de su sabiduría (2,46s). El tercer evangelio tiene en exclusiva una larga sección característica (9,51-19,28), en la que gran parte del contenido que se encuentra en Mt y Mc está dispuesto dentro del marco de un viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, viaje que comienza con una cierta solemnidad: "Al llegar el tiempo de su partida de este mundo, resolvió (lit., en griego: "endureció el rostro") ir a Jerusalén (9,51). La última parte del evangelio (19,29-24,53) está dedicada a Jerusalén, en donde se lleva a cabo la redención, con el último asalto de Satanás a Cristo (22,3-53). Quizá esto explique por qué la última de las tres tentaciones sufridas por Cristo en el desierto, antes de comenzar su ministerio público, se sitúa en Jerusalén (4,9), a diferencia de Mt 4,5, que la pone como segunda. Lucas tiene también como episodio propio el llanto de Jesús sobre Jerusalén y la condenación de la ciudad, insertos en medio de la entrada triunfal del rey mesías y la purificación del templo: "Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, y dijo: '¡Ojalá en este día conocieras también tú el mensaje de paz! Pero está oculto y no puedes verlo. Porque llegará un día en que tus enemigos te rodearán con trincheras, te cercarán y te estrecharán por todas partes y te echarán al suelo. Matarán a todos tus habitantes, y no dejarán de ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo en el que Dios te ha visitado'" (19,41-44). Es la última y apurada llamada a la ciudad amada por Dios durante siglos. La imagen de la visita, utilizada en los evangelios solamente por Lucas, expresaba en el AT una intervención de gracia (cf Lc 1,68) o de castigo; aquí puede tratarse de la venida a Jerusalén de Cristo como rey mesías que quiere ofrecer su gracia y se ve obstinadamente rechazado, con lo que llega la condenación irremediable. Esta sentencia se repite de nuevo en el discurso escatológico (21,20-24) y en el encuentro de Jesús con las piadosas mujeres que lloran por Jesús en el camino del Calvario: Jerusalén es ahora un "leño seco" (23,31), muerto y preparado para el fuego. La ciudad infiel "será pisoteada por los paganos hasta que llegue a su fin el tiempo de los paganos" (21,24). Las últimas palabras parecen referirse a la conversión de los paganos, anunciada por Cristo (24,47).

En Jerusalén comienza, en Lc, el cumplimiento del misterio y de la historia de la salvación; y allí comienza también, en He, el tiempo de la / Iglesia, después del retorno de Cris-

to al Padre. Jesús ordena a los suyos que no se alejen de la ciudad, en donde recibirán el don del Espíritu, gracias al cual serán sus testigos en Jerusalén, en Palestina y hasta los últimos confines de la tierra (1,4-8). En Jerusalén se dará testimonio frente a una multitud de judíos y de prosélitos llegados de todas las partes del mundo para la fiesta de pentecostés (2,9-12). Pedro anunciará a los hombres de Israel el cumplimiento de las promesas divinas hechas a sus padres y se quejará de los dirigentes y de la gente de Jerusalén, que no han comprendido el designio divino; solamente la conversión, el retorno a los pensamientos y a la voluntad de Dios expresados en Cristo puede conducir a la salvación (2,23.38). Todos los que quisieron la condenación de Cristo ignoraron que él era el salvador prometido a sus padres (3,14.17; 4,10-12).

En Jerusalén nace la primera comunidad cristiana, formada por el "resto" de Israel que acogió con fe al mesías de Dios; a los demás, Esteban, acusado como Jesús de querer destruir el templo y abolir la ley de Moisés (6,13-14), les resume en un largo discurso la historia de Israel desde Abrahán hasta Salomón, para concluir que los judíos, al renegar de Jesús, resistieron a Dios como en los tiempos antiguos (7,51-52). Jerusalén matará también al primer mártir cristiano, Esteban, lapidándolo fuera de las murallas (7,58), y desencadenará la primera persecución contra la Iglesia nacida en Jerusalén (8,1).

El gran protagonista de la difusión del mensaje evangélico en el mundo, Saulo-Pablo de Tarso, que se había educado en el más rígido judaísmo en Jerusalén (22,31) y había asistido al martirio de Esteban consintiendo en él (8,1), al convertirse en apóstol de Cristo dará testimonio de él en Jerusalén (23,11), que lo entregará a los paganos (21,11) e intentará quitarle la vida (9,29; 23,12-15). El contraste entre la Jerusalén fiel al plan de salvación y la Jerusalén rebelde dentro de la perspectiva mesiánica concluye esta historia, al mismo tiempo trágica y gloriosa, trazada ya por los profetas.

e) *Juan.* Si en los evangelios sinópticos la vida pública de Jesús se concentra en Galilea, en el cuarto evangelio se desarrolla casi por completo en Judea, y prácticamente en Jerusalén, en el contexto de las grandes celebraciones litúrgicas del templo. De esta manera, Jerusalén no es sólo el lugar de la pasión y de la muerte de Cristo, sino también aquél en donde él, con firme insistencia y claridad, revela su misterio en relación con la obra de la salvación; es como un nuevo Sinaí, en el que resplandece la gloria del Hijo de Dios. Jesús defiende el templo como único lugar legítimo de culto a Dios en la antigua historia de Israel; pero anuncia también que con él ha llegado la hora del fin de los privilegios del antiguo pueblo elegido, ya que los verdaderos adoradores preferidos por su Padre le rendirán un culto nuevo, en espíritu y en verdad, por lo cual no tiene ningún sentido la limitación a un área territorial (4,21-24). Para resaltar y desarrollar más este principio teológico fundamental, Jesús toma como punto de partida las solemnidades celebradas en el templo. Desde la primera pascua de su vida pública, cuando él también, como todos los israelitas observantes, se dirigió en peregrinación a la ciudad santa, en respuesta a los que le pedían un signo que avalase el gesto gravísimo de la expulsión de los mercaderes del templo, habla del santuario de su cuerpo, que sustituirá al antiguo lugar sagrado: *su humanidad* será el "lugar" de la presencia y de las manifestaciones de Dios para toda la humanidad (2,19-21). Durante la peregrinación

para la fiesta de las chozas, Jerusalén se interesa por él con juicios contradictorios (7,11-13.20.25-27); Jesús, el día más solemne de las celebraciones, refiriéndose al rito en el que se llevaba procesionalmente al templo el agua de la fuente de Siloé para derramarla sobre el altar, "en voz alta" dijo que él era el agua verdadera que apaga la sed de los creyentes (7,37-39). Entre los asistentes se encienden vivas discusiones, e intentan incluso detenerlo. La fiesta de las chozas era también famosa por las antorchas que se encendían profusamente en el templo para recordar la nube luminosa que había guiado a Israel por el desierto; Jesús declaró que era él la verdadera luz del mundo (8,12). Jerusalén es así una estrella de antiguos resplandores, que se pone al salir un nuevo sol.

4. La Jerusalén celestial de Pablo. / Pablo es el primer autor del NT que preconiza el nacimiento de una Jerusalén nueva (Gál 4,22-31), recurriendo a una sugestiva alegoría, en la que sale a relucir la historia de los patriarcas. Abrahán tuvo dos hijos: Ismael, que le nació de la esclava Agar, e Isaac, que, en virtud de una promesa divina, le dio Sara, no sujeta a la esclavitud. Ismael representa la antigua alianza; Isaac, la nueva y definitiva alianza en Jesucristo. La antigua economía religiosa está expresada por la Jerusalén judía, que ha permanecido bajo la esclavitud de la ley de Moisés y a la que se muestran todavía apegados los cristianos judaizantes, a los que tiene en cuenta el apóstol en su carta. La nueva alianza, por el contrario, está simbolizada por la Jerusalén celestial, libre y heredera de las promesas divinas (cf Gál 6,16), fecundísima en hijos, que el evangelio ha liberado de la esclavitud de las observancias judaicas. Ella es realmente la madre de los cristianos, que tienen su ciudad en el cielo (Flp 3,20); es la Iglesia, realidad al mismo tiempo presente y escatológica.

5. La Jerusalén de la carta a los Hebreos. De la fe firme que condujo y sostuvo a Abrahán en su misteriosa aventura, el autor de este singular escrito del NT arguye que el patriarca de Israel no dio un peso excesivo a las cosas terrenas. Efectivamente, en la tierra de Canaán que Dios le había prometido y mostrado, él se comporta como extranjero y peregrino, ya que esperaba una patria más verdadera, "la ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" (11,10). La tierra prometida se convierte así en símbolo de una ciudad "mejor", la ciudad "celestial" (11,16). Los hebreos de la antigua alianza tenían miedo de acercarse al Sinaí sacudido y humeante por la presencia de Dios; el pueblo de la nueva alianza, por el contrario, se acerca ahora "a la montaña de Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial, a millares de ángeles, a la asamblea festiva, a la congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos" (12,22s), para encontrarse personalmente con Dios y con su Cristo. La Iglesia militante y la Iglesia triunfante se unen como una inmensa y festiva asamblea litúrgica, que evoca a distancia aquellas asambleas hebreas de las grandes solemnidades en el templo.

Vuelve una vez más el tema de la peregrinación. Con una referencia topográfica precisa a la Jerusalén histórica, en donde "fuera de las puertas de la ciudad" Cristo se ofreció en sacrificio, Heb exhorta a los judíos cristianos a dejar atrás la Jerusalén terrena para vivir una especie de larga peregrinación, con vistas a la ciudad "futura" (13,12-14).

6. La Jerusalén nueva del Apocalipsis. A diferencia de Pablo y de Heb, el / Apocalipsis describe

una Jerusalén "nueva", que "baja" del cielo. Es el último paso que se da en la sublimación de la ciudad santa en la Sagrada Escritura. Ap se sitúa en la perspectiva total de la Biblia; su lenguaje está plagado de centenares de referencias implícitas al AT (que suelen indicar las ediciones al margen), del que saca frases e imágenes enteras. El autor tiene la conciencia de ser un profeta, y la inspiración divina le permite comprender las antiguas profecías con mayor profundidad y plenitud que la que habían alcanzado incluso quienes las pronunciaron antiguamente. Puesto que la suprema y definitiva intervención divina en la historia es el acontecimiento-Cristo, Ap orienta hacia él el pasado, el presente, el futuro y la eternidad. Cristo vendrá a concluir la historia humana bajo el signo de la renovación del universo (21,5), y entonces habrá también una Jerusalén "nueva", que es el último acto del grandioso drama desarrollado por el Ap en un doble registro, terreno y celestial. El nombre de Jerusalén se menciona con las acostumbradas denominaciones bíblicas de ciudad santa, ciudad de Dios (3,12; 21,2), pero que asumen dimensiones nuevas y más amplias. El mismo término "nuevo" refleja el mensaje escatológico del AT, refiriéndose a una novedad que es el resultado final de la obra redentora de Cristo. En su última fulgurante visión (21,1-27), el vidente del Ap contempla "a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo del lado de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo", revestida de "lino fino, limpio y brillante", que simboliza las obras buenas de los santos (19,8). Esta Jerusalén es la bienaventurada morada de Dios con su pueblo, en cumplimiento de la promesa que le había hecho de ser el "Dios-con-ellos" (cf Is 7,14); sus ciudadanos tienen un nombre nuevo, que nadie conoce más que el que lo recibe (Ap 2,17; 3,12): el nombre de hijo de Dios (21,7). La ciudad nueva es la novia-esposa del cordero, la Iglesia, que Cristo se ha adquirido con su inmolación en la cruz. El vidente contempla desde un monte altísimo a la Jerusalén que baja del cielo, rodeada de la gloria de Dios, brillante como una perla preciosísima, agotando todos los recursos de la imaginación para expresar la trascendencia de una ciudad que ningún hombre en la tierra podría edificar. La ciudad, de oro finísimo, tiene la forma de un enorme cubo, que mide 2,450 km de longitud, de anchura y de altura; está rodeada de altas murallas de jaspe, en las que se abren doce puertas, que son doce perlas, y llevan los nombres de las doce tribus de Israel, expresión de la plenitud del pueblo de la alianza antigua y nueva (cf 7,4-8), que es la Iglesia. En los fundamentos de las murallas, adornadas con toda clase de piedras preciosas, están escritos los nombres de los doce apóstoles del cordero.

El orgullo de la Jerusalén terrena era el templo construido por el hombre con las piedras de la tierra; la ciudad que baja del cielo tiene como templo a Dios y a su Cordero, ya que el encuentro de la humanidad con su único Señor y salvador no ocurre ya en un sitio reservado, sino que es directo. La ciudad totalmente nueva ni siquiera tiene necesidad de ser iluminada por el sol o la luna, pues su luz es la gloria de Dios y del Cordero. De las puertas de la ciudad, abiertas noche y día, sale una interminable procesión de redimidos de todas las naciones.

El epílogo de Ap y de toda la Biblia es la ardiente invocación de la Iglesia esposa del Cordero, que implora, junto con el Espíritu Santo (22,17-20), la venida del esposo, para que pueda transfigurarse en la ciudad nueva y eterna.

Todos los tiempos de la humanidad están contenidos en el misterio de Cristo, indisolublemente unido a su Iglesia. "La Iglesia es la esposa que participa en la unión de sus bodas de todos los privilegios y riquezas del esposo, en cuanto / pueblo de Dios que ha llegado a la perfección del número de los elegidos, en cuanto ciudad de Dios llevada a su cumplimiento en la consumación de su unidad, al mismo tiempo que la humanidad redimida vuelve al proyecto primitivo de Dios. De este modo el Apocalipsis cristiano termina, no ya con la aparición solamente del Hijo del hombre, sino con la aparición de la Iglesia, es decir, de la humanidad redimida por su sangre y recreada toda ella a su imagen" (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Cerf, París 1953, 200).

V. MARÍA, HIJA DE SIÓN. 1. UNA INVESTIGACIÓN MODERNA. El Vat. II (LG 55), al hablar de la Virgen María en la economía de la salvación, la llama "excelsa hija de Sión", sin citar ningún texto bíblico en apoyo de este título, pero refiriéndose implícitamente a la personificación del pueblo de Dios bajo los rasgos de una mujer esposa y madre. La exégesis moderna ha contribuido, con sutiles análisis y con la aplicación de varios textos de la Escritura, a introducir este tema en la mariología. Se trata de paralelismos implícitos, de ecos y resonancias, que pertenecen a las riquezas de la palabra de Dios.

La madre de Jesús formó parte del pueblo de Israel por su fe y con su práctica religiosa (Lc 2,22.27.41), sin distinguirse externamente de las otras mujeres judías. Pero el lugar privilegiado que ocupa en el plan de Dios ha estimulado una reflexión más profunda sobre el modo de presentar a / María en los evangelios.

2. MARÍA EN LA INFANCIA DE JESÚS. El ángel Gabriel que le anuncia la concepción de Jesús, heredero del trono eterno de David, la saluda con una invitación a la alegría: "Alégrate" (traducido ordinariamente por "Ave": Lc 1,28), que los profetas dirigen a Jerusalén, interpelada como Sión (Sof 3,14-17; Zac 9,9), para anunciarle la liberación mesiánica. María representa al Israel fiel que acoge al mesías (Lc 1,38): exultante por los prodigios que Dios ha realizado en ella, la madre de Jesús recuerda la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia, evocando el tema veterotestamentario de los pobres, predilectos del Señor (Lc 1,51.53-55).

3. MARÍA EN CANÁ. En el milagro de Caná se presenta a María como "la madre" (Jn 2,1.3.5.12), y es designada como "mujer" por Jesús (Jn 2,4): dos apelativos que nos remiten a la tradición profética sobre Jerusalén, representada como una mujer, y a la función maternal de Sión en la historia de la salvación [/ *supra*, III]. La invitación de María a los criados para que hagan todo lo que Jesús les diga (Jn 2,5) es quizá una reminiscencia de la fórmula con que Israel, al hacer alianza con Dios, se compromete a obedecerle (Éx 19,8); María ejerce una función maternal, haciendo comprender al nuevo pueblo de Dios cuál tiene que ser su disponibilidad ante la salvación. María y Jesús, en las bodas de Caná, son en un sentido profundo los verdaderos protagonistas: san Agustín (*In Joann.*9,2: *PL* 35,1439) veía a Cristo en el esposo homenajeado, y la liturgia de epifanía habla de la Iglesia que se une a su esposo cuando el agua cambiada en vino alegra la mesa (antífona de laudes y de segundas vísperas).

4. MARÍA AL PIE DE LA CRUZ. El apelativo "mujer" vuelve a aparecer

en labios del crucificado, cuando confía al discípulo predilecto a María, convertida ahora en la madre de Juan, que como tal la acoge en su vida espiritual (Jn 19,25-27). La Virgen representa a la nueva Jerusalén, que acoge a sus hijos reunidos (Is 60,4). Cristo ha venido a reunir en la Iglesia, que nace de su costado traspasado (cf Jn 19,34), a los hijos dispersos de Dios (Jn 11,52).

5. A LA LUZ DEL APOCALIPSIS. En este libro, que la tradición atribuye a Juan, la "mujer" revestida de sol que se le aparece en la visión es la madre del mesías y de los que creen en él (Ap 12,5-17), como la Sión madre que da a luz al mesías y engendra al pueblo mesiánico (Is 66,7-8); es la Iglesia vista en filigrana a través de María, madre de Cristo según la carne, y espiritualmente esposa suya en cuanto figura de la Iglesia, que en el agua y en el Espíritu hace nacer a los hijos de Dios (Jn 3,5).

BIBL.: AA.VV., *Jérusalem l'Unique et l'Universelle*, París 1979; AA.VV., *Gerusalemme. Atti della XXV Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1982; AA.VV., *La Gerusalemme Celeste*, Vita e Pensiero, Milán 1983; BAGATTI B.-TESTA E., *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre* IV. *Gerusalemme*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1982; *GLNT* XII, 253-372; CONGAR Y., *El misterio del templo*, Estella, Madrid 1967[2]; DANIÉLOU J., *Il segno del tempio o della presenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 1953; GUIMBRETIÈRE A., *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, en "Cahiers Internationaux de Symbolisme" 13 (1967-68) 33-35; HAAG H., *Jerusalemmer Profanbauten in den Psalmen*, en "Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins" 93 (1977) 87-96; HAYES J.H., *The Tradition of Zion's Inviolability*, en "JBL" 82 (1963) 419-426; JEREMIAS J., *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1978; JOIN-LAMBERT M., *Jérusalem*, París 1957; LAURENTIN R., *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Ed. Paoline, Roma 1985; *"Le monde de la Bible"* n. 11, nov.-dic. 1977; MCKENZIE R.A.F., *The City and Israelite Religion*, en "CBQ" 23 (1963) 60-70; MORI E.H., *Hija de Sión*, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 824-834; OTTO E., *Jerusalem - Die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980; PORTEOUS N.W., *"Jerusalem-Zion": the Growth of a Symbol*, en *Verbannung und Heimkehr* (Fs. W. RUDOLPH), Tubinga 1961, 235-252; SCHMIDT K.L., *Jerusalem als Urbild und Abbild*, en "Eranos Jahrbuch" 18 (1950) 207-248; SCHULTZ H., *Gerusalemme*, en *DCBNT*, 751-756; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977.

S. Garofalo

JESUCRISTO

SUMARIO: I. *Jesucristo en la investigación histórica moderna:* 1. Jesucristo en la historia; 2. El debate sobre Jesucristo; 3. Nuevas orientaciones en la investigación sobre Jesucristo. II. *Jesucristo en las primeras comunidades cristianas:* 1. Los ámbitos vitales de la cristología: *a)* El anuncio o kerigma cristiano, *b)* La profesión de fe, *c)* La catequesis y la exhortación; 2. Las tradiciones cristológicas del NT: *a)* La cristología de los evangelios sinópticos, *b)* La cristología de la tradición joanea, *c)* La cristología de la tradición paulina, *d)* La cristología de los escritos apostólicos. III. *Modelos y títulos cristológicos del NT:* 1. Los modelos cristológicos: *a)* El modelo profético, *b)* El modelo apocalíptico, *c)* El modelo mesiánico, *d)* El modelo sapiencial; 2. Los títulos cristológicos: *a)* El Cristo, *b)* El Hijo de Dios, *c)* El Hijo del hombre, *d)* El Señor, *e)* El salvador, *f)* El pastor. IV. *Conclusión.*

I. JESUCRISTO EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA MODERNA. "Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y lo será por siempre" (Heb 13,8). Esta declaración de un cristiano anónimo de la segunda mitad del siglo I, en el escrito del canon cristiano conocido como la carta a los Hebreos, expresa muy bien cuál es la posición extraordinaria del hombre Jesús, reconocido en la fe y proclamado públicamente como "Cristo". Él está sólidamente situado dentro de la historia humana y constituye el punto diacrítico entre el "antes" y el "después de Cristo". Pero Jesucristo no sólo se entrecruza con

la historia humana, sino que la impregna por completo. Va más allá de su pasado histórico, ya que es contemporáneo de todos los hombres y alcanza el límite futuro extremo. En una palabra, Jesucristo está inmerso en el proceso histórico, y al mismo tiempo lo supera.

De esta situación singular arranca el debate sobre Jesucristo en la época y en la cultura moderna, que se interroga de forma refleja y crítica sobre el fundamento histórico del fenómeno espiritual y religioso cristiano y sobre su densidad y su significado antropológicos. Jesucristo se encuentra en el centro del debate histórico-crítico sobre los orígenes del cristianismo. El éxito de esta investigación, que se ha desarrollado en los dos últimos siglos, permite plantear de un modo nuevo el problema de la historicidad de Jesucristo y de su significado para los hombres de hoy.

Las fuentes evangélicas y los demás escritos que forman parte del canon cristiano se han visto sometidos a una seria verificación crítica bajo los aspectos literario e histórico. Lo que de ahí se ha derivado es un elaborado instrumental filológico, literario e histórico para el análisis y la interpretación de los textos sagrados o canónicos en la constante confrontación con la masa de documentos procedentes del ambiente judío y helenista antiguo. Se han examinado en su tenor literario todas las palabras y los gestos atribuidos a Jesús, y se los ha verificado para captar su fiabilidad histórica y su significado religioso y espiritual. Todas las expresiones y declaraciones que fueron madurando en torno a la figura y al mensaje de Jesucristo y que se conservan en los textos cristianos se han visto sometidas a minuciosos estudios para focalizar su sentido bajo el aspecto histórico y calcular su valor religioso. Puede decirse que de ningún otro personaje histórico, en el ámbito de la cultura moderna europea, se ha escrito y discutido con acentos tan especialmente encendidos en el período que va desde la revolución francesa hasta nuestros días. Por tanto, una presentación del perfil de Jesucristo y de su mensaje sobre la base de los textos del canon cristiano no puede prescindir de una confrontación preliminar con esta investigación crítico-histórica que se ha ido desarrollando desde finales del siglo XVIII hasta hoy.

1. JESUCRISTO EN LA HISTORIA. Como cualquier otro personaje del pasado, tampoco es posible llegar a Jesús, reconocido y proclamado como el Cristo en la comunidad cristiana creyente, más que a través de las fuentes o documentos que hablan de su perfil humano, de su vida histórica, de su acción y de su mensaje. Las fuentes y los documentos fundamentales para reconstruir la historia y la imagen de Jesús, el Cristo, son los textos del canon cristiano. Se trata de una colección de escritos en griego, que van de los años 50 d.C. a finales del siglo I y comienzos del II. Estos textos, escritos por cristianos para otros cristianos, grupos o pequeñas comunidades dispersas en el ambiente grecorromano del siglo I, son los documentos más antiguos y más amplios sobre la figura, la actividad y el mensaje de Jesús, el Cristo. Estos textos del canon cristiano, repartidos en el lapso de medio siglo, comprenden 27 libros, entre los que destacan los cuatro / evangelios, escritos anónimos de la segunda mitad del siglo I; está además una obra de carácter histórico y teológico atribuida a Lucas [/ Hechos]; una colección de cartas —14 en total—, de las que siete son consideradas unánimemente de / Pablo, mientras que las otras siete están dentro de la tradición que arranca de Pablo; otras siete cartas, atribuidas a personajes importantes

de la primera comunidad, y un escrito de carácter profético y apocalíptico de la tradición joanea, el ↗ Apocalipsis.

Las otras fuentes extracanónicas, escritas por paganos y judíos, son más bien tardías, a partir del siglo II, y fragmentarias. Dado que Jesús vivió y actuó en Palestina en el ambiente judío, parece lógico buscar una documentación en las fuentes hebreas directas, la *Mišnah* y el *Talmud*. En estos textos, que recogen tradiciones judías antiguas, puestas por escrito a partir de los siglos II-V d.C., se menciona unas diez veces a Jesús, en hebreo *Yešû'* o *Yehosû'a ha-nozrî*. Se trata de ordinario de tradiciones dependientes de la polémica anticristiana, que no añaden nada original a lo que dicen los evangelios. Las fuentes indirectas para el ambiente judío son también un reflejo de la polémica judeo-cristiana del siglo II y III (Justino, *Diálogo con Trifón;* Orígenes, *Contra Celso).* Se puede añadir a esta documentación la de Flavio Josefo, que, al hablar de la muerte de Santiago, lo presenta como "el hermano de Jesús, llamado Cristo" *(Ant.* XX, 9,1, § 200). Más discutido es otro texto más amplio de Flavio Josefo, conocido como *testimonium flavianum,* recogido en cuatro ediciones de autores cristianos, en donde el escritor judío traza un perfil de Jesús y de su vida de acuerdo sustancialmente con los datos evangélicos *(Ant.* XVIII, 3,3, §§ 60-62).

A estas noticias fragmentarias del ambiente judío sobre Jesús se pueden añadir algunas informaciones de los escritores paganos romanos, que hablan del movimiento cristiano y de su fundador con ocasión de algunos episodios que afectan a la vida de la capital, Roma, o al gobierno del imperio (Tácito, *Ann.* XV,44; Suetonio, *Claudio* 25,4; Trajano, *Epíst.* X, 96-97). En conclusión, se puede decir que el perfil histórico y espiritual de Jesucristo, su mensaje y su acción, no se pueden reconstruir más que sobre la base de los documentos o textos cristianos, escritos en griego, de la segunda mitad del siglo I y acogidos en la lista de libros que, desde el siglo IV d.C., son considerados como sagrados y canónicos por la tradición cristiana, junto con los libros sagrados del canon judío.

2. EL DEBATE SOBRE JESUCRISTO. Dada esta situación de las fuentes y de los documentos sobre Jesús —escritos cristianos para otros cristianos—, se plantea el problema de la posibilidad de reconstruir en términos históricos fiables la figura, la actividad y el mensaje de Jesús más allá de las incrustaciones "ideológicas". En otras palabras, ante este estado de cosas nacen la sospecha y el interrogante sobre la posibilidad de encontrar la imagen y la intención histórica de Jesús, venerado como Cristo en la fe tradicional cristiana [↗ Hermenéutica]. De este interrogante y sospecha nace el proyecto ilustrado del profesor de lenguas orientales de Hamburgo Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). El intento de este representante de la ilustración es el de reconstruir la verdadera intención de Jesús —un revolucionario nacionalista judío, matado por los romanos— y de sus discípulos, que habrían robado su cadáver y habrían proclamado su resurrección. Esta reconstrucción de la vida de Jesús y de sus discípulos es conocida por la publicación póstuma de los fragmentos por el filósofo Gotthold Efraim Lessing, bibliotecario de Wolfenbüttel, con el título *Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel* (1774-1778). En esta orientación ideológica se coloca la serie de "vidas" de Jesús, producidas por autores que están bajo la influencia ilustrada o racionalista. Se trata de di-

versos intentos de reconstruir la historia y el mensaje de Jesús sobre la base de los evangelios, prescindiendo de los aspectos dogmático-sobrenaturales. Es representativa de esta orientación la "vida de Jesús" de H.E.G. Paulus (Heidelberg 1828, en cuatro volúmenes).

En el ambiente de la escuela de Tubinga, encabezada por Christian Ferdinand Baur, se desarrolla la investigación sobre los textos evangélicos, dirigida a poner de relieve las tendencias ideológicas o doctrinales de los diversos autores sagrados. En este contexto nace el proyecto de David Friedrich Strauss, *La vida de Jesús elaborada críticamente,* 1835-1836, en dos volúmenes. El objetivo de Strauss es el de encontrar, sobre la base de los evangelios sinópticos, la figura y el mensaje de Jesús más allá de la envoltura mítica, a través de la cual los cristianos de las primeras comunidades dramatizaron sus ideas y creencias bajo la forma de episodios, escenas y relatos. La consecuencia extrema de esta orientación es la negación total de la realidad histórica de Jesús (B. Bauer). Como reacción contra este éxito de la orientación ilustrada-mítica, nace un nuevo enfoque de investigación de las fuentes evangélicas. Un grupo de autores intenta reconstruir hipotéticamente el origen de los evangelios sinópticos sobre la base de las tradiciones o documentos nacidos en las comunidades primitivas. En esta hipótesis se afirma la prioridad del evangelio de Marcos y se hacen derivar los otros evangelios de fuentes literarias en las que llegaron a cuajar las tradiciones primitivas sobre Jesús.

De esta nueva etapa de estudios, que concede un nuevo crédito a las fuentes evangélicas, se deriva la investigación biográfica sobre Jesús. Un ejemplo de este método es la *Vida de Jesús* de H.I. Holtzmann (1863), que traza un esquema o croquis de la historia de Jesús que se hará clásico. El drama de Jesús, reconstruido sobre la base de los evangelios, pasaría de la crisis de Cesarea de Filipo hasta el conflicto con las instituciones judías, que acabó trágicamente con su muerte violenta. En esta hipótesis "biográfica" de Jesús, su figura aparece como la de un maestro de moral elevada y de religión universal, que insiste en la paternidad de Dios y en la hermandad humana (cf A. von Harnack).

Como reacción contra esta orientación biográfica de la investigación sobre Jesús, se da entre los estudiosos de la historia de las religiones un intento de situar de nuevo a Jesús en su ambiente, el de las esperanzas mesiánicas judías, más o menos impregnadas de acentos apocalípticos. Así, para J. Weiss, representante de esta línea, Jesús es un predicador del reino de Dios, que se esperaba como inminente. Aun insertándose en esta nueva perspectiva, Albert Schweitzer traza un balance de la investigación histórica sobre Jesús en un volumen titulado significativamente *Desde Reimarus hasta Wrede,* que es considerado como una especie de declaración del fracaso de cualquier investigación biográfica sobre Jesús. Los textos evangélicos —como demuestra la investigación de W. Wrede— no permiten reconstruir en términos biográficos la acción y la figura histórica de Jesús. A este mismo resultado llega igualmente M. Kähler, que tituló su conferencia, dada en Wuppertal (1892), *El supuesto Jesús de la historia y el Cristo real de la Biblia.* Queda así planteado en términos explícitos el problema de la relación entre el Jesús que buscaban los representantes de la orientación ilustrada o los de otras direcciones metodológicas y el Cristo que se deduce de los textos evangélicos. Este balance de la investigación sobre Jesús plantea el problema de asentar la

investigación sobre la base de nuevos instrumentos y de una metodología renovada.

3. NUEVAS ORIENTACIONES EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE JESUCRISTO. El resultado al que había llevado el debate sobre el Jesús de la historia, en contraposición con el Cristo de la fe, hizo brotar la exigencia de un nuevo método de análisis de los textos evangélicos. Éste nace de una hipótesis nueva sobre la historia de la formación de los evangelios. El nuevo método, que toma el nombre de "historia de las formas", parte de la hipótesis de que el material que confluyó en los evangelios actuales está constituido por pequeñas unidades literarias. Éstas se plasmaron y se transmitieron dentro de la comunidad cristiana, en donde la tradición oral cuajó en "formas" particulares, que respondían a las exigencias y a los problemas vitales de las comunidades cristianas: en el ámbito del culto y de la predicación o catequesis. Los representantes de este nuevo método de análisis de los evangelios se distinguen por la precedencia que dan a uno u otro de los ambientes vitales en que se desarrollaron las "formas" (K.L. Schmidt, 1919, y R. Bultmann, 1921, destacan el culto; M. Dibelius, 1919, favorece más bien la predicación).

En esta hipótesis sobre el origen y la prehistoria del material evangélico sigue abierto el problema de la relación entre la acción y las palabras de Jesús y la tradición oral, que se canalizó en las pequeñas unidades literarias o "formas", como respuesta a los problemas o urgencias de la comunidad cristiana. El problema se refiere a la fiabilidad histórica del material evangélico. Sobre el método de la "historia de las formas" está pendiente una hipoteca, relacionada con algunos presupuestos teoréticos, que destacan el papel creativo de la comunidad en el ámbito del culto y de la predicación. En este sentido es ejemplar la postura de R. Bultmann, que en estudios sucesivos propone su hipótesis sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe *(Jesús,* Berlín 1926; *Nuevo Testamento y mitología. Problema de la desmitologización del anuncio cristiano,* Munich 1941). Según el autor alemán, la fundamentación histórica de la fe en Jesucristo es imposible, dada la precariedad de las fuentes; pero, por otra parte, no es necesaria, ya que la fe se basa en la palabra de Dios o en el anuncio de la salvación *(kerigma).*

Ante este planteamiento que excluye toda relación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia reaccionaron en primer lugar los mismo discípulos de Bultmann, a los que se añadieron otros investigadores que integraron y corrigieron el método de la "historia de las formas". Los primeros defienden la necesidad y la legitimidad de la investigación sobre el Jesús histórico (E. Käsemann, 1953; G. Bornkamm). La aplicación del método "historia de las formas" a los evangelios permite reconstruir el mensaje y los gestos de Jesús insertos en el contexto histórico, religioso y cultural del ambiente judío de Palestina (J. Jeremias). Incluso se puede pensar, ya a nivel del Jesús histórico "prepascual", en una situación vital que se convierte en el punto de partida de las "formas" acogidas en la tradición evangélica (H. Schürmann). Al mismo tiempo que estos correctivos e integraciones, se desarrolla una nueva orientación en la investigación y metodología evangélica. Este nuevo planteamiento recibe el nombre de "historia de la redacción", ya que revaloriza el trabajo y el papel de los evangelistas como escritores o teólogos. Los autores anónimos que están en el origen de los actuales textos evangélicos no son meros coleccionistas de las pequeñas

unidades literarias o "formas", sino que seleccionan y reelaboran el material tradicional según su propia perspectiva teológica y espiritual. En este cuadro de investigaciones y de nuevas metodologías se revaloriza igualmente la fiabilidad del cuarto evangelio (C.H. Dodd; F. Mussner).

Al final de esta búsqueda de nuevos métodos y verificaciones en la aproximación a los textos evangélicos se elaboran algunos principios o criterios sobre los cuales se va alcanzando el consentimiento de los autores. Estos criterios de metodología histórica o crítica aplicados a los evangelios como documentos de la historia de Jesús se pueden resumir en torno a dos principios:

1) El criterio de la "discontinuidad o desemejanza", que tiende a poner de relieve la unicidad y la especificidad de la figura y del mensaje de Jesús, que al no poder explicarse como producto del ambiente cultural judío contemporáneo ni como retroproyección de la experiencia comunitaria cristiana, alcanzan un alto grado de fiabilidad histórica. El mensaje de Jesús y su figura no pueden reducirse al ambiente en el que él obró y vivió, ni tampoco a la fe o al espíritu creativo de aquel movimiento que debe su origen a su persona.

2) El criterio de la "continuidad" o "conformidad-coherencia". Tiende a corregir y a integrar el primer criterio, poniendo de relieve la coherencia interna de las palabras y de los gestos de Jesús con su intención o proyecto original, y, por otra parte, su coherencia o conformidad con el ambiente religioso y cultural de Palestina por los años treinta. En otras palabras, la figura de Jesús y su mensaje, aunque representan algo único y específico, están dentro del contexto histórico en que él vivió.

De esta reseña sobre el debate y la investigación que de forma apasionada y con alternancias de éxito se desarrollaron sobre la figura de Jesucristo se derivan el método y el talante de esta propuesta. Su finalidad, por tanto, es encontrar los rasgos característicos de Jesús sobre modelos culturales y títulos cristológicos basándose en los textos del canon cristiano. Este estudio se hace tomando por base las profesiones de fe en la comunidad cristiana y las tradiciones evangélicas, así como otros documentos escritos, buscando en cada ocasión verificar en el nivel histórico las raíces de estas expresiones de fe cristológica que atestigua el NT [/ Evangelios II].

II. JESUCRISTO EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS. Cualquiera que sea la forma de imaginarse la relación entre la acción o la palabra del Jesús histórico y la fe de las primeras comunidades cristianas, no puede negarse que en el centro de la vida religiosa y en la base de la experiencia espiritual de los grupos cristianos dispersos por los grandes centros urbanos del imperio romano en el siglo I d.C. está Jesús, reconocido e invocado como Cristo y Señor. Este dato se deduce de forma indiscutible del examen de los textos del siglo I cristiano reconocidos por todos como sagrados y canónicos en la tradición posterior. En esos documentos se refleja la profesión de fe cristológica de los grupos cristianos que surgieron primero en el ambiente judío-palestino y luego en el helenístico gracias al anuncio hecho por los misioneros itinerantes, quienes a su vez enlazan con los discípulos históricos de Jesús. El punto focal de la fe basada en el anuncio se convierte también en la motivación central de la vida de comunidad y de la praxis de los neófitos cristianos. Aun dentro de la variedad de ámbitos vitales y de situaciones se puede reconocer una convergencia en los datos fundamentales de la fe que

acoge y proclama a Jesús como Cristo y Señor.

1. LOS ÁMBITOS VITALES DE LA CRISTOLOGÍA. Los escritos del NT son textos que surgieron por motivos práctico-organizativos como respuesta a las exigencias espirituales de los cristianos que viven en situaciones muy diversas. Los neófitos están organizados en pequeñas comunidades, nacidas gracias a la actividad misionera. Se trata, por tanto, de escritos ocasionales, como gran parte de las cartas de Pablo, o que reflejan la perspectiva teológica y espiritual de cada autor, como en el caso de los evangelios. Sin embargo, estos documentos permiten trazar un cuadro bastante verosímil en el aspecto histórico de la vida espiritual y religiosa de las primeras comunidades cristianas. Con un análisis atento de estos textos es posible descubrir los ambientes vitales en los cuales se expresa la fe en Jesucristo.

a) *El anuncio o kerigma cristiano.* Pablo, en la carta enviada a los cristianos de Roma, el escrito más maduro y sistemático al final de una intensa actividad misionera y pastoral, ofrece una síntesis del proceso espiritual que va del anuncio autorizado del evangelio hasta la profesión salvífica de la fe. Este texto, enviado desde Corinto al final de los años cincuenta, a una comunidad que él no ha fundado directamente, es tanto más significativo cuanto que es el testimonio de una tradición reconocida comúnmente. En el centro de la carta, Pablo se enfrenta con el misterio de Israel, que en su mayor parte se ha negado a acoger el anuncio evangélico. En el capítulo 10 establece una comparación entre la /justicia que proviene de la ley —definida sobre la base de Lev 18,5 como un "poner en práctica" para obtener la vida— y la justicia que se deriva de la fe. Para definir esta nueva "justicia", basada en la fe en Cristo Jesús, Pablo alude a las palabras de Dt 30,12-14 a propósito de la ley o revelación de la voluntad de Dios: "No digas en tu corazón: '¿Quién subirá al cielo?' (esto es, para hacer bajar a Cristo), o '¿Quién descenderá al abismo?' (esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos). Pero ¿qué dice la Escritura?: 'La palabra está cerca de ti, en tu boca, en tu corazón', esto es, la palabra de la fe que proclamamos [*kēryssomen,* según el vocabulario misionero cristiano]. Porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás. Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación" (Rom 10,6-10). Unas líneas más adelante Pablo vuelve sobre esta relación entre el anuncio, la proclamación y la fe para demostrar que los judíos no pueden aducir excusas de no haber tenido el anuncio, y por tanto de no haber podido adherirse al evangelio para tener la justicia de Dios basada en la fe. En este contexto Pablo reconstruye las fases del proceso misionero, que va de la proclamación de los enviados hasta la profesión de fe de aquellos que escucharon y se adhirieron al anuncio (Rom 10,14-17). Y, al final, el apóstol termina diciendo: "Por consiguiente, la fe proviene de la predicación *(akoê,* literalmente "audición"); y la predicación es el mensaje de Cristo" (Rom 10,17).

Unos años antes Pablo en la carta enviada a la comunidad de Corinto, en el contexto de un debate sobre la identidad de aquella Iglesia bajo la tentación de fraccionarse, había resumido su actividad misionera en estas palabras: "Nosotros anunciamos *(kēryssomen)* a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos" (1Cor 1,23). Frente a la búsqueda del mundo judío,

que quiere la imagen de un Dios poderoso, el Dios de los milagros, y frenta a la búsqueda del mundo greco-pagano, que prefiere la imagen de Dios-sabiduría, los misioneros cristianos anuncian al mesías Jesús crucificado. En la misma carta, hacia el final, en el capítulo dedicado a la amplia reflexión sobre la eficacia salvífica de la resurrección de Jesús, Pablo remite al comienzo de su actividad misionera, que dio origen a la comunidad en el gran centro comercial de Corinto. Recuerda en primer lugar que la forma del evangelio que ha anunciado a los cristianos de Corinto es una forma tradicional, autorizada, y que la condición para realizar la experiencia de salvación es conservarla íntegramente. Luego traza de manera esencial el contenido de aquella predicación inicial y fundadora: "Os transmití en primer lugar lo que a mi vez yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y luego a los doce" (1Cor 15,3-5).

Después de haber completado la lista de los testigos autorizados, a los que también él pertenece, aunque sea como último, el perseguidor de la Iglesia, llamado a ser el heraldo del evangelio, concluye: "Pues bien, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos *(kēryssomen)* y lo que habéis creído" (1Cor 15,11). Y al comienzo del desarrollo catequístico sobre la eficacia de la resurrección de Jesús, contenido esencial del evangelio, Pablo recoge este mismo motivo: "Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos..." (1Cor 15,12). Así pues, el contenido esencial y fundamental del anuncio misionero, que está en el origen de la experiencia de fe y de la vida de una comunidad cristiana, puede resumirse en esta fórmula: "Jesús Cristo Señor", el que murió y resucitó y se ha mostrado vivo a unos testigos cualificados.

Una confirmación de la situación kerigmática como momento vital para la formulación de los datos cristológicos viene de la segunda carta a los Corintios. En el diálogo inicial, después del saludo y de la bendición del principio, Pablo da algunas explicaciones sobre sus proyectos misioneros y sus relaciones con la comunidad de Corinto. Muestra cómo el evangelizador está comprometido a testimoniar con su coherencia y sinceridad la fidelidad de Dios, tal como se reveló en el evangelio: "Porque el Hijo de Dios, Jesucristo, a quien os hemos predicado *(kērychtheís)* Silvano, Timoteo y yo, no fue 'sí' y 'no', sino que fue 'sí'. Pues todas las promesas de Dios se cumplieron en él" (2Cor 1,19-20). Este contenido del kerigma, al que se añade el título de "Hijo de Dios" junto al de Jesús, Cristo y Señor, es confirmado en la continuación de la carta donde Pablo hace la presentación del contenido de lo que él llama la *diakonía* del evangelio, que le ha confiado la iniciativa misericordiosa de Dios. En polémica con aquellos misioneros itinerantes que se preocupan de las cartas de recomendación y de hacer propaganda de sí mismos, Pablo dicta estas expresiones: "Porque no nos predicamos *(kēryssomen)* a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor; nosotros somos vuestros siervos, por amor de Jesús" (2Cor 4,5). Así pues, ese que Pablo llama "evangelio de Dios" (1Tes 2,9; Rom 1,1-2), anunciado por él entre los pueblos y a cuyo servicio ha sido llamado y puesto por Dios (Rom 1,2; Gál 2,2), tiene un contenido esencialmente cristológico. La fórmula completa, tal como se deduce del examen de estos textos, que hacen referencia a la experiencia kerigmática o misionera, es: "Jesucristo, Hijo de Dios y Señor".

En los Hechos de los Apóstoles

hay una singular convergencia con este testimonio de Pablo, cuando se presenta en un cuadro unitario la actividad misionera de la expansión de la Iglesia en los primeros treinta años. El contenido del anuncio de los predicadores, bien sean los doce apóstoles u otros, como Felipe y luego Pablo, se resume en la fórmula "el Cristo Jesús". Al final del conflicto entre los apóstoles, representados por Pedro, y la autoridad judía, que concluye ante el sanedrín con la prohibición de hablar en el nombre de Jesús, el autor de los Hechos ofrece una síntesis de la actividad evangelizadora de los apóstoles: "No dejaban un día de enseñar, en el templo y en las casas, y de anunciar la buena noticia *(didáskontes kai euanghelizómenoi)* de que Jesús es el mesías" (He 5,42). En términos análogos se presenta el contenido de la actividad evangelizadora de Felipe en Samaría; Felipe forma parte del grupo de los "siete" que, después de la muerte de su líder, Esteban, tienen que huir de la ciudad de Jerusalén. Felipe, junto con otros prófugos, emprende una actividad misionera itinerante: "Felipe llegó a la ciudad de Samaría, y se puso a predicar *(ekēryssen)* a Cristo" (He 8,5). Cuando más adelante el autor de los Hechos comienza a describir el desarrollo de esta misión itinerante de los cristianos de origen helenista en las regiones de Siria y de Fenicia, presenta el anuncio del evangelio en estos términos: "Había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses, quienes, llegados a Antioquía, se dirigieron también a los griegos, anunciando a Jesús, el Señor *(euanghelizómeni tòn Kýrion Jesoûn)*" (He 11,20).

En resumen, puede decirse que el autor de los Hechos condensa en la fórmula cristológica "el Cristo Jesús" o "el Señor Jesús" el contenido de la predicación misionera. Aunque conoce otras fórmulas, como "anunciar" y "predicar el reino de Dios" (He 20,25; 28,31), o bien "hablar de Jesús" (He 9,20; 19,13), no contradice por ello la fórmula original y fundamental, que está de acuerdo con la que atestiguan los escritos auténticos del gran organizador y primer teórico de la misión cristiana, Pablo de Tarso.

b) *La profesión de fe.* Ya en el texto mencionado de Pablo (Rom 10,8-10) se ha visto que el contenido de la profesión de / fe como respuesta al anuncio cristiano se centra en la fórmula "el Señor *(Kýrios)* Jesús". Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa *(homologheîtai)* la fe para la salvación" (Rom 10,10; cf 10,9). Esta fórmula de la profesión *(homológhēsis)* cristiana encuentra una confirmación en algunos textos de la tradición joanea. En una nota redaccional, inserta en el relato del ciego de nacimiento, que será expulsado de la sinagoga por haber elegido la profesión de fe en el Cristo Señor, el autor del cuarto evangelio observa: "Sus padres hablaron así por miedo a los judíos, que habían decidido expulsar de la sinagoga al que reconociera *(homologhésē)* que Jesús era el mesías" (Jn 9,22). Así pues, la comunidad cristiana, en comparación con la sinagoga, se caracteriza por su profesión de fe cristológica. Pero también dentro de la comunidad vinculada a la tradición de Juan, el criterio cristológico es el que permite definir la propia identidad frente a las tendencias de los que niegan la densidad histórica de la encarnación de la palabra de Dios y el valor salvífico de la muerte de Jesús en la cruz. Contra ellos, que apelan a una particular inspiración o revelación carismática, el autor de la primera carta de Juan invita a los destinatarios al discernimiento cristológico: "En esto distinguiréis si son de Dios: el que confiesa *(homolog-*

heí) que Jesús es el mesías hecho hombre es de Dios, y el que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1Jn 4,2-3a). Más adelante, como conclusión de esta instrucción sobre el discernimiento de los espíritus, el autor concluye: "Nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado a su Hijo, el salvador del mundo. Si uno confiesa *(homologhḗsē)* que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios" (1Jn 4,14-15; cf 1Jn 5,1.5).

Una fórmula que corresponde a las que acabamos de examinar en el contexto de la profesión de fe es una frase tomada del formulario tradicional bíblico, donde los creyentes son presentados como "los que invocan el nombre del Señor". En el contexto cristiano "el Señor" es aquel Jesús que fue crucificado en Jerusalén por iniciativa de los judíos, pero al que Dios constituyó "Señor y Cristo" (He 2,21.36). A esta declaración de Pedro en el discurso de pentecostés en Jerusalén hace eco la expresión dictada por Pablo en el texto de Rom 10,12.14 antes referido, en donde se reconstruye el proceso que va desde el anuncio hasta la profesión de fe e invocación salvífica. Al comienzo de la primera carta dirigida a la Iglesia de Corinto, Pablo presenta el estatuto de los "consagrados por Cristo Jesús" —llamados a ser "santos", que forman parte de la Iglesia de Dios— como aquellos que son solidarios "con todos los que invocan *(epikalouménois)* en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro" (1Cor 1,2). Este contenido cristológico de la confesión de fe es también objeto de las fórmulas que, tanto en los Hechos como en el epistolario paulino, están construidas en torno al verbo "creer" *(pistéuein en/epí)*. Pedro presenta a los creyentes que han recibido el don del Espíritu y forman parte de pleno derecho de la Iglesia de Dios como "los que creen en el nombre del Señor Jesús". De este estatuto de creyentes forman parte también los paganos que han recibido el don del Espíritu, lo mismo que lo recibieron antes los discípulos y todos los que se asociaron al pueblo de Dios mediante el bautismo: "Pues si Dios les ha dado a ellos el mismo don que a nosotros por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿cómo podía yo oponerme a Dios?" (He 11,17). Con una fórmula análoga, que recuerda el contexto bautismal, termina la dramática aventura nocturna de Pablo en Filipos. Acogido en la casa de su carcelero, al que anuncia el evangelio, antes de bautizarlo le hace el siguiente ofrecimiento: "Cree en Jesús, el Señor, y te salvarás tú y tu familia" (He 16,31). Si damos crédito al texto de la tradición manuscrita occidental, códice D, el diálogo bautismal entre el evangelizador Felipe y el eunuco etíope concluiría con esta profesión de fe bautismal: "El eunuco dijo: 'Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios'" (He 8,37).

A estas fórmulas de la tradición primitiva, registradas por Lucas en los Hechos, hace eco todo lo que escribe Pablo en la carta a los Gálatas sobre el papel de la fe en Jesucristo como condición para obtener la salvación. Así presenta él la opción cristiana en el contexto de la controversia de Antioquía: "Nosotros somos judíos de nacimiento, y no pecadores paganos; pero sabemos que nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo: nosotros creemos en Cristo Jesús para ser justificados por la fe de Cristo, no por las obras de la ley" (Gál 2,15-16a).

c) *La catequesis y la exhortación.* De estas breves fórmulas de la profesión de fe, cuyo contenido esencial está resumido en los títulos que se dan a Jesús, el Cristo y el Señor, que es reconocido e invocado en el contexto de la comunidad creyente, se

derivan las expresiones más articuladas en forma de himno o doxología, en las que se presenta una síntesis del acontecimiento salvífico, centrado en la muerte y resurrección o exaltación del Señor Jesús. Estas profesiones de fe más amplias, bien estén formadas por una simple frase o bien por breves construcciones de carácter poético o prosa rítmica, van introducidas normalmente por un relativo *(hós),* que une la frase de la *homológhēsis* con el contexto (cf Flp 2,6; 3,21; Col 1,15; 1Tim 3,16; Tit 2,14; Heb 1,3; 1Pe 2,22; 3,22).

De estas fórmulas cristológicas, que constituyen el contenido esencial de la profesión, más o menos ampliadas en frases o breves composiciones poéticas, sacan toda su fuerza las motivaciones de la catequesis y de la exhortación cristiana. La primera va dirigida a profundizar y a interiorizar el proceso iniciado mediante la opción de fe y el compromiso bautismal. Los momentos vitales de la comunidad que surgió del anuncio hecho por Pedro el día de pentecostés son presentados por el autor de los Hechos con cuatro rasgos fundamentales: "(Los creyentes) eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles *(proskarteroûntes tê didajê tôn apostólōn),* en la unión fraterna *(koinōnía),* en partir el pan y en las oraciones" (He 2,42). Un ejemplo de esta catequesis como formación posbautismal es el que se registra en los Hechos y el que desarrollaron Bernabé y Pablo durante un año entero en la joven comunidad cristiana de Antioquía (He 11,26). Presentando en una frase sintética la actividad de Pablo durante dos años enteros en la capital, Roma, en donde se encuentra en arresto domiciliario, Lucas, como conclusión de los Hechos, escribe: "Pablo estuvo dos años en una casa alquilada; allí recibía a todos los que iban a verlo, predicando el reino de Dios y enseñando las cosas referentes al Señor Jesucristo con toda libertad y sin obstáculo alguno" (He 28,30-31). Parece ser que en esta frase final de la obra en que Lucas ha trazado el recorrido de la palabra, desde Jerusalén hasta los confines de la tierra, distingue los dos momentos del anuncio público y de la instrucción catequética *(didáskein).* El contenido de esta última se formula una vez más con una expresión de claro tenor cristológico.

Junto a la instrucción, en la forma del anuncio recogido e interiorizado para llevar una vida cristiana coherente con la opción inicial, aparece la exhortación dirigida a sostener a los cristianos probados o puestos en crisis por las dificultades. Ejemplos de catequesis y de exhortaciones con claras motivaciones cristológicas se encuentran en los escritos de Pablo y de su tradición, así como en los textos atribuidos a personajes históricos de la primera generación cristiana. La exhortación cálida y urgente de Pablo a la comunidad de Filipos para hacer que reencuentre la unidad centrada en el amor sincero y humilde se motiva con un recuerdo explícito del acontecimiento salvífico, transcrito a través de un párrafo que evoca las expresiones de fe cristológica primitiva: "Procurad tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, teniendo la naturaleza gloriosa de Dios..." (Flp 2,5-6). Jesús, en su inmersión en la naturaleza humana, con una opción de fidelidad llevada hasta el extremo, se convierte en el prototipo y fundamento del estilo de relaciones entre cristianos, que han de realizarse dentro de la comunión fraterna.

El autor de la carta a los Efesios basa su exhortación a vivir de manera coherente la opción bautismal, sin nostalgias ni recaídas en la experiencia de corrupción y de libertinaje propia de "los que no conocen a Dios", remitiendo a la catequesis y for-

mación cristológica iniciales: "No es eso lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si verdaderamente habéis oído hablar de él y os han instruido en la verdad de Jesús... *(emáthete tòn Christón..., en autô edidáchthēte, kathṓs estin alḗtheia en tô Iḗsoû)"* (Ef 4,20-21). Un ejemplo más articulado de esta catequesis , relacionada probablemente con el gesto bautismal, es el que nos ofrece la carta a Tito, en donde se recuerda el acontecimiento salvífico cristiano, que tiene un papel pedagógico para la praxis de los creyentes: "Pues se ha manifestado la gracia de Dios, fuente de salvación para todos los hombres, enseñándonos *(paideúousa)* a renunciar a la maldad y a los deseos mundanos y a llevar una vida sobria, justa y religiosa, mientras que aguardamos el feliz cumplimiento de lo que se nos ha prometido y la manifestación gloriosa del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,11-14). La referencia al acontecimiento salvífico se convierte en el fundamento del compromiso cristiano, pero también en la motivación actual de la exhortación hecha por el predicador o responsable de la comunidad (cf Tit 3,4-7). En este último texto tenemos un recuerdo explícito del momento bautismal, lavado de renovación y de regeneración en el Espíritu Santo.

A esta orientación de la catequesis y de la exhortación cristiana que encontramos en las cartas de Pablo y de su tradición corresponde todo lo que se dice en los demás escritos del NT. Baste el ejemplo de la primera carta de Pedro, que apela expresamente a la experiencia bautismal. En la exhortación dirigida a los esclavos cristianos, maltratados por patronos brutales, el autor presenta su opción paradójica como ejemplo de la actitud que tienen que asumir los cristianos en medio de las pruebas y dificultades de un ambiente hostil: "Esta es vuestra vocación, pues también Cristo sufrió por vosotros, y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos" (1Pe 2,21). Y en este punto se introduce un texto de catequesis cristológica de prosa rítmica, inspirada en la figura del "siervo" de la tradición isaiana: "Él, en quien no hubo pecado y en cuyos labios no se encontró engaño..." (cf 1Pe 2,22-25).

Al final de esta investigación sobre las fórmulas cristológicas diseminadas en los textos del NT se pueden distinguir y reconocer los que son los momentos generadores de la cristología. Todos ellos reflejan, aunque sea de manera ocasional y fragmentaria, como son los textos recogidos en el canon, la vida de la primera comunidad cristiana. Los momentos vitales en que se expresa la fe cristológica en forma de títulos y símbolos son los mismos que van jalonando la existencia de las comunidades cristianas en su aparición y en su proceso de crecimiento y de maduración. Es el momento del anuncio, al que corresponde la profesión de fe, la profundización mediante la catequesis y el apoyo de la exhortación.

2. LAS TRADICIONES CRISTOLÓGICAS DEL NT. Si los momentos del anuncio, de la profesión de fe, de la catequesis y de la exhortación son los lugares generadores de la cristología en la vida de las primeras comunidades cristianas, la transmisión y el desarrollo de la fe cristológica siguieron unas directrices bien determinadas. Se refieren a aquellas personalidades de la primera y segunda generación que están también en el origen de los escritos del actual canon cristiano. Por eso mismo es sumamente oportuno pasar revista, sobre la base de los mismos textos, a estas tradiciones, en las que canalizaron las orien-

taciones cristológicas, para señalar su densidad, su convergencia y sus características distintivas.

a) *La cristología de los evangelios sinópticos.* Después de dos siglos de discusiones, propuestas y contrapropuestas, todavía no existe una hipótesis que haya obtenido el consenso sobre la relación recíproca de los tres primeros evangelios, llamados "sinópticos" por su convergencia discordante. Por encima de los diversos intentos de explicación más o menos complicados, se admite de ordinario que en la base de los tres primeros evangelios hay una plataforma tradicional común, sobre la cual actúa el trabajo redaccional de cada evangelista con la aportación de otros materiales. Para hacer destacar los rasgos específicos de la cristología de cada evangelio sinóptico, hay que señalar bien esta aportación redaccional que se vislumbra sobre el fondo evangélico común. Para llevar a cabo esta verificación no sirven de nada las hipótesis sobre el orden de sucesión cronológica de los tres evangelios en cuestión. Por tanto, se puede seguir el orden del canon, que concede el primer puesto al evangelio según Mateo.

En el primer evangelio, el punto de perspectiva más favorable para captar en una mirada de conjunto la cristología es el diálogo entre Jesús y los discípulos, colocado en la región de Cesarea de Filipo. Se desarrolla en dos fases, con una doble intervención de Jesús, que pregunta a los discípulos cuál es la opinión de la gente sobre el Hijo del hombre. Tras su respuesta, que enumera las figuras con las que es identificado Jesús (Juan Bautista, Elías, Jeremías o alguno de los profetas), Jesús vuelve a preguntar: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Responde Simón Pedro en nombre del grupo: "Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo" (Mt 16,13-16).

La respuesta de Pedro recoge y amplía la profesión de fe de los discípulos al final del encuentro nocturno en el lago de Galilea, después del episodio de la multiplicación de los panes: los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: "Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios" (Mt 14,33). Pero la novedad y originalidad de la profesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo está subrayada por la bienaventuranza con que Jesús destaca la iniciativa gratuita y soberana de Dios, que ha revelado a Pedro la identidad misteriosa de Jesús (Mt 16,17; cf 11,25-26).

Un eco de este diálogo, en el que, por iniciativa del Padre, el portavoz de los discípulos reconoce a Jesús como el Cristo, el Hijo del Dios vivo, se observa en el momento crítico del interrogatorio de Jesús ante el sanedrín. El sumo sacerdote le plantea a Jesús, que no responde nada a las acusaciones, una pregunta en estos términos: "Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios" (Mt 26,63). La respuesta de Jesús es en parte afirmativa, pero con un añadido y una integración que remiten a su revelación como Hijo del hombre, más allá del drama de la pasión y muerte. En conclusión, la cristología de Mateo se apoya en dos títulos fundamentales: Jesús es el Cristo, que lleva a su cumplimiento la esperanza y las promesas salvíficas de la primera alianza. Esto aparece desde el comienzo mismo de su evangelio: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1). Este anuncio programático queda confirmado por las once citas del AT, introducidas con la fórmula de cumplimiento: "Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había dicho por medio del profeta..." (Mt 1,22). Pero Jesús es el mesías porque es el Hijo de Dios, reconocido en la comunidad creyente, de la que Pedro es el representante

autorizado. Él es el Señor que realiza la gran promesa bíblica de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Esto se lleva a cabo por medio de la resurrección, que constituye a Jesús en la plenitud de sus poderes (Mt 1,23; 28,20). Finalmente, la perspectiva cristológica de Mateo se abre hacia el futuro, del cual se espera la llegada *(parousía)* de Jesús, Hijo del hombre, señor y juez de la historia (Mt 24,30; 25,31). En una palabra, se puede decir que la cristología del primer evangelio se arraiga en la tradición, conjugada con las promesas proféticas, pero iluminada y profundizada a la luz de la experiencia de resurrección. Es la cristología que maduró dentro de una comunidad enviada por Jesús resucitado para hacer discípulos suyos a todos los pueblos con la promesa de su presencia indefectible.

La tonalidad cristológica del segundo evangelio, atribuido a Marcos, aparece ya desde la frase inicial: "Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1). A lo largo del evangelio de Marcos Jesús se presenta como el mesías misterioso, que, sin embargo, no puede quedar escondido, y que se revela en sus gestos poderosos. Como tal es reconocido por los espíritus, que ponen de manifiesto su identidad: el "santo", el "hijo del Altísimo". De aquí la orden de Jesús, que se opone a estas declaraciones cristológicas abusivas de los espíritus. Por otra parte, la actividad de Jesús solicita el interrogante cada vez más intenso de la gente, de las autoridades y de los discípulos (cf Mc 1,27; 2,7; 4,41). Y al final este interrogante es recogido en el momento decisivo del diálogo de Jesús con los discípulos en Cesarea de Filipo. Pedro formula la profesión de fe con un contenido cristológico explícito: "Tú eres el Cristo" (Mc 8,29). Pero desde este momento comienza la instrucción progresiva de Jesús sobre el destino del Hijo del hombre, humillado, doliente y al final crucificado, pero que será rehabilitado por el poder de Dios (cf Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). Sólo ante la pregunta explícita del sumo sacerdote, presidente del sanedrín, que le dice a Jesús: "¿Eres tú el Cristo, el hijo del Dios bendito?", Jesús responde: "Sí, yo soy". Pero a continuación añade unas palabras que remiten a la figura del Hijo del hombre, que está sentado a la derecha del poder y que viene con las nubes del cielo (Mc 14,61-62). A esta solemne declaración de Jesús hace eco la profesión de fe del centurión, que asiste a su muerte en la cruz y exclama: "Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios" (15,39). De esta manera llega a su cumplimiento el programa anunciado al principio: "Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios". Jesús se presenta como el mesías a través de sus gestos poderosos; pero sólo después de su historia de sufrimientos, de humillación y de muerte puede ser reconocido legítimamente como el Hijo de Dios. El misterio de Jesús no ha desaparecido ni ha sido revelado del todo con la resurrección. De hecho, las mujeres que reciben el anuncio pascual, según el relato auténtico de Marcos, huyen del sepulcro llenas de pánico y de estupor, "y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo" (Mc 16,8). La cristología que traza el segundo evangelio es una cristología para una comunidad sometida a la crisis por la experiencia de las persecuciones, llamada a seguir a Jesús a lo largo del camino de la cruz, para poder reconocerlo al final como el mesías, revelado por Dios y acogido en la fe perseverante como "su" Hijo.

La cristología del tercer evangelio, atribuido a Lucas, ha de entenderse en relación con la del segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles. En efecto, los dos escritos constituyen un proyecto unitario, tal como

se deduce de la comparación de los dos prólogos (Lc 1,1-4; He 1,1-2). En la tradición lucana se presenta a Jesús con las fórmulas ya conocidas: el Cristo, el Hijo de Dios y el Señor. El anuncio que hacen los ángeles a los pastores del nacimiento de Jesús como "evangelio" resume este contenido de la fe cristológica de la comunidad lucana: "En la ciudad de David os ha nacido un salvador, el mesías *(Christós),* el Señor" (Lc 2,11). En el anuncio hecho a la virgen de Nazaret, María, se advierte el eco de las fórmulas de la comunidad primitiva: Jesús, el Cristo, lleva a su cumplimiento la promesa mesiánica; pero es el "santo" y "el Hijo de Dios", ya que ha sido concebido por el poder del Espíritu Santo (Lc 1,32.35). Así pues, Jesús, como Cristo y Señor, está en el centro de la historia de la salvación, que se desarrolla en dos momentos, el de la promesa profética a Israel y el del cumplimiento que se prolonga en la historia de la Iglesia. En el evangelio lucano la línea divisoria de la manifestación y de la acción salvífica de Dios se traza con estas palabras: "La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios y todos se esfuerzan para entrar en él" (Lc 16,16). Por medio de Jesús la salvación, según la promesa de Dios atestiguada por los profetas, alcanza a todos los pueblos. Esto aparece en la oración profética del hombre lleno del Espíritu Santo, Simeón, que presenta la misión de Jesús (Lc 2,32). Un eco de este anuncio profético lo tenemos en la proclamación programática de Juan, el Bautista, la cual recoge un texto de Isaías que concluye con la promesa: "para que todos vean la salvación de Dios" (Lc 3,6; cf Is 40,5). La obra de Lucas llega a su conclusión cuando se ha ejecutado este programa, tal como se deduce de la solemne declaración de Pablo a la comunidad judía de Roma, introducida una vez más por un texto de Isaías: "Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los paganos; ellos sí que la escucharán" (He 28,28). Por consiguiente, Jesús es el salvador, tal como lo anunciaron los ángeles a los pastores, el portador de la paz a los hombres que Dios ama (Lc 2,14), aquel que revela la gloria de Dios en favor no sólo de Israel, sino de todos los pueblos.

Esta misión de Jesús se desarrolla a partir de su consagración mesiánica, mediante el don del / Espíritu, que lo habilita para el anuncio del evangelio a los pobres y a los oprimidos (Lc 4,18). En virtud de esta consagración del Espíritu, Jesús de Nazaret "pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio" (He 10,38). Con estas palabras Pedro resume en la casa del pagano Cornelio en Cesarea Marítima la actividad salvífica de Jesús en Palestina. Esta actividad benéfica de Jesús es la que desarrolla el evangelio lucano. Jesús es el "profeta" mediante el cual Dios visita a su pueblo (Lc 7,16). Pero al mismo tiempo es el signo de contradicción, tal como lo habían anunciado las palabras proféticas de Simeón (Lc 2,34). Efectivamente, es rechazado por los suyos, sus vecinos; pero sigue fiel en su camino para llevar a cabo los designios de Dios en Jerusalén, centro histórico y teológico de la acción salvífica de Dios (Lc 9,51; 13,31-33). Desde Jerusalén, en donde los discípulos se encuentran de nuevo con Jesús resucitado y vivo, parte la misión gracias a la efusión del Espíritu, la promesa del Padre y la fuerza de lo alto, que habilita a los discípulos para que sean testigos de Jesús resucitado hasta los últimos confines de la tierra (Lc 24,44-49; He 1,8). En el testimonio autorizado de los discípulos, Jesús es presentado como el mesías, rechazado por los hombres, pero constituido por Dios "Cristo y Señor" (He 2,36). En este esquema

dialéctico, en el que se oponen la acción de los hombres, particularmente de Israel, y la iniciativa salvífica de Dios, Lucas coloca los títulos tradicionales dados a Jesús: él es el "siervo", "justo y santo", renegado por los judíos delante de Pilato, pero constituido por Dios como autor *(arjēgós)* de la vida y de la salvación (He 3,14-15; 5,31). De esta manera llega a su consumación el designio de Dios, que envió su palabra salvífica a Israel, pero que, mediante Jesús, constituido Señor de todos, ha traído la paz y la salvación a todos los pueblos sin distinción (He 10,34-36). En esta perspectiva lucana aparece la continuidad histórico-salvífica de la promesa, que se ha realizado en Jesús, el Cristo y Señor, y que han llevado a cumplimiento los misioneros de la Iglesia. Pablo como testigo, llamado por el Señor resucitado, realiza el programa trazado por el mismo Jesús. La salvación prometida a Israel alcanza los confines de la tierra.

b) *La cristología de la tradición joanea.* Bajo este título se sitúa todo el conjunto de escritos en los que cuaja la tradición que por afinidad temática y lexical se considera homogénea, aun dentro de la diversidad de situaciones que se van distribuyendo en un proceso histórico de más de medio siglo. Comprende el cuarto evangelio, las tres cartas católicas atribuidas a Juan y el escrito del Apocalipsis. El perfil cristológico del cuarto evangelio se nos da en la nota redaccional, añadida a la primera conclusión: "Otros muchos milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20,30-31). Los títulos tradicionales, Jesús el Cristo e Hijo de Dios, son releídos y profundizados en la confrontación de la comunidad joanea con el ambiente de los discípulos de Juan el Bautista y en el conflicto con el ambiente de la sinagoga, que está bajo la guía de los maestros de orientación farisaica. Los vértices de la formulación cristológica que maduró en este contexto se nos ofrecen en el prólogo de apertura y en los discursos de despedida que culminan en la llamada "oración sacerdotal" (Jn 13,31-17,26). Jesús, el Cristo, es la palabra creadora y reveladora de Dios, fuente de vida, como lo era la misma ley y la sabiduría en la tradición bíblica y luego judía. Esta palabra en Jesucristo se hace carne y pone su morada en medio de los hombres. El grupo de los testigos históricos reconoció y acogió en él la manifestación salvífica de Dios como "gloria", la que es propia de un Unigénito, que lleva a su cumplimiento la alianza definitiva, caracterizada por la plenitud de "gracia y de verdad" (Jn 1,14). Al final de esta revelación histórica y comunicación de Dios en Jesucristo, la palabra hecha carne es reconocida como el Unigénito de Dios que está en el seno del Padre, único capaz de revelarlo (Jn 1,18). En el trasfondo de este programa cristológico se desarrolla el relato evangélico, en el que se lleva a cabo una concentración en clave cristológica de los símbolos utilizados en la tradición bíblica para expresar la acción salvífica de Dios. Jesús es presentado como el "cordero de Dios", como fuente de agua viva, como dador del Espíritu, como pan bajado del cielo, como la luz del mundo, como el pastor auténtico y la vid verdadera. Estas figuras e imágenes bíblicas, que representan el cumplimiento de las esperanzas salvíficas en Jesús, alcanzan su vértice en la fórmula de autorrevelación divina: "Yo soy". En el debate con los judíos en el templo de Jerusalén, dentro del contexto de la fiesta mesiánica popular de las chozas, Jesús declara a los judíos:

"Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, conoceréis que yo soy el que soy" (Jn 8,28; cf 8,24.58). En este marco de la relectura cristológica de las fórmulas bíblicas, en el que se transcribe la acción salvífica de Dios, hay que entender también la declaración solemne de Jesús en la fiesta de la dedicación en Jerusalén. Frente a los judíos que le piden que diga abiertamente si es el Cristo, Jesús responde: "Yo y el Padre somos una sola cosa" (Jn 10,30). Se trata de la unidad en la acción salvífica, como da a comprender la repetición de esta fórmula: "El Padre está en mí y yo en el Padre" (Jn 10,38b). A esta proclamación de la relación única e íntima de Jesús como Hijo con el Padre hace eco la palabra dirigida a los discípulos en el discurso de despedida. Jesús se presenta como el "camino" que conduce al Padre en cuanto que es la revelación definitiva, y como "la verdad", por tener la plenitud de "vida" (Jn 14,6). Y a la petición de Felipe: "Señor, muéstranos al Padre", Jesús responde: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14,9).

Esta elevada cristología del cuarto evangelio está en el trasfondo de la primera carta de Jn, y la vuelve a proponer en el contexto de la disensión que se manifiesta dentro de la comunidad y que asume connotaciones cristológicas. Contra los que separan o disuelven al Jesús de la historia ("carne") y ponen en duda la virtud salvífica de su muerte en la cruz, se reafirma la fe cristológica de la tradición joanea: la Palabra de vida, que estaba junto al Padre, se ha manifestado en la historia humana y es atestiguada por aquellos que se encontraron realmente con ella. Jesús, como Cristo y Señor, no puede separarse de su manifestación histórica, condición de salvación y fuente de un proyecto cristiano coherente, condensado en el mandamiento antiguo y nuevo del amor.

A esta misma tradición acude el autor del Apocalipsis para reproponer la adhesión de fe en Jesús en un nuevo contexto, caracterizado por el conflicto con el ambiente externo de la ideología idolátrica. Jesús, el Cristo crucificado y resucitado, es el protagonista de la historia conflictiva entre el bien y el mal; él revela el sentido de la historia, y con su victoria sobre la muerte se convierte en el fundamento de la esperanza y constancia de los mártires cristianos. Este planteamiento cristológico aparece en dos visiones proféticas de alto contenido cristológico: la visión inicial o de investidura del profeta (Ap 1,9-20) y la visión que inaugura la sección profética (Ap 4,1-5,14). Para las imágenes cristológicas, el Apocalipsis recurrió a la tradición bíblica, especialmente la profética, y a la joanea. Jesús es presentado como "el primero y el último", como el "viviente" (Ap 1,17) y como el cordero de Dios, inmolado y vivo (Ap 5,6). Él es también "el testigo fiel y veraz", "la palabra de Dios", que lleva a cabo el juicio victorioso sobre las potencias históricas de seducción (Ap 19,11.13).

Así pues, en la tradición joanea tenemos una elaboración coherente de la cristología que, partiendo de los datos tradicionales, Jesús el Cristo e Hijo de Dios, es profundizada y propuesta de nuevo sobre el fondo de la tradición bíblica, teniendo en cuenta el contexto y las situaciones vitales que caracterizan a las comunidades vinculadas a Juan.

c) *La cristología de la tradición paulina.* Pablo de Tarso desarrolla su cristología en las cartas consideradas auténticas a través del diálogo pastoral con los cristianos, para profundizar el mensaje y la catequesis, para hacer alguna aclaración, para dar motivaciones a la praxis y al compromiso cristiano. Las raíces de la cristología paulina han de buscarse

en su experiencia personal, que corresponde a su investidura como testigo autorizado de Jesús, a quien Dios le reveló como "Hijo" al que reconoce como Señor y Cristo (Gál 1,15-17; 1Cor 9,1; 15,3.8; Flp 3,7; 2Cor 4,6). A pesar de esta matriz fuertemente personalizada de la cristología paulina, hay que reconocer que está en sintonía con los datos tradicionales, a los que Pablo apela expresamente. Así aparece en la cabecera de la carta enviada a la comunidad de Roma: Pablo se presenta como el siervo de Jesucristo, llamado a ser su testigo y enviado autorizado, consagrado al servicio del evangelio de Dios, cuyo contenido se expone así: "El evangelio de Dios, que por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras santas, acerca de su Hijo (nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte) Jesucristo, nuestro Señor" (Rom 1,2-4). Así pues, Jesús, al que Pablo presenta a los cristianos de Roma con la fórmula litúrgica completa: "Cristo, nuestro Señor", es el Hijo de Dios, contenido esencial del evangelio, cuya identidad se define por su doble dimensión: "según la carne", solidario con la historia de las promesas de Dios en la línea mesiánica, e "Hijo de Dios", revelado y constituido mediante la resurrección como dador del Espíritu de santificación a los creyentes. Pablo elabora este contenido cristológico del evangelio, por una parte, en el debate teológico con los adversarios que discuten la única función salvífica mediadora de Jesús y, por otra, en el diálogo pastoral con las comunidades cristianas. Jesús, en cuanto único mediador de salvación, es presentado como el Adán escatológico, cabeza de la nueva humanidad, que mediante la resurrección se ha convertido en "Espíritu vivificador" (1Cor 15,45; cf 15,20-22; Rom 5,14). Estos rasgos característicos de la cristología de Pablo se desarrollan en la tradición que está bajo su influencia y en los contextos cristianos en los que se hace sentir el influjo del sincretismo religioso del ambiente helenista. En las cartas a los Colosenses y a los Efesios, en los trozos de estilo hímnico o de prosa rítmica, se presenta a Jesús como "cabeza" de la Iglesia, "la imagen" del Dios invisible, "el primogénito" de la creación, aquel que en relación con el mundo y con la historia es el espacio de la definitiva manifestación salvífica de Dios, centro de unidad y de reconciliación (cf Col 1,15-20; Ef 1,3-14).

Un desarrollo de esta tradición paulina en un nuevo contexto cultural y religioso aparece en la carta a los Hebreos. La profesión de fe tradicional en Jesús, el Cristo, mesías e Hijo de Dios, se propone ahora a una comunidad en crisis y que siente nostalgias de las seguridades rituales y preceptistas. Recurriendo a los modelos de la tradición ritual bíblica, el autor presenta a Jesús como único y definitivo "sacerdote", que realiza el encuentro salvífico con Dios mediante su autodonación, consumada en la muerte y plenamente acogida por Dios con su exaltación. En cuanto mesías e Hijo, Jesús es también "sumo sacerdote", es decir, mediador definitivo (cf Heb 1,4; 5,7-10).

d) *La cristología de los escritos apostólicos.* En este grupo de textos del canon cristiano se distingue por su originalidad y su densidad cristológica la primera carta de Pedro, que en algunos aspectos se resiente de la influencia de la tradición paulina. También en este texto la cristología surge a través de la referencia a las fórmulas de fe y de catequesis, que tienen la finalidad de fundamentar la exhortación a la confianza y perseverancia (cf 1Pe 3,18; 2,22-25). En este

último texto, en forma de himno cristológico, la obra salvífica de Jesús se transcribe mediante la figura del "siervo" doliente e inocente de la tradición de Isaías. Mientras que la imagen de Jesús, "el cordero puro y sin mancilla", recuerda la tradición joanea (1Pe 1,19), la de la "piedra" fundamental, rechazada por los hombres, pero escogida y convertida en "piedra viva y preciosa" por la iniciativa de Dios, remite a la tradición sinóptica y paulina (1Pe 2,4).

Los otros escritos del NT no añaden nada a los datos tradicionales, dado que utilizan los títulos y las imágenes ya conocidos dentro de la tradición evangélica y de las otras tradiciones anteriormente examinadas.

Al final de esta investigación se deducen algunas características y connotaciones de la cristología que cuajó en las grandes tradiciones que constituyen la base de los escritos acogidos en el canon cristiano. En el origen están las fórmulas y los títulos tradicionales, que fueron madurando en los contextos vitales de las diversas comunidades: el anuncio, la profesión de fe, la catequesis y la exhortación. Pero son las situaciones peculiares de cada comunidad, sometida a la crisis de la perseverancia o al conflicto con el ambiente exterior, las que se convierten en estímulo para la profundización, el redescubrimiento y la formulación de las nuevas síntesis cristológicas. Esta relación dialéctica entre la tradición y las situaciones vitales constituye el ambiente fecundo para la maduración y el desarrollo de la reflexión cristológica atestiguada por los escritos normativos del NT.

III. MODELOS Y TÍTULOS CRISTOLÓGICOS DEL NT. Lo que más impresiona en una lectura de conjunto de los textos canónicos bajo el aspecto cristológico es la convergencia o unidad fundamental de orientación, aun dentro de la diversidad de acentos y subrayados. Esta convergencia debe buscarse en el ensamble constante con la tradición, que tiene raíces en la vida histórica de Jesús y en el núcleo de los primeros testigos. La elasticidad y variedad de acentos están relacionados a su vez con la vitalidad del movimiento cristiano que se encarna y se desarrolla en la historia. El centro focal de la fe cristológica es la experiencia pascual, que a su vez se arraiga en la unicidad de vida y de la figura histórica de Jesús. Pero de esta experiencia, nacida y madurada en el contexto de la Palestina del siglo I, nace la exigencia de encontrar formas y módulos expresivos, bien sea para comunicarla dentro de la comunidad, bien para transmitirla a los de fuera. Dada la inserción vital de Jesús y de sus primeros testigos en el ambiente religioso y cultural bíblico y judío, es natural que de esta tradición tan fecunda se asuman modelos, símbolos y títulos para expresar y transmitir la fe en Jesucristo.

1. LOS MODELOS CRISTOLÓGICOS. La cristología del NT pasa de ser una experiencia vital para convertirse en fenómeno lingüístico y, al final, en texto escrito, gracias a su relación fecunda con la tradición bíblica, dentro de la cual se pueden distinguir las corrientes históricas y culturales que se prolongan de forma dinámica en los grupos, movimientos y orientaciones religiosas del judaísmo antiguo. En relación con estas tradiciones bíblicas y judías se pueden señalar varios esquemas según los cuales se modeló la fe cristológica, atestiguada por los documentos del NT.

a) *El modelo profético.* El modelo primero y más antiguo, que está en la raíz de los demás modelos y títulos

cristológicos, puede remontarse a la gran tradición bíblica. Es bien sabido el papel que la figura del profeta ocupa en la tradición bíblica, y luego en el judaísmo antiguo. El testimonio evangélico, de común acuerdo, recoge la opinión de la gente sobre Jesús. Frente a sus gestos poderosos y su palabra autorizada, los contemporáneos tienden a identificarlo con Juan el Bautista, o bien con el profeta taumaturgo Elías o con algún otro profeta (cf Mc 6,14-15; 8,27-28 par; Jn 4,19). En la tradición del cuarto evangelio se recoge la reacción de los que participaron del gesto prodigioso de Jesús, el pan distribuido en abundancia cerca del lago de Tiberíades: "La gente, al ver el milagro que había hecho Jesús, decía: 'Éste es el profeta que tenía que venir al mundo'" (Jn 6,14; cf 7,40; 9,17.28.29). Jesús mismo se presenta apelando al modelo de profeta. En el episodio referido por la tradición común sinóptica, el encuentro de Jesús con sus paisanos de Nazaret, ante el rechazo y la crítica de su autoridad, se refiere al modelo de profeta: "Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian al profeta" (Mc 6,4 par; cf Jn 4,44). De nuevo, en el camino hacia Jerusalén, cuando ha estallado ya abiertamente el conflicto con las autoridades y las instituciones judías y asume tonos dramáticos, Jesús se refiere a este modelo profético (Lc 13,31-33.34; Mt 23,27). El modelo profético en la tradición bíblica y en la relectura judía se muestra fecundo en aplicaciones. En algunos ambientes judíos asume connotaciones mesiánicas y escatológicas, que tienen su punto de inserción en el texto del Dt 18,15-18, en el que se presenta a Moisés como el modelo y la fuente de la institución profética. Dentro de este marco profético se desarrolla la interpretación de la figura y de la actividad de Jesús con acentos originales. Jesús se sitúa en la historia de los enviados de Dios como el que lleva a su cumplimiento, en una relación excepcional con Dios en cuanto "Hijo", la historia de la / alianza (Mc 12,1-12 par; Heb 1,1). De este modelo profético parte y se desarrolla la cristología del cuarto evangelio, que insiste en la "misión" de Jesús y en su preexistencia para subrayar la iniciativa radical de Dios.

Con este modelo profético puede relacionarse igualmente la utilización de la imagen del "siervo", representante ideal de la comunidad y encargado de una misión excepcional que va más allá de los confines de Israel (Is 42-53). A la figura del "siervo" se refiere el primer evangelio para describir la actividad curatoria de Jesús, solidario de las miserias de su pueblo, y el estilo de su misión humilde y no violenta (Mt 8,17; 12,17-21). Pero es el camino de Jesús hacia la tragedia final el que es releído a través del siervo fiel a Dios y solidario de la comunidad de los pecadores (Mc 10,45 par). Con su gesto de compartir totalmente la suerte de los demás se convierte en el fundador de la nueva y definitiva alianza en favor de la multitud (Mc 14,24 par).

b) *El modelo apocalíptico.* Es innegable la presencia y la importancia de este modelo en la tradición evangélica recogida por los tres sinópticos. Son conocidos los *lóghia* de Jesús en los que se refiere a la figura del Hijo del hombre. En el discurso del final, recogido por los tres sinópticos, en una escenografía inspirada en el modelo apocalíptico, se coloca la venida del Hijo del hombre: "Entonces se verá venir el Hijo del hombre entre nubes con gran poder y majestad" (Mc 13,26 par). Pero también el símbolo "reino de Dios" o "reino de los cielos", en el que Jesús condensa su proclamación pública, apela al modelo de la tradición apocalíptica. Igualmente la muerte de Jesús, su

resurrección y elevación o ascensión a los cielos se insertan en un marco de carácter apocalíptico: el terremoto, la aparición de las figuras angélicas, la nube (cf Mt 27,51-52; 28,2-4; He 1,9-11). Pablo en sus cartas recurre al modelo apocalíptico para presentar el papel salvífico definitivo de Jesús resucitado. Así lo vemos en la amplia catequesis sobre la resurrección con que se cierra la primera carta a los Corintios (1Cor 15,20-28.51-52). Igualmente Pablo exhorta a los cristianos de Tesalónica a encontrar aliento y confianza en el kerigma pascual, que da fundamento a su esperanza en la venida *(parousía)* del Señor. Y describe esta venida refiriéndose al cuadro apocalíptico (1Tes 4,13-17).

En esta perspectiva apocalíptica hay que colocar la interpretación lucana del cumplimiento de la Escritura en la vida de Jesús, el mesías doliente y humillado, pero glorificado por Dios. Según el modelo apocalíptico, el plan celestial de Dios es revelado al vidente y se realiza en la tierra según una necesidad que expresa el pleno señorío de Dios sobre la historia (cf Dan 2,28; Mt 24,6). En este contexto hay que releer las instrucciones de Jesús resucitado a los discípulos cuando habla de la profecía bíblica: "¿No era necesario *(édei)* que Cristo sufriera todo eso para entrar en su gloria?" (Lc 24,26.44-46). Este modelo es releído e integrado en el esquema histórico salvífico, que se desarrolla según la dialéctica de la promesa/cumplimiento.

También la tradición sinóptica común, que refiere las palabras de Jesús sobre el destino de humillación y sufrimiento del Hijo del hombre, entra en este marco apocalíptico y profético (Mc 8,31 par; Mt 26,56). El modelo apocalíptico es asumido como clave de interpretación de la historia en el libro profético conocido como Apocalipsis de Juan.

A través de este modelo cristológico, que desarrolla el profético, la cristología tradicional asume dimensiones escatológicas y definitivas. La referencia al plan de Dios que debe realizarse permite superar el escándalo de la muerte de Jesús en la cruz y profesar la propia fe en Cristo, enviado definitivo de Dios para realizar la salvación en la historia humana.

c) *El modelo mesiánico.* En la tradición cristiana es lógica y espontánea la asociación entre el nombre de Jesús y el apelativo "Cristo" o "el Cristo". Es la traducción griega de un original hebreo *mašiaḥ* y arameo *mešîkā,* que significa "consagrado" o "elegido". Pero hay otros títulos o designaciones que remiten al modelo de consagrado y elegido. En el fragmento de profesión de fe recogido por Pablo en el comienzo de la carta a los Romanos, Jesús es reconocido como descendiente de la estirpe de David según la carne (Rom 1,2; cf 2Tim 2,8). Esto se ve confirmado por la tradición evangélica sinóptica, donde se refieren las invocaciones de los enfermos, que se dirigen a Jesús como "hijo de David"; la multitud lo aclama con este mismo título (Mt 21,9 par). En la entrada en Jerusalén, según la tradición joanea, Jesús es acogido por los que le salen al encuentro con gritos de aclamación: "el rey de Israel" (Jn 12,13; cf 1,49). En el diálogo de Jesús con los discípulos junto a Cesarea de Filipo, tras la opinión popular que identifica a Jesús con una figura carismática de la tradición bíblica, los discípulos, a la pregunta de Jesús: "¿Y vosotros quién decís que soy?", responden por boca de Pedro: "Tú eres el Cristo" (Mc 8,29 par). Esta perspectiva cristológica para interpretar la vida y figura de Jesús se encuentra en la pregunta del sumo sacerdote en el tribunal judío (Mt 26,63 par). Una confirmación de esta relectura mesiánica de

toda la historia de Jesús la ofrece el *titulus* colgado de la cruz, donde se condensa el motivo de la condenación a muerte: "El rey de los judíos" (Mc 15,26 par; Jn 19,19).

Pero la reacción de Jesús frente a este modelo mesiánico, al que se refieren los discípulos, la gente y hasta la autoridad judía para interpretar sus gestos, sus palabras y su actitud autorizada, es más bien reticente y reservada, como se deduce en la tradición evangélica de la orden que da a los discípulos de no hablar de esto con nadie (Mc 8,39 par). En efecto, el apelativo "mesías" (en griego, *christós)* no es utilizado nunca por Jesús como autodesignación. Incluso su respuesta a la pregunta explícita del sumo sacerdote: "¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?", es reservada y queda corregida con la referencia al Hijo del hombre (Mc 14,61-62 par).

Esta línea de Jesús es comprensible sobre el trasfondo de la tradición bíblica y judía, en donde el modelo mesiánico asume connotaciones ambivalentes, o por lo menos pluralistas. Las raíces del mesianismo bíblico se han de buscar en el oráculo de Natán, que utiliza la ideología real para anunciar la perpetuidad del linaje davídico en el reino de Judá. Dentro de este esquema cultural hay que releer la fidelidad del Dios de la alianza en relación con el representante de la comunidad, que es el rey. Un eco de este modelo lo tenemos en los salmos reales o de entronización, interpretados en clave mesiánica (Sal 2; 110), ampliamente citados y comentados en el NT. El modelo mesiánico evoluciona en la tradición profética, de manera particular en la de Isaías. Queda claramente reinterpretado en tiempos de la crisis del destierro. Como alternativa a la idealización de la monarquía antigua, para hacer frente a la crisis, se proponen otras figuras de mediadores, siguiendo la línea profética o incluso la sacerdotal. En la Palestina del siglo I, la pluralidad de esperanzas mesiánicas queda atestiguada en los diversos ambientes o círculos religiosos. En todo caso, el modelo mesiánico conserva sus raíces religiosas, aunque asumiendo un colorido fuertemente nacionalista en ciertos grupos y movimientos populares. Es acogido con ciertas simpatías en el movimiento de orientación farisea, mientras que es mirado con sospechas en los ambientes del templo, controlados por los funcionarios y por las grandes familias sacerdotales, que se inspiran en la línea jurídico-religiosa saducea. Estas sospechas aumentarán al acercarse la tragedia del 70 d.C.

La referencia de la tradición cristiana al modelo mesiánico para interpretar la acción histórica y la figura de Jesús se llevó a cabo con notables adaptaciones y con integraciones inspiradas en otras figuras. Es la experiencia de la pascua, la muerte infamante de Jesús y su revelación como Señor resucitado lo que permite leer la figura mesiánica más allá de los esquemas bíblicos y judíos. Jesús es el mesías, Cristo universal y trascendente, que asume una función salvífica como mediador único y definitivo.

d) *El modelo sapiencial.* Jesucristo resucitado, en su papel de revelador y de mediador definitivo, es reconocido y proclamado "sabiduría de Dios" (1Cor 1,30; 2,6-7). Este modelo es desarrollado en la tradición paulina (Col 2,3). Más allá de la atribución e identificación paulina, el modelo sapiencial subyace a diversas afirmaciones y reflexiones cristológicas, documentadas en los textos del NT. Pero sus raíces hay que buscarlas en la tradición evangélica que recoge algunas sentencias de Jesús, en las que se alude a este modelo: Jesús es muy superior a Salomón, prototipo de los sabios en la tradición bíblica (Mt

12,42 par; cf 11,19 par; Mc 6,2 par). Es, en particular, la tradición joanea la que utiliza el modelo sapiencial, combinándolo con el profético, para expresar una cristología elevada, en la que hay que destacar el papel excepcional de Jesús como revelador y mediador salvífico. Este modelo se puede reconocer como trasfondo de la cristología joanea, en cuanto que Jesucristo es identificado con la palabra creadora y reveladora de Dios (Jn 1,1-18).

Las raíces de este esquema interpretativo se hunden en la tradición bíblica sapiencial, y más especialmente en esos trozos poéticos o de prosa rítmica en donde se hace el elogio de la sabiduría personificada (cf Prov 8,22-31; Si 24,1-29; Sab 7,22-8,1; Bar 3,9-4,4). Los desarrollos de este modelo se encuentran en la reflexión rabínica sobre la palabra de Dios, sobre su presencia *(šekinah)* y sobre la ley. El eco o resonancia de este modelo se observa en algunos fragmentos cristológicos del NT, en fórmulas de fe, en trozos hímnicos, atestiguados principalmente en la tradición paulina, que desarrollan algunos títulos cristológicos. Se presenta allí a Jesús en su papel de revelador o de mediador salvífico en el mundo creado y en la historia humana a través de las figuras que remiten al modelo sapiencial: él es la "imagen *(eikōn)*" del Dios invisible (Col 1,15; cf 2Cor 4,4); Jesucristo es el "principio *(archē)*" o la "cabeza *(kephalē)*, respecto al mundo y la Iglesia (Col 1,18; Ap 3,14; 22,13); es el "primogénito *(prōtótokos)*" (Col 1,15; Rom 8,29); finalmente, es llamado en un texto de estilo tradicional "el resplandor de la gloria y la impronta del ser (de Dios)" (Heb 1,3; cf Sab 7,22). Mediante la referencia a este modelo, con raíces en la figura histórica de Jesús, maestro autorizado, que tiene una relación de inmediatez con Dios, se expresa la nueva conciencia de la fe cristiana sobre el papel de Jesús revelador y mediador único respecto al mundo y la historia humana universal. El modelo sapiencial permite expresar la fe cristológica de la Iglesia dentro del marco del monoteísmo bíblico.

2. LOS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS. La experiencia de fe cristológica de las primeras comunidades cristianas se condensa en unos cuantos títulos que representan otros tantos recorridos privilegiados y concordes respecto a otras formulaciones características de particulares tradiciones o de determinados ambientes cristianos. Algunos de estos títulos están en el interior de los modelos o esquemas cristológicos que acabamos de comentar, y son el punto de llegada de ese proceso que va desde la experiencia original de la fe cristológica hasta su elaboración lingüística en el ámbito de la comunicación interna y de la proclamación externa. Entre estos títulos cristológicos tomaremos en consideración aquéllos en los que convergen las diversas tradiciones neotestamentarias o que expresan de forma más intensa la realización de la fe en Jesús, el mediador salvífico definitivo.

a) *El Cristo.* Es el título cristológico más frecuente en los textos del NT, con un total de 535 veces en la fórmula *Iēsoús Christós,* o bien *Christós Iēsoús* o *Christós Kýrios,* o simplemente *Christós,* de ellas 150 veces sin artículo. La mayor parte de las veces se encuentra en el *corpus* paulino, cartas auténticas o de su tradición: unas 400 veces. El título *Christós* forma el contenido tanto del kerigma como de la profesión de fe cristiana primitiva, según se deduce de 1Cor 15,3, en donde *Christós* es sujeto sin artículo de las breves proposiciones en que se presenta el kerigma tradicional, que es el funda-

mento del credo cristiano (1Cor 15,11). A pesar de la reserva registrada en la tradición evangélica sinóptica, de la cual se observa también un eco en el cuarto evangelio debido a las conocidas ambivalencias del mesianismo judío y a pesar de los límites intrínsecos del modelo mesiánico, la tradición cristiana común atribuye de forma concorde este título a Jesús. Sus orígenes deben buscarse en las primeras comunidades judeo-cristianas que reconocen en Jesús, a pesar del fin vergonzoso y doloroso de su muerte en la cruz, el cumplimiento de las esperanzas de salvación que representaba la figura mesiánica. Tenemos una confirmación de ello en la fórmula anteriormente mencionada de Pablo (1Cor 15,3-5) y en el fragmento de la profesión de fe en Rom 1,2-4. La tradición joanea, que atestigua la forma más elevada y dilatada de la reflexión cristológica, vuelve a expresar una vez más en el título "Jesús Cristo" la profesión de fe característica de la comunidad creyente (Jn 17,3; 11,27). El título *Christós* que se le da a Jesús en el cuarto evangelio es el que corresponde al *mesías* hebreo, aquel que lleva a su consumación las promesas bíblicas y la figura de Moisés y los profetas, aunque en un nivel distinto respecto a las esperanzas del mundo judío (Jn 1,41. 44.51). De forma paradójica, es la muerte en la cruz la que revela la verdadera identidad mesiánica de Jesús, colocándolo en su función de mediador único y definitivo (Jn 12, 32.34). Pero para captar esta nueva dimensión de la mesianidad de Jesús crucificado, condensada en el título *Christós,* los creyentes tienen que acoger la acción de Dios, que resucita a Jesús de entre los muertos y hace que los discípulos puedan encontrarlo vivo. Esta experiencia adquiere su valor y su significado salvífico sobre el fondo de la revelación bíblica (Lc 24,26.46; cf He 2,36; 3,18; 17,3-4). En este nuevo horizonte abierto por la cruz y la resurrección, Jesús, el Cristo, es esperado como aquel que al final lleva a su culminación la historia de la revelación y de la acción salvífica de Dios (He 3,19-20; cf 1Cor 15,23-28).

b) *El Hijo de Dios.* Es éste el título que puede asociarse inmediatamente a Jesucristo, el mesías, puesto que, en la tradición bíblica, el descendiente davídico, el rey ideal, es aquel que participa de manera particular del estatuto de la alianza: "Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo" (2Sam 7,14; cf Sal 2,7; 110,3; 89,27-28; He 13,33). Pero cuando verificamos su aparición en los textos del NT, advertimos inmediatamente la preponderancia de la tradición paulina, unas 20 veces en todo su epistolario, seguido por la tradición joanea, 10 veces en el cuarto evangelio y 15 en la primera carta. También la tradición sinóptica conoce este título referido a Jesús; pero se trata ordinariamente de contextos solemnes, teofánicos, como el bautismo o la transfiguración (Mt 3,17; 17,5 par) o de la declaración abusiva de los espíritus criticada por Jesús. También los adversarios de Jesús, como el "tentador" en el desierto, insisten en este título para provocar una manifestación mesiánica espectacular (Mt 4,3.6; 27,40.43). Por los discípulos y por los que se asimilan a ellos, Jesús es reconocido como "Hijo de Dios" o "Hijo del Dios vivo" (Mt 14,33; 16,16; cf 15,39 par). La conexión entre el estatuto mesiánico de Jesús y el título "Hijo de Dios" está tematizada en la discusión de Jesús con los representantes de los judíos en Jerusalén, los fariseos, y es referida por la tradición sinóptica común sobre el origen del mesías. La discusión insiste en la interpretación del Sal 110,1 (Mt 22,41-45 par). Se advierte igualmente un eco de esta problemática en

la pregunta que el sumo sacerdote le hace a Jesús durante el interrogatorio nocturno en el sanedrín (Mc 14,61 par; cf Lc 22,70).

El título "Hijo de Dios", lo mismo que el de "Cristo", no se encuentra en labios de Jesús en la tradición de los evangelios. Pero este hecho no excluye que en la base y en el origen del uso de este apelativo cristológico en la tradición cristiana primitiva esté la relación singular e inmediata que tiene Jesús con Dios, el Padre, como se deduce de algunas sentencias evangélicas en las que se presenta como "el Hijo" (Mt 11,26 par), y sobre todo en el apelativo excepcional con que se dirige a Dios en la oración: *Abbà* (Mc 14,36). Pero también sobre este título hay que decir que fue la experiencia reveladora de la resurrección de Jesús la que hizo que se descubriera su significación cristológica. El testimonio de Pablo, que remite a los formularios de la primera comunidad cristiana, asocia el título de "Hijo de Dios" al encuentro-revelación de Jesús resucitado (Gál 1,15-16). El título "Hijo de Dios" expresa, lo mismo que el de "Cristo", el contenido esencial del kerigma y de la profesión de fe primitiva (He 9,20; 13,33; 1Tes 1,10; Gál 2,20). En la tradición del cuarto evangelio el título "Hijo de Dios", lo mismo que el de "Cristo", resume la profesión de fe en Jesús, condición para poder participar de la vida plena y definitiva (Jn 20,31; 11,27). Pero el título de "Hijo de Dios" tiene que ser releído a la luz de la nueva revelación de la gloria de Dios en el Unigénito, tal como se refleja en los "signos" de su actividad histórica, la cual llega a su cumplimiento en su muerte y resurrección (Jn 14,13; 17,1).

De esta manera se confirma una vez más que la cristología neotestamentaria tiene en el misterio pascual su criterio de verdad y de fecundidad.

c) *El Hijo del hombre.* Esta expresión, que aparece con frecuencia en los evangelios en labios de Jesús para designarse a sí mismo, no fue nunca considerada como un título cristológico. Efectivamente, en las 82 ocasiones en que aparece este nombre en los evangelios —69 en los sinópticos y 13 en Jn— no se encuentra ningún texto en el que Jesús diga: "Yo soy el Hijo del hombre", o bien donde los discípulos le digan: "Tú eres el Hijo del hombre". Fuera de los evangelios sólo hay tres textos en los que aparece esta fórmula para hablar de Jesús: la declaración de Esteban ante el sanedrín (He 7,56) y dos textos del Apocalipsis en los que se habla de uno "como un hijo del hombre", identificado con el Cristo glorioso, juez y señor de la historia (Ap 1,13; 14,14). Esta singular posición del testimonio neotestamentario plantea el problema sobre el origen y el significado cristológico de esta expresión enigmática, que en los evangelios solamente se encuentra en labios de Jesús, excluidos los dos textos de Jn 12,34 y de Lc 24,7.

Los *lóghia* evangélicos en los que Jesús se presenta a sí mismo como "Hijo del hombre" se pueden distribuir en tres grupos:

1.º Sentencias en las que el Hijo del hombre desempeña un papel y tiene una misión o poder al presente (Mc 2,10; Mt 8,20 par; Mc 11,19).

2.º Sentencias en las que el Hijo del hombre es sujeto de un destino de humillación y de fracaso, pero que será rehabilitado por la intervención final de Dios; en este grupo entra la serie de sentencias llamadas "anuncios" o instrucciones sobre la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par).

3.º Un grupo de sentencias, más numerosas, en las que se anuncia el papel futuro del Hijo del hombre en un contexto de juicio escatológico y glorioso (Mt 19,28; Mc 8,28 par; Lc 9,26; 12,8; 21,36).

En varias de estas sentencias, tanto las que se refieren al presente histórico, como las que remiten al futuro escatológico, el Hijo del hombre es sujeto del verbo "venir" u objeto del verbo "ver" (Mt 10,23; 16,27; Lc 18,8; Mc 13,26 par; Mc 14,62 par). En resumen, puede decirse que "el Hijo del hombre" es una expresión con la que Jesús llama la atención de sus interlocutores sobre su misión y su destino en un contexto de tensión o de conflicto, que al final son superados por la apelación o la referencia a la intervención decisiva de Dios. Pues bien, este modo de hablar tiene ciertas analogías con expresiones que se encuentran en la tradición bíblica, y apocalíptica en particular (Dan 7,13-14), y en los textos apócrifos judíos de tenor apocalíptico (*1 Henoc* etiópico; *4 Esdras; Test. de Abrahán*). También la fórmula griega *hyiòs toû anthrṓpou* es la traducción de un original hebreo *ben-'adam* o arameo *bar-enašā* o *bar-enaš*, con el que se indica a "uno de la especie humana"; pero en algunas locuciones arameas la expresión se convierte en sustituto del pronombre personal "yo". En los textos de la tradición bíblica, la expresión "hijo del hombre" no es nunca un título; solamente en los apócrifos judíos del siglo I d.C. la expresión "hijo del hombre" designa a una figura mesiánica que asume en algunos contextos determinados los rasgos del juez o mediador escatológico. Puede que esta imagen, presente en algunos ambientes judíos, haya inducido a los primeros cristianos a releer la fórmula "hijo del hombre" en relación con la figura y con la misión de Jesús. Pero en su origen está probablemente el uso que Jesús mismo hizo de esta fórmula para expresar su relación original con la historia y el destino de los hombres, así como su función única y excepcional en el plan salvífico de Dios. La confirmación de esto podemos verla en el hecho de que la expresión "hijo del hombre" no está documentada fuera de los evangelios, y en las mismas fuentes evangélicas se trata casi siempre de una autodesignación de Jesús. La tradición cristiana pudo haber extendido y releído esta fórmula tan singular a la luz de la fe pascual y en relación con la situación conflictiva en que tienen que vivir los cristianos, asociados al destino de Jesús.

En esta misma línea se coloca también el uso joaneo de la expresión "hijo del hombre", inserta en la cristología típica del cuarto evangelio. El "Hijo del hombre" es el mesías que da el pan de vida, constituido en revelador y en juez escatológico, capacitado para ello por el hecho de ser el único que tiene acceso al cielo y que para eso mismo ha bajado del cielo (Jn 3,13). Esto se realizó en el momento de su exaltación por medio de la cruz (Jn 3,14; 8,28); y ese mismo es el momento de su glorificación (Jn 12,32.34). Las raíces de esta relectura joanea han de buscarse en la tradición evangélica que nos atestiguan los sinópticos y en las fórmulas de fe primitivas, en donde Jesús, según el modelo del siervo de Isaías (Is 52,13), es el exaltado y el glorificado al final de su drama histórico, que culmina en la muerte de cruz. La analogía de vocabulario con los textos gnósticos sobre el "hijo del hombre" primordial, imagen de Dios y prototipo de la humanidad, se explica por medio de una influencia de Juan en los ambientes de la gnosis cristiana, y no viceversa. El esquema de la subida y de la bajada del "Hijo del hombre" en Juan está sacado de la tradición bíblica sapiencial, que se releía en los ambientes judíos en relación con la ley y con los mediadores de la revelación.

En conclusión, con la expresión original "Hijo del hombre" la tradición cristiana transcribió su fe cristológica, que proclama a Jesús en su

papel de mediador único y definitivo, subrayando su doble relación con el mundo histórico humano y con Dios. En la base de esta fórmula cristológica, típica de la tradición evangélica, hay que admitir la autopresentación que hizo Jesús de sí mismo y de su misión dentro del contexto de la tensión y del conflicto que concluyeron trágicamente con su muerte en la cruz.

d) *El Señor.* "En nuestro Señor Jesucristo" o bien "por nuestro Señor Jesucristo" es la fórmula más ordinaria en el epistolario paulino, tanto en el saludo del comienzo como en el saludo final de la carta. Este uso es probablemente de origen prepaulino, y se deriva de las fórmulas de fe relacionadas con el culto, en particular con la cena eucarística. En contraposición al mundo pagano, los cristianos reconocen que hay un solo Dios y un solo Señor *(Kýrios),* Jesús (1Cor 8,6; cf 1Cor 12,3; Rom 10,9). Pablo designa la comida eucarística como la "cena del Señor", en la que se anuncia su muerte en espera de su venida (1Cor 11,20.26). El título *Kýrios* que se le da a Jesús en la lengua griega remite a la tradición de la comunidad judeo-palestina, en la que se empleaba la lengua aramea, como lo atestigua la fórmula recogida por Pablo en la carta que envió a los cristianos de lengua griega en Corinto: "*Marana tha:* Señor (nuestro), ven" (1Cor 16,22). Con el título *Kýrios* la comunidad cristiana reconoce a Jesús resucitado como Señor suyo, entronizado a la derecha de Dios, que revela y lleva a cabo el señorío de Dios sobre el mundo y sobre la historia. Esta conciencia de la fe cristológica está atestiguada por la motivación que aduce Pablo al escribir a los cristianos de Roma para invitarles a que se acojan mutuamente sin discriminación alguna: "Porque ninguno de vosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, vivamos o muramos, somos del Señor. Porque por esto Cristo murió y resucitó: para reinar sobre muertos y vivos" (Rom 14,7-9). Esta misma convicción es la que se deduce de la carta de Pablo a los fieles de Filipos, en donde el título de *Kýrios,* que se atribuía típicamente a Dios en la tradición bíblica, es referido ahora a Jesucristo, el cual, "teniendo la naturaleza gloriosa de Dios", se sumergió en la historia de los hombres con una total fidelidad, vivida incluso en la humillación extrema de la muerte (Flp 2,6-11).

Efectivamente, *Kýrios*, en la versión griega de la Biblia, que los cristianos habían hecho suya para el uso de la liturgia, sirve para traducir normalmente el hebreo *'Adôn(ay),* con el que se sustituía el tetragrama divino Yhwh en la lectura litúrgica de la Biblia. En el período helenista *Kýrios* era un título que se daba a las divinidades o a los personajes humanos asimilados a ellos, como, por ejemplo, los emperadores. Por eso la costumbre cristiana de llamar a Jesús *Kýrios*, documentado por los textos del canon, se resiente sin duda de la influencia bíblica en la versión de los LXX, pero sin que pueda excluirse que haya en él una velada polémica respecto al culto imperial. Jesús es el único *Kýrios*, mediante el cual la comunidad de los bautizados experimenta ya ahora la salvación de Dios en los gestos sacramentales, en los dones espirituales, en los carismas, y lo espera como juez y Señor de la historia (1Tes 4,17; Sant 5,7-8). Esta dimensión salvífica y gloriosa que encierra el título *Kýrios* proyecta también su luz en el apelativo con que los discípulos se dirigen al Jesús histórico llamándolo "señor y maestro" (Mt 10,24-25; Jn 13,16). Aunque *Kýrios* podría ser la versión del título

hebreo-arameo *rabbi* y *mari*, sin embargo su significado cristológico no se explica sólo como evolución e intensificación de este título, sino que debe relacionarse con la experiencia pascual. Jesús, mediante su muerte y glorificación, es constituido y revelado en su función de Señor, hasta el punto de que puede ser proclamado e invocado con la fórmula de la tradición bíblica de la alianza: "Señor mío y Dios mío" (Jn 20,29).

e) *El salvador*. Este título se le da en 16 ocasiones a Jesús, sobre todo en los textos más recientes del NT. Se resiente de la doble influencia bíblica y helenística. Según el evangelio de Lucas, los ángeles anuncian la buena noticia del nacimiento de Jesús a los pastores con un formulario cristológico en el que *sōtḗr*, "salvador", aparece junto a los títulos dados a Jesús, "Señor" y "Cristo" (Lc 2,11). Este apelativo no se le atribuye nunca al mesías en los textos del AT, sino sólo a Dios. En la versión de los LXX sirve para traducir el hebreo *Yeša* o *Yešû'a*. Dios es salvador de su pueblo en cuanto que lo libera y protege y al final realiza sus promesas en el establecimiento del reino escatológico. Sobre este fondo Jesús es llamado salvador, *sōtḗr*, en cuanto que lleva a cumplimiento en favor de los creyentes aquella salvación escatológica que había inaugurado ya con su resurrección. Tal es el sentido de un fragmento de profesión de fe que recoge san Pablo: "Nuestra patria está en los cielos, de donde esperamos al *Salvador* y Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (Flp 3,20-21). En las cartas pastorales, en las que aparece este título cristológico (cuatro veces), además de la influencia bíblica se observa un acento polémico en contra del culto imperial y de las divinidades curadoras, proclamadas e invocadas como *sotér*. Pero es la experiencia cristiana, con su comienzo y su fundamento bautismal, releída sobre el fondo de la tradición bíblica, la que da un contenido específico al título de "salvador" referido a Jesús (Tit 3,6; 2,13; 2Tim 1,10). Jesús es reconocido en la comunidad cristiana como el salvador único que cumple las promesas bíblicas en favor de todos los hombres.

f) *El pastor*. Entre los diversos títulos y / símbolos a los que recurren los autores del NT para expresar la función mediadora y salvífica única de Jesús, enviado definitivo de Dios y constituido Señor con su resurrección, se distingue por su fuerza evocadora el de "pastor" *(poimḗn)*. Con él se le atribuye a Jesús el papel de protección y de guía salvífico propio de Dios en el AT (Sal 23,1), y referido por participación al mesías (Ez 34,23; 37,24; Jer 23,1-6). Jesús es el pastor que da la vida por sus ovejas, las salva y las reúne en la unidad según las promesas de Dios, mediante su muerte y resurrección (Mc 14,27-28; Jn 10,11.14-16; Heb 13,20; 1Pe 2,25). En el origen de este título cristológico hay que reconocer la referencia que hizo Jesús mismo a esta imagen bíblica para interpretar sus opciones de acogida y de solidaridad salvífica con los pobres y los pecadores (Mc 6,34 par; Mt 18,12-14 par).

IV. CONCLUSIÓN. Al final de esta reconstrucción de la imagen de Jesucristo como aparece en los textos del NT, se pueden reconocer algunos rasgos característicos y específicos de la experiencia religiosa y espiritual cristiana. Ante todo hay que destacar un hecho de evidencia inmediata: en el centro de la vida de la comunidad cristiana, como razón y fundamento del modo de pensar, de valorar y de elegir y de las mismas relaciones entre

los bautizados, está la relación personal y vital con Jesús, acogido e invocado como Cristo y Señor. En segundo lugar, la confrontación con los textos cristianos que reflejan esta fe cristológica lleva a esta conclusión: las fórmulas cristológicas, los modelos o esquemas religiosos y culturales, los títulos o símbolos en que se expresa la fe de las primeras comunidades cristianas, nacieron y maduraron dentro del cauce de la gran tradición bíblica. Pero el lugar generador de esta fe es el mismo Jesús con su acción o palabra histórica, con la autoridad y la fuerza religiosa de su persona, que se hacen verdad en su autodonación suprema, la muerte de cruz. Sin embargo, la situación trágica de la muerte violenta de Jesús, en la que se entrecruza el pecado del mundo y la máxima fidelidad del hombre a Dios, el Padre, se convierte gracias a la iniciativa poderosa y eficaz de Dios mismo en la revelación definitiva del rostro de Jesús, el Hijo único de Dios y el Señor.

BIBL.: ARIAS REYERO M., *Jesús, el Cristo*, Ed. Paulinas, Madrid 1983[2]; AA.VV., *Jesus in den Evangelien*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970; BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975; BULTMANN R., *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972; COLPE C., *hyiòs toû anthrṓpou*, en *GLNT* XIV, 1984, 273-472; CAZELLES, H., *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'AT*, Borla, Roma 1981; CERFAUX L., *Jesucristo en San Pablo*, DDB, Bilbao 1967; COPPENS J., *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Cerf, París 1968; ID, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*, J. Duculot, Gembloux 1974; CULLMANN O., *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965; DODD C.H., *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1974; DUCI F., *Jesús llamado Cristo*, Ed. Paulinas, Madrid 1983; DUPONT J. (ed.) *Jésus aux origines de la Christologie*, J. Duculot, Gembloux 1975; ID, *A che punto è la ricerca sul Gesù storico?*, en *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 7-31; FABRIS, *Mesianismo escatológico y aparición de Cristo*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca 1982, 497-514; ID, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985; FORTE B., *Jesús de Nazaret*, Ed. Paulinas, Madrid 1983; FRIEDRICH G., *prophḗtēs*, en *GLNT* XI, 1977, 567-616; FULLER R.H., *The Foundations of New Testament Christology*, Collins, Londres 1972[2]; GEISELMAN J.R., *Jesús, el Cristo. La cuestión del Jesús histórico*, Alcoy (Alicante) 1971; GNILKA J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Kösel Verlag, Munich 1970. GRECH P., *Il problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson*, en *Dei Verbum. Atti della XX Sett. Biblica*, Paideia, Brescia 1970, 399-412; HAHN F., *Christologische Hoeitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966; HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Sígueme, Salamanca 1978; HIGGINS A.J.B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, University Press, Cambridge 1980; JEREMIAS J., *Il problema del Gesù storico*, Paideia, Brescia 1964; ID, *Teología del Nuevo Testamento* I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981[4]; KREMER W., *Christos, Kurios, Gottesohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zwingli Verlag, Zurich-Stuttgart 1963; LAMARCHE P., *Christ Vivant. Essai sur la Christologie du NT*, Cerf, París 1966; LAMBIASI F., *L'autenticità dei vangeli. Studio di criteriologia*, Dehoniane, Bolonia 1976; LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1983; LOHSE E., *huiòs Davíd*, en *TWNT* VIII, 1969, 483-486; LONGENECKER R.N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, SCM Press, Londres 1970; MUSSNER F., *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Geù storico*, Morcelliana, Brescia 1968; ID, *Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di ricostruzione*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali di cristologia*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112; NEUFELD V.H., *The Earliest Christian Confessions*, Brill, Leiden 1963; PERROT C., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982; ROBINSON J.M., *Kerygma e Gesù storico*, Paideia, Brescia 1977; SABOURIN L., *Los nombres y los títulos de Jesús*, Salamanca 1965; SCHNEIDER G., *Cristologia del NT*, Paideia, Brescia 1975; SCHÜRMANN H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; SCHWEIZER E., *Cristologia neotestamentaria. Il mistero pasquale*, Dehoniane, Bolonia 1969; SEGALLA G., *Cristologia del NT*, en AA.VV., *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Asís 1973, 13-142; STANTON G.N., *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, University Press, Cambridge 1974; TAYLOR V., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, Macmillan, Londres 1966; TRILLING W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, St. Benno Verlag, Leipzig 1968; TROCMÉ E., *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder,

Barcelona 1974; VERMES G., *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Barcelona 1984[3]; VAN IERSEL B.M.F., *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder selbstbezeichnung Jesu?*, Brill, Leiden 1964[2]; WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Fax, Madrid 1972; ZIMMERMANN H., *Gesù Cristo. Storia e annuncio*, Marietti, Turín 1976.

R. Fabris

JOB

SUMARIO: I. *"Cómo tener en las manos una anguila"*. II. *"La lengua del poeta más grande"*: 1. Los estratos de la obra; 2. La estructura final; 3. El género literario; 4. El esplendor de la lengua; 5. Los antecesores de Job. III. *"Job todo entero es el nombre de Dios"*: 1. El misterio del hombre; 2. El misterio del mal; 3. El misterio de Dios.

I. "CÓMO TENER EN LAS MANOS UNA ANGUILA". Son famosas las palabras de Jerónimo: "Explicar a Job es como intentar tener en las manos una anguila o una pequeña morena: cuanto más se la aprieta, más velozmente se escapa de la mano". Es difícil hablar del libro de Job, de su poesía, de su mensaje, del esplendor de sus símbolos, de los mil matices de su composición, de su insomne presencia en la conciencia de la humanidad, de las múltiples y a menudo aberrantes hermenéuticas a las que ha estado sometido. Reducido demasiadas veces a un canto de la miseria humana y de la "paciencia" con que se la debe aceptar, Job es en realidad un canto de la miseria del existir, pero también del estupor de la fe; es un grito continuo de impaciencia, pero también la celebración de un aterrizaje realizado en ese terreno en el que suelen registrarse las derrotas y las apostasías: el terreno del mal. Si cada vez que se redacta la "voz" de un diccionario es indispensable una profesión de humildad ante los límites a los que hay que ceñirse, dado el género y las fronteras que se imponen, en el caso presente, en que Job ocupa la escena, la profesión de humildad tiene que transformarse en una invitación al conocimiento absolutamente necesario del texto en su integridad. Un conocimiento paciente y lento, dada la complejidad de los problemas que plantea, la riqueza de sus palabras, la maravilla inalcanzable de su poesía.

Y como premisa a este "imposible" perfil sintético del libro, nos gustaría citar tan sólo el testimonio de un gran lector de Job, S. Kierkegaard, que en el *Evangelio de los sufrimientos* y, sobre todo, en la *Reanudación* se alimentó sin cesar espiritualmente de esta obra bíblica maestra. En la *Reanudación* leemos estas palabras: "¡Si no tuviese a Job...! No puedo explicaros detenida y sutilmente qué y cuántos significados tiene para mí. No lo leo con los ojos, como se lee cualquier otro libro; me lo meto, por así decirlo, en el corazón, y en un estado de *clairvoyance* interpreto cada uno de sus pasajes de la forma más diversa. Como el niño que pone el libro debajo de la almohada para estar seguro de que no ha olvidado la lección al despertar por la mañana, también yo me llevo a la cama por la noche el libro de Job. Cada una de sus palabras es alimento, vestido y bálsamo para mi pobre alma. Unas veces, al despertarme de mi letargo, su palabra me da una nueva inquietud, otras aplaca la furia estéril que hay en mí, otras pone fin a lo que hay de atroz en los mudos espasmos de la pasión" (*Ripresa*, vers. it. de A. Zucconi, Milán 1963, 117).

Job es realmente una estrella polar —como decía Péguy— en la historia del pensamiento y de la literatura humana. Lo es incluso en formas descoloridas, como aparece ya en el NT

en Sant 5,11, que acuña el estereotipo (por otra parte, ya conocido en el judaísmo) del "paciente Job": "Mirad cómo tenemos por dichosos a los que fueron pacientes. Habéis oído la paciencia de Job y habéis visto el designio del Señor, porque el Señor es compasivo y misericordioso". Esta tipología es la que dominará en la tradición patrística: baste pensar en los 35 libros de los *Moralia in Job,* de Gregorio Magno (*PL* 75-76), compuestos entre el 579 y el 585, que tanta parte tuvieron en la tradición medieval. Job recostado en un estercolero, paciente y orante, es el módulo dominante de casi todo el arte cristiano.

También es superficial la consideración de los prólogos en el cielo y en la tierra del *Fausto,* de Goethe. Es distinta, en cambio, como se ha visto, la meditación de Kierkegaard, que se acerca cada vez más al verdadero corazón de la búsqueda de Job. El monstruo leviatánico del mal pasa de Job a la alegría del *Moby Dick,* de Melville (1851), mientras que la discusión entre Iván el incrédulo y su hermano el monje Aliocha sobre el misterio del mal en *Los hermanos Karamazof,* de Dostoyevski (1879-1880), recorre algunos itinerarios de la búsqueda de Job. La respuesta que Jung dirige a Job (*La respuesta a Job,* 1952) intenta dar la vuelta paradójicamente al sentido del libro bíblico: es Dios, el inmoral, el que ha de ser educado por el "moral", el hombre Job. El episodio bíblico es la filigrana de la "historia de un hombre sencillo", el *Job* del escritor judío centroeuropeo J. Roth (1930), y a Job aluden con frecuencia los personajes de otro escritor judío *yiddish,* el Nobel 1978, I. B. Singer. Sin Job resulta incomprensible la reflexión de *La peste* (1947), de Camus, y es imposible leer *Ateísmo en el cristianismo,* de E. Bloch; sin Job es difícil comprender todos los meandros del *Proceso,* de Kafka; es arduo penetrar por completo en Barth y en Jaspers.

Podríamos seguir enumerando un catálogo muy largo de obras con frecuencia fundamentales de la literatura, a menudo imprevistas (el *Cándido,* de Voltaire, es un "Job revestido de ropajes modernos", como decía Federico II); de obras teatrales modernas, como el *J.B.,* de A. McLeish (1956), o el *God's Favorite,* de N. Simon (1974); de obras pictóricas como el *Job* de O. Kokoschka (1917), etc. Escribía el poeta francés A. de Lamartine: "He leído hoy todo el libro de Job. No es la voz de un hombre, es la voz de un tiempo. El acento nace de lo más profundo de los siglos, y es el primero y último quejido del alma, de todas las almas".

II. "LA LENGUA DEL POETA MÁS GRANDE". También es de De Lamartine esta frase: "Job tiene la lengua del poeta más grande que haya articulado jamás palabra humana". Efectivamente, Job constituye por sí solo una compleja aventura literaria y un documento poético de altísimo valor. Es imposible captar su mensaje sin pasar antes a través de un paciente trabajo de análisis literario, sin trazar la génesis de la obra, su estructura, su calidad, el rigor y la libertad de su simbolismo, la riqueza multiforme de su lengua.

1. LOS ESTRATOS DE LA OBRA. Job no es un producto que haya florecido en un único período creativo de la mente y de la fe de un único escritor, aun cuando existe un poeta primario y decisivo a quien hay que atribuir la sustancia poética y religiosa de la obra final que hoy poseemos. El punto de partida se lo ofreció probablemente a este gran artista un "folktale", un relato popular, que tenía como protagonista a un exótico Job, "hijo del Oriente". Podemos afirmar con bastante fiabilidad que el

prólogo (cc. 1-2) y el epílogo (42,7ss) en prosa son el núcleo preexistente de esta parábola, asumida por el poeta como base y como *primer estrato* de su poema. En el relato antiguo (2,11-13) la "moraleja" del protagonista era citada por los amigos, cuyas palabras servían para remachar la tesis fundamental que presidía toda la narración: la retribución "delito-castigo" y "bien-premio" puede tener excepciones transitorias, pero muy pronto en el horizonte de la historia vuelve a aparecer intacta e indestructible (epílogo).

El poeta recogió esta escena "dramática" y en el *estrato segundo* y fundamental de la obra introdujo un debate entre Job y los tres amigos según un esquema de intervenciones (3 × 3) conocido ya en la tradición (está presente, p.ej., en la *Protestas de un campesino charlatán*, texto egipcio arcaico, que tiene algunas afinidades con Job). El panorama de este estrato es especialmente accidentado y desemboca en una monumental intervención final de Dios (cc. 38-41), auténtico "toque" del drama.

El *tercer estrato* es, en cambio, bien reconocible: son los discursos de un amigo inesperado, Elihú, que en los capítulos 32-37 aparece y desaparece rompiendo el diálogo entre Dios y Job y sin dejar más huellas en el resto de la obra. Su función es de complemento: frente a la ineficacia de las argumentaciones de los tres amigos precedentes, un nuevo autor ha introducido a este sabio, expresión de una teología más refinada.

Un *cuarto estrato* (más sutil) es el que representa el himno a la sabiduría del capítulo 28, texto noble pero autónomo, que en cierto sentido anticipa la solución de los capítulos 38ss y que en la estructura actual del volumen tiene una función de "intermezzo".

No faltan los que señalan en el texto un *quinto estrato*, encarnado por el segundo discurso de Dios (cc. 40-41), centrado en las dos admirables descripciones de Beemot y Leviatán (el hipopótamo y el cocodrilo). Una página nueva, original, de distinto estilo, pero también de difícil colocación en la estructura general de la obra, que quizá conoció un *sexto estrato*, el de la "censura": la situación caótica en que se encuentra el texto en el tercer ciclo del debate entre Job y los amigos (cc. 21-27) parece nacer de ciertos recortes introducidos por un corrector del texto, preocupado por la tonalidad tan dura alcanzada por la protesta de Job, que tocaba su cima más alta en este punto.

Si la opinión predominante de los exegetas coloca la redacción del segundo estrato, el estrato central, en torno al 400 a.C., es inevitable que sobre esta arquitectura textual tan maravillosa se haya trabajado al menos durante otro siglo, ciertamente antes del 190 a.C., año de la composición del Sirácida, que en 49,9 (texto hebreo) menciona la conducta de Job.

2. LA ESTRUCTURA FINAL. A pesar de la compleja estratigrafía que acabamos de señalar, Job sigue revelando su propia planimetría estructural, que hay que tener ante la vista mientras se recorre este mundo poético encantador. La *primera área* está representada por el prólogo en prosa (cc. 1-2), articulado en seis pequeñas escenas distribuidas entre el cielo y la tierra (1,1-5; 1,6-12; 1,13-22; 2,1-6; 2,7-10; 2,11-13) y que tienen como tema el sufrimiento, pero considerado como prueba de la fe. La *segunda área* se despliega en el diálogo poético entre Job y los amigos (cc. 3-27). Las nueve intervenciones de Job y las tres series de tres discursos de los amigos se desarrollan en un "crescendo" de tres ciclos (cc. 3-11; 12-20; 21-27), según un procedimiento típi-

camente semita formado por repeticiones, expansiones, digresiones, altísima poesía y retórica, símbolos y protestas, teología y humanidad. El primer amigo, Elifaz, tiene ciertos rasgos que lo asemejan al "vidente" (4,12-5,7), es decir, al profeta; Bildad hace pensar en el jurista, el tutor del derecho de la alianza, mientras que Sofar es el "sabio" que se refiere a la sabiduría tradicional empírica de Israel. Pero todos coinciden en un punto teológico fundamental, reiterado hasta la esclerosis ideológica: el de la retribución. La tragedia existencial y religiosa de Job es comprendida por sus amigos dentro del esquema frío de una receta teológica, de un dogma codificado por la tradición, contra el que se subleva la humanidad de Job, contra el que se desencadena la autenticidad de la pregunta religiosa de Job. El ansia de "racionalidad" de los amigos al final no destruye solamente la trágica realidad del mal, sino incluso el misterio mismo de Dios. Y es esto lo que Job no consigue aceptar ni suscribir. Así pues, el corazón de la obra se revela como una vigorosa polémica contra la rigidez de las teologías religiosas. Y, como se ha dicho [*supra,* ↗ II, 1], el punto neurálgico de la polémica hace intervenir en una sucesiva época redaccional la mano de correctores que truncan la estructura del tercer ciclo, en donde no es fácil recomponer el esquema que hasta ese momento había dirigido la evolución del diálogo: Job/Elifaz; Job/Bildad; Job/Sofar.

Llegamos así a la cumbre de la obra original: Dios, "provocado" continuamente por Job y citado a juicio como el único que tiene una palabra que decir sobre el abismo tenebroso del mal, acepta presentar su deposición. Es la *tercera área*, la de los capítulos 29-31 y 38,1-42,6, entretejida sobre un diálogo entre Job y Dios. En los capítulos 29-31 Job, a través de una evocación nostálgica del pasado, un "juramento de inocencia y una confesión negativa, cita a Dios para que se decida a depositar su respuesta. Y, finalmente, interviene Yhwh; pero en vez de replicar con una autoapología, interroga a Job sobre el misterio del ser a través de dos discursos. El primero (cc. 38-39) está estructurado en cuatro series de cuatro estrofas interrogativas, en las que va desfilando toda la gama de las maravillas y de los secretos del ser. Job es como un peregrino maravillado ante esta escenografía asombrosa, de la que no llega a captar la trama general ni las estructuras escondidas, aunque éstas evidentemente existen, y debe conocerlas, por tanto, el único Señor y Creador. El segundo discurso (cc. 40-41), tras una balbuceante y brevísima intervención de Job, convoca a dos monstruos cósmicos, Beemot y Leviatán (símbolo de las energías negativas de lo creado, que parecen atentar contra el esplendor del ser o, según otros, símbolos de las dos potencias planetarias, Mesopotamia y Egipto, y por tanto de todos los dinamismos de la historia): sólo Dios puede controlar y dar sentido a toda esta masa que amenaza al hombre. Así pues, Job descubre que Dios no puede reducirse a un esquema "racional" y que a él siguen estando confiados esos que para la mente humana resultan verdaderos misterios; sólo él puede y sabe encuadrarlos en un proyecto *('eṣah)* ligado a su lógica infinita y trascendente. Por eso mismo la confesión final de Job no es tanto el reconocimiento de una explicación para el misterio del mal como más bien una proclamación teológica: "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5). El epílogo (42,7ss) es realmente secundario y, con su "happy end", no hace más que cerrar el prólogo (cc. 1-2) y recomponer la trama de la antigua parábola popular sobre Job.

La *cuarta área* de la estructura de la obra puede comprender sintéticamente todas las maxiadiciones del himno de la sabiduría del capítulo 28, que, en definitiva, se encuentra en una buena situación como anticipación del desenlace final, junto con el bloque de los cuatro discursos de Elihú (cc. 32-33; 34; 35; 36-37), cuya originalidad consiste sobre todo en la proposición de la teoría "pedagógica" del sufrimiento. El dolor es visto como una *paidéia*, como una educación que Dios lleva a cabo respecto a los impíos y los justos, para que se liberen cada vez más de sus escorias y de sus limitaciones y contemplen el proyecto divino acogiéndolo y amándolo.

El trazado de este panorama, aunque sólo sea de forma muy simplificada y casi esquelética, nos permite vislumbrar ya el verdadero núcleo ideológico de la obra. Una obra no tanto de ética o de teodicea, sino más bien de teología pura. Como escribía S. Terrien, con Job estamos en busca del verdadero rostro de Dios, demoliendo los lugares comunes, las explicaciones fáciles y por tanto inútiles, el Dios hecho a imagen del hombre, al que Lutero llamaba "simia Dei", una caricatura de Dios.

3. EL GÉNERO LITERARIO. La gran poesía se sirve ciertamente de la aportación de los diversos géneros codificados, de los esquemas expresivos, de las constelaciones simbólicas, pero al mismo tiempo es irreconocible en un solo género, en un esquema, en una constelación. Tal es el caso de Job, que se basa naturalmente en el género *sapiencial* [/ Sabiduría IV, 1], muy conocido en todo el próximo Oriente y en la Biblia bajo sus dos formas ideológicas fundamentales: la proverbial, optimista, tradicional y retribucionista, y la forma más polémica, pesimista, crítica y original. Pero, naturalmente, Job es algo más. Desde 1918 (H.M. Kallen) en adelante, en modelos diferentes, se intenta definir también la "calidad dramática" presente en el libro: los personajes que recitan su papel, los actos y escenas distintas, el golpe de escena final, etc. Efectivamente, Job es también un texto casi "teatral", una *tragedia* o "comedia" (en sentido amplio).

En el ambiente cultural del antiguo Oriente estaba también en vigor un género conocido como *disputa entre sabios* (véase más tarde la diatriba estoico-cínica), una especie de tabla redonda en la que se ponían sobre el tapete los argumentos favorables o contrarios a una tesis determinada. Job les parece a algunos una expresión muy viva de este modelo. Pero —observan otros— el debate supone la obra y el mismo léxico utilizado parecen remitir más bien a un *debate procesual*, en donde el protagonista lanza numerosas citas judiciales, se practican instrucciones, se aducen testigos y se apela, finalmente, a la suprema casación de la justicia divina. Respecto a esta posición, que pusieron de realce los *Studien zu Hiob,* de H. Richter (Berlín 1959), presentó una alternativa C. Westermann en *Der Aufbau des Buches Hiob:* Job es una grandiosa *lamentación dramatizada.* Efectivamente, en el centro del libro hay un ser desgraciado que se expresa con el género del "lamento" en todos sus diversos matices ("lamento-yo", "lamento-enemigo", "lamento-Dios") y, como en los lamentos de los salmos, el desenlace se abre hacia un horizonte de luz y de liberación (el himno final).

Podríamos continuar señalando otras propuestas más parciales y discutibles, pero que a menudo captan una dimensión bastante menos brillante que este inmenso arco iris literario que es el libro de Job. Fohrer ha intentado incluso una recensión parte por parte de todas las variacio-

nes de registro que se encuentran en el desarrollo poético de la obra. Job es un libro sorprendente, con variaciones continuas que van desde el grito de "una esperanza desarraigada" (Lévêque) hasta la ironía refinada, desde la protesta por una tragedia hasta la celebración de un triunfo, desde la tonalidad áspera de un proceso hasta la serenidad apaciguada de una reflexión sapiencial. Un libro que requiere un oído literario y espiritual siempre atento, dispuesto a ponerse en sintonía con esta música y esta poesía tan sensible y variable.

4. EL ESPLENDOR DE LA LENGUA. Escribía el crítico literario F. Flora: "En comparación con esta lírica del dolor del hombre parece caer y desaparecer a veces como una pálida oleografía cualquier otra lírica posterior". Job posee un talento particular a la hora de objetivar a través de la lengua hebrea, a pesar de su pobreza, que obliga al escritor a tensarla todo lo posible, su panorama interior y sus instancias teológicas. El empaste cromático de los sonidos, propio de la métrica cualitativa hebrea, alcanza en Job unos niveles imposibles de traducir; el uso de vocablos rarísimos y de *hapax*, que muchas veces han hecho difícil la transmisión del texto, según C.D. Ginsberg deja incierto el sentido exacto de al menos un 30 por 100 del texto, a pesar de que en los últimos años se han dado pasos notables con el uso de la filología comparada, sobre todo cananeo-ugarítica.

El uso de los símbolos, triunfal en Job, adquiere a veces una fragancia y una luminosidad que hacen inolvidable el mensaje subyacente. Pongamos tan sólo algún ejemplo significativo, utilizando nuestra propia versión del texto. La ilusión de una amistad meramente exterior y consolatoria está representada en 6,15ss a través de un boceto esencial de la vida del desierto: "Mis hermanos me han defraudado como un *wadi* seco, se han alejado de la vista como los torrentes de su lecho: en el momento del deshielo son turbulentos, cuando se derrite la nieve, pero con los primeros calores se evaporan sus aguas y en el ardor del estío desaparecen de su cauce. Las caravanas se salen de sus pistas, se adentran en el desierto y se pierden; las caravanas de Temán escrutan a su alrededor para encontrarlas, los convoyes de Sabá cuentan con ellas, pero su esperanza es baldía y, una vez llegados al lugar, se quedan confundidos". El "mal de vivir" se describe en varias ocasiones con páginas de verdad profundamente humana: "El hombre vive en la tierra sometido a un pesado servicio, sus días transcurren como los de un jornalero. Lo mismo que el esclavo suspira por la sombra, lo mismo que el jornalero sueña con su salario, así también mi herencia son meses vacíos y se me paga con noches de dolor... La noche es demasiado larga y no hago más que dar vueltas agitado hasta el amanecer" (7,1-4). Bildad describe la fragilidad del bienestar del impío con tres imágenes inolvidables, la del papiro que brota fuera del pantano y que enseguida se seca, la de la tela de araña que pronto se rompe y la de una planta trepadora trasladada de su terreno, donde estaba bien agarrada, a las paredes de una casa (8,11ss). También es célebre la descripción tan delicada (pero muy semita) de la formación del feto: "Fueron tus manos las que me plasmaron y me dieron forma. ¿Y quieres destruirme ahora? Recuerda que me amasaste como arcilla, ¿y quieres devolverme al polvo? ¿No me derramaste como leche y me coagulaste como la cuajada? ¿No me revestiste de piel y de carne? ¿No me tejiste de huesos y de nervios?" (10,8-11). Es terrible, por el contrario, la experiencia de la hostilidad implacable de

Dios, representado como un general sádico: "Vivía yo tranquilo y él me sacudió, me agarró de la nuca para despedazarme, me ha hecho blanco suyo. Sus flechas me acorralan, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, me asalta lo mismo que un guerrero" (16,12-14).

Cuadros deliciosos se suceden ininterrumpidamente en esta poesía desgarradora, pero siempre bien trazada, confiada habitualmente al metro clásico de los 3 + 3 acentos. He aquí un nocturno: "Hay otros impíos que reniegan de la luz, que no quieren conocer sus sendas ni mantenerse en sus senderos. Antes del día se levanta el asesino, mata al mísero y al pobre, y por la noche merodea el ladrón. El ojo del adúltero el crepúsculo espía. Dice: '¡Nadie me verá!', y se pone una máscara en la cara. Por la noche perforan las casas que de día se habían señalado los que no quieren saber nada de la luz. Para todos ellos la mañana es sombra espesa, la luz del día les aterra" (24,13-17). Habría que citar íntegramente el cuadro en 16 escenas del primer discurso de Dios: desde el mar, descrito como un niño violento envuelto en las fajas de las nubes o como un criminal aprisionado en una cárcel de máxima seguridad, hasta la aurora, que, al amanecer, sacude fuera de la alfombra del mundo los parásitos de los pecadores; desde el avestruz ridículo y veloz como una saeta hasta el asno silvestre, libre en la estepa; hasta el caballo fiero, con su cuello adornado de tremolante crin, terrible en su relincho, que piafa en el valle, se alboroza y con brío va al encuentro de las armas enemigas: "se ríe del miedo, nada lo amedrenta ni ante la espada retrocede; con impaciente estrépito va sorbiendo la tierra, y no se contiene al toque del clarín. A cada toque del clarín grita: '¡Ah!', olfatea de lejos la batalla, los gritos de los jefes y el estrépito" (39,21-25). O bien, en el segundo discurso de Dios, la monstruosa representación del Leviatán (cocodrilo), que con su salto poderoso entre los remolinos del mar transforma el océano en una caldera en ebullición o un pebetero que lanza hacia arriba chispas de fuego y borbotones de agua, o que con los chasquidos de su cola alborota el abismo y convierte el mar en la melena blanca alborotada de un anciano" (41, 22ss). Y, sin embargo, Dios "juega con él cual si fuera un pajarillo que deja atado un hombre para que sus niñas se diviertan" (40,29).

5. Los antecesores de Job. Si la sabiduría tradicional había puesto el acento ante todo en la armonía cósmica, en el sentido de la vida y en la moralidad de la retribución, es igualmente cierto que muy pronto apareció en el horizonte una sabiduría más sofisticada, atenta a registrar las contradicciones de la realidad, la oscuridad de la existencia, el misterio del mal, la necesidad de una teodicea. Job, aunque no con mucha libertad, se alinea en esta corriente "pesimista" y crítica, pero desemboca en un resultado sorprendentemente positivo (aludimos, naturalmente, no tanto al epílogo, sino a los discursos de Dios). Los predecesores de Job en este camino crítico son muchos y pertenecen a todo el arco del próximo medio Oriente; su conocimiento sirve para ubicar correctamente el experimento de Job, que, sin embargo, permanece único y original en su género. Efectivamente, para los productos anteriores a Job, el problema es eminentemente antropológico; consiste en el esfuerzo por encontrar una respuesta al mal y un camino para evadirse de él. Para Job la cuestión es eminentemente teológica y estriba en definir la legitimidad de la búsqueda humana dentro del misterio de Dios.

He aquí una alusión a los textos

orientales, cuya confrontación con Job puede resultar fructuosa (también es interesante la comparación con la mitología "prometeica" griega —el *Prometeo encadenado,* de Esquilo—, a pesar de las evidentes distancias culturales). Del mundo sumérico proviene *El hombre y su Dios*, 133 líneas que son muchas veces una detenida fenomenología del sufrimiento. El paralelismo más estudiado entre este escrito sumerio y Job se refiere a la cuestión del "dios personal", abogado del hombre que sufre ante la asamblea de los grandes dioses. Tendría unas connotaciones parecidas al *gô'el* que Job desea tener a su lado como mediador entre él y Dios (9,33; 16,19.21; 19,25-27). De Babilonia procede a su vez *Ludlul bel nemeqi* ("Quiero celebrar al señor de la sabiduría"), pequeño poema del año 1500 a.C., en cuyo centro están no tanto las desgracias del protagonista cuanto los incomprensibles proyectos de los dioses. Son interesantes los paralelos con Job incluso a nivel de las imágenes, a pesar de las fuertes diferencias de perspectiva. También es significativa la llamada *Teodicea babilonia*, poema acróstico de 27 estrofas, que puede fecharse en torno al año 1000. Introduce un debate entre el que sufre y un amigo teólogo, fiel a la religión tradicional, precisamente sobre el misterio de la voluntad irracional de los dioses y sobre la arbitrariedad del destino humano. Más irónico, pero igualmente amargo, es el *Diálogo pesimista*, que nos ha llegado en una versión de comienzos del primer milenio; sus dos protagonistas son un amo y un esclavo, el primero expresión de la sabiduría tradicional dispuesta a saborear la vida, y el segundo lector desencantado y sin malicia de la desgracia del vivir.

No faltan tampoco contactos con la literatura cananea (p.ej., dos tablillas de Ugarit publicadas por J. Nougayrol en el 1968), pero se encuentran relaciones mucho más sugestivas con el mundo egipcio. Una posición de prestigio ocupa ciertamente el célebre *Diálogo de un suicida con su alma* (Papiro de Berlín 3024): 156 líneas de un texto del 2200 a.C., expresión de un dramático diálogo interior y "desdoblado" de un suicida con su *ba*, con su alma, que intenta convencerle para que siga viviendo. Aunque la cuestión del mal recibe una exposición muy simplificada respecto a la de Job, es visible el contacto con ciertos módulos del grito de dolor del autor bíblico. Es famosa la estrofa: "La muerte está hoy ante mí como la curación para un enfermo, como la liberación después de una prisión. La muerte está hoy ante mí como el perfume de la mirra, como el placer de tumbarse bajo una sombrilla en un día de suave brisa" (II,131-133). Las *Protestas de un campesino locuaz*, obra egipcia del 2000 a.C., ofrecen, por su parte, un paralelismo estructural con Job: un marco compuesto de prólogo y epílogo enmarca nueve apelaciones en prosa rítmica según el modelo citado de 3×3 intervenciones. El protagonista, habitante de un oasis egipcio, choca con la injusticia y con el mal, del que sólo puede ser liberado a través de la acción del dios Anubis. Aludamos, finalmente, a un texto arameo, la *Oración de Nabónides*, presente también en Qumrán (4Q OrNab), pero que es posible datar en torno al siglo VI a.C. En ella el último rey neobabilonio, Nobónides, expone a la divinidad su sufrimiento debido a una inflamación maligna, buscando un sentido y su liberación. Pero las comparaciones hacen resaltar la originalidad de Job, su coherencia lógica, su genialidad poética, su pureza teológica. El terreno común de donde parte es abandonado muy pronto para alcanzar su propia meta, que es exquisitamente teológica. Además, la fuerza crítica de Job

respecto a la sabiduría tradicional es absolutamente única: "No sois más que charlatanes, médicos de quimeras todos juntos" (13,4). Y en otro lugar: "Lo sé tan bien como vosotros; en nada me aventajáis. Pero quiero hablar con el todopoderoso, quiero discutir con Dios" (13,2-3).

III. "JOB TODO ENTERO ES EL NOMBRE DE DIOS". El filósofo francés Ph. Nemo, en su libro *Job ou l'excès du mal* (París 1978, 111), ha dado esta feliz definición del libro de Job: "Job todo entero es el nombre de Dios". En efecto, la meta del itinerario no es la solución de una cuestión humana, sino que está en el "ver a Dios con mis ojos", rechazando todas las explicaciones de segunda mano, todo lo que se sabe de oídas (42,5). Por esto el mensaje de la obra, aunque se va desarrollando en el entramado del hombre, del mundo, del mal, de la sociedad y de Dios, tiene como meta última a Dios, su palabra, su teofanía, su contemplación.

1. EL MISTERIO DEL HOMBRE. Job es en primer lugar la historia de un hombre, de un creyente, de una persona que sufre. Es la *historia de un hombre:* de este volumen se pueden sacar muchos materiales antropológicos confiados a menudo a la fuerza de los símbolos. Hay un sentido muy fuerte y existencial del límite humano: "El hombre, nacido de mujer, corto es de días y harto de miserias: como la flor brota y se marchita luego, y huye como una sombra sin pararse" (14,1-2). Habita "en estas casas de arcilla, que apoyan sus cimientos en el polvo" (4,19); "el hombre, este gusano, el hijo de hombre, esta larva" (25,6). No es sólo un límite metafísico, sino también moral: "¿Puede ante Dios ser justo el hombre? ¿Ante su hacedor es puro algún mortal?" (4,17). "¿Quién puede sacar lo puro de lo impuro? Nadie" (14,4). Efectivamente, el hombre es *nit'ab* y *ne'elah* (15,16): estos dos adjetivos evocan dos símbolos más bien realistas, de los que el primero alude a la reacción instintiva psicofísica frente a algo repugnante y desagradable, mientras que el segundo significa "ácido", alterado, señalando, por tanto, una corrupción o deformación añadida (véanse los argumentos *a fortiori* sobre la corrupción del hombre en 4,17-19 y 15,14-16 ó 25,4-6).

Pero Job es además la *historia de un creyente.* En cada instante de su historia dramática, incluso frente a su más oscura desesperación y sus más duras blasfemias, Job no deja de ser un creyente. Más aún; su historia es por excelencia la de la búsqueda de Dios, evitando todas las escapatorias de la teología codificada y simplificada. Él no abandona nunca este hilo, incluso en el silencio más total de Dios, incluso en el abismo del absurdo; por eso al final "sus ojos lo ven"; y por eso al final Dios, ignorando las blasfemias y las protestas, prefiere la fe desnuda de Job a la vistosa religiosidad de sus abogados defensores, los teólogos: "Mi ira se ha encendido contra vosotros, porque no habéis hablado de mí como mi siervo Job" (42,7). Un fuerte sentido de Dios impregna todo el libro: "En sus manos está el alma de todo ser viviente y el espíritu de toda carne de hombre... Si él destruye, nadie puede reconstruir; si encierra a alguno, nadie le abrirá. Si retiene las aguas, viene la sequía; si las suelta, arrasan la tierra" (12,10.14-15). Así pues, el camino de Job es el de un creyente que a través de la oscuridad quiere llegar hasta la luz y el diálogo con su Señor.

Pero Job es además e ininterrumpidamente la *historia de un hombre que sufre.* Es ésta la dimensión evidente que no tiene necesidad de ser ilustrada. Por otro lado, el dolor es para todas las teologías maduras la

piedra de toque de la confianza en Dios y en la vida. Es famoso el *status quaestionis* planteado por Epicuro en un fragmento que nos ha conservado el *De ira Dei*, de Lactancio (c. 13: *PL* 7,121); si Dios quiere quitar el mal y no puede, entonces es débil (y por tanto, no es Dios); si puede y no quiere, entonces es radicalmente hostil respecto al hombre; si no quiere y no puede, entonces es débil y hostil; si quiere y puede, ¿por qué el mal no es eliminado por Dios? Las tentaciones dualistas, las propuestas monistas o pesimistas u optimistas, las soluciones existencialistas, etc., van jalonando toda la aventura del pensamiento humano. La misma Biblia nos ofrece un espectro muy variado de soluciones que intentan circunscribir algún aspecto de este misterio. Job utiliza este campo de batalla, el más difícil para la fe, precisamente para exaltar la necesidad de la fe. Su fenomenología del sufrimiento no es, por tanto, romántica o existencial, sino que está sustancialmente canalizada hacia el misterio de Dios.

2. EL MISTERIO DEL MAL. A este gran interrogante se aferra ciertamente Job, pero no con la finalidad de plantearlo ni mucho menos de resolverlo "racionalmente". En la Biblia, como se ha dicho y como se indica además en este Diccionario (p.ej., ↗ Mal/Dolor II), se hace un esfuerzo por penetrar en esa ciudadela inexpugnable: hay una propuesta propia de la historiografía, sobre todo deuteronomista; hay una visión profética, hay una lectura característica del Dt, hay una interpretación apocalíptica, hay una interpretación sálmica ligada a las súplicas; hay, finalmente, una gran propuesta neotestamentaria vinculada a la muerte de Cristo y a su pascua. Job tiene ante sus ojos sobre todo la propuesta sapiencial codificada en la teoría de la *retribución*, que tan amplio espacio ocupará igualmente en el resto de la teología de Israel. Según esta teoría, todo sufrimiento es sanción de unos pecados personales. Su aplicación puede revestir formas diferentes: retribución terrena y personal (Prov 11,21-31; 19,17; Job 22,2), retribución colectiva (Si 11,20-28; Qo 9,5), retribución inmediata, retribución diferida (Sal 37,10; 49,17; 73,18-19; Job 8,8ss; Si 11,26-28), retribución escatológica (Sab 3). Job rechaza toda esta "tecnología" moral como insuficiente para explicar la historia y la existencia. Adopta la realidad del mal dejándola en su fuerza de escándalo, en su provocación bruta cubierta vanamente por los velos retributivos.

Pero su polémica y su sinceridad respecto a la solución sapiencial clásica tienen el objetivo de desbrozar el terreno de toda solución hipócrita y simplificatoria. Sobre este terreno del mal, "la roca del ateísmo", como escribía Büchner, Job quiere abrir una nueva reflexión que envuelva a Dios de una forma positiva. En cierto sentido podríamos decir que para Job el misterio del mal, que él manifiesta en toda su trágica violencia y verdad, tiene que conducir a Dios de un modo mucho más genuino de como lo hace la existencia del bien. El poeta bíblico está firmemente convencido de que el mal, precisamente porque es misterio, no puede ser "racionalizado", domesticado a través de un fácil teorema teológico. El mal y el dolor chocan con toda su fuerza contra la mente humana. Pero el poeta bíblico está igualmente convencido hasta el fondo de su ser de que existe una *'eṣah* (38,2), una "racionalidad" misteriosa, es decir, superior y totalizante que lo abarca todo, la de Dios; ella consigue colocar en un proyecto lo que para el hombre, en cambio, parece más bien desbordar de todo proyecto.

3. EL MISTERIO DE DIOS. Hemos llegado así al verdadero corazón del libro. Job es un escrito "teológico" en el sentido pleno de la palabra. Es fundamental la oscilación entre la búsqueda espasmódica de Dios de los capítulos 3-27 y la exaltante experiencia de Dios de los capítulos 38-39/40-42. Job sigue estando simultáneamente tenso hacia la desesperación y la blasfemia, adonde le conduce "lógicamente" su inteligencia, y hacia la esperanza y el himno de alabanza, adonde lo lleva el descubrimiento de Dios. En efecto, Dios quiere demostrar la imposibilidad de reducir su "proyecto" a un simple esquema. Job, ante el desfile de los secretos cósmicos de la requisitoria de Dios, reconoce que no es capaz de sondear más que alguna partícula microscópica de los mismos, mientras que *Dios sabe penetrarlos con su omnisciencia* y su omnipotencia. Dios, el desafiado, se convierte a su vez en el que desafía al hombre, haciéndole intuir que la "lógica" de Dios es omnicomprensiva y mucho más auténtica que la lógica de la criatura, que se siente continuamente "insensata" y torpe en su caminar. Por eso al final, a los ojos de Job, no aparece el encaje perfecto del mal en la trama de la historia y del ser, sino el rostro de aquel que realiza ese entramado, no según lo que nosotros suponíamos, sino según su designio trascendente. Y en este punto Job se entrega al designio de Dios: "Por mucho que corra por mares extranjeros, siempre vendré a naufragar en el tuyo, Señor" (M. Pomilio).

Bajo esta luz, Job se convierte en una gran catequesis sobre la fe pura y sobre el verdadero rostro de Dios contra todo compromiso y contra toda adulteración, incluso apologética. Como se ha dicho, para Job es insuficiente toda lectura antropológica, ya que el análisis del misterio del hombre y del mal se realiza de modo funcional respecto al auténtico vértice temático, que es teológico. La centralidad del "verdadero Dios desconocido para el hombre viejo" (D. Barthélemy) puede justificarse en Job a nivel literario y temático. A nivel externo, literario, porque Dios está siempre presente en el libro como esperado, como interlocutor deseado, aunque ausente como parte en litigio: "¡Oh, si supiera yo cómo alcanzarle, cómo llegar hasta su trono! Depondría delante de él mi causa, llenaría mi boca de argumentos. Sabría cuál era su respuesta, comprendería lo que me dijera" (23,3-5). La misma estructura del libro revela esta tensión de fondo; la teofanía y los discursos finales de Yhwh son la consecuencia lógica y el éxito resolutivo del diálogo y del desafío que el hombre-Job lanza en el capítulo 31. *El mismo "mediador"* soñado por Job para que sirva de árbitro neutral en el litigio entre el hombre y Dios no puede ser más que Dios mismo. Pero la centralidad de la cuestión "teológica" se revela sobre todo en la estructura interna e ideológica de la obra. Se puede decir con J. Lévêque que Job vive su prueba "como una pregunta sobre Dios y que sólo a Dios quiere plantearla". Y, como se ha repetido, el sentido último de este itinerario en delta ramificado no es el de dar razón del misterio del dolor tomado en sí mismo, sino más bien el de decir "cosas rectas" sobre Dios (42,7). En otras palabras, la cuestión central de la obra no es el mal de vivir, sino el cómo poder creer y en qué Dios creer a pesar de lo absurdo de la vida. En contra del racionalismo ético de la teoría retributiva, en contra del racionalismo teológico de sus amigos, Job insiste en la necesidad de "temer a Dios desinteresadamente" (1,9), es decir, de la gratuidad de la fe, de la exigencia del "ver" a través de una auténtica experiencia de fe (cf Sal 73,17).

BIBL.: AA.VV., *Job y el silencio de Dios*, en "Con" 189 (1983) 325-455; ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1983; BONORA A., *Il contestatore di Dio*, Marietti, Turín 1978; DHORME P., *Le livre de Job*, Gabalda, París 1924; FEDRIZZI P., *Il libro di Giobbe*, Marietti, Turín 1972; FOHRER G., *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlín-Nueva York 1983[2]; ID, *Das Buch Hiob*, G. Mohn, Gütersloh 1963; GORDIS R., *The Book of God and Man*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1965; GUALANDI D., *Giobbe. Nuova versione critica*, Roma 1976; GUILLAUME A., *Job*, SPCK, Londres 1951; HABEL N.C., *The Book of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; HESSE F., *Hiob*, Theologischer Verlag, Zurich 1978; HORST F.-KUTSCH E., *Hiob*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1960-1968; LÉVÊQUE J., *Job. El libro y el mensaje*, Verbo Divino, Estella 1986; LUBSCZYK H., *Il libro di Giobbe*, Città Nuova, Roma 1971; MÜLLER H.P., *Das Hiobproblem*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978; POPE M.H., *Job*, Doubleday & Co., Nueva York 1965; RAVASI G., *Giobbe*, Borla, Roma 1984[2]; RICHTER H., *Studien zu Hiob*, Evang. Verlaganstalt, Berlín 1958; ROWLEY H.H., *Job*, Londres 1976; SKEHAN P.W., *The Book of Job*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1971; SNAITH N.H., *The Book of Job. Its Origin and Purpose*, SCM Press, Londres 1968; STEINMANN J., *Le livre de Job*, Cerf, París 1954; TERRIEN S., *Job*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1963; TUR-SINAI, N.H., *The Book of Job*, Kyriat Sepher, Jerusalén 1967[2]; VIRGULIN S., *Giobbe*, Ed. Paoline, Roma 1980; WEISER A., *Giobbe*, Paideia, Brescia 1975; WESTERMANN C., *Der Aufbau des Buches Hiob*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1977[2]; ZERAFA P.P., *The Wisdom of God in the Book of Job*, Angelicum, Roma 1978.

G. Ravasi

JOEL

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo*. II. *El escrito:* Temas propios: *a)* El día de Yhwh, *b)* La efusión del Espíritu; *c)* El valle de Josafat.

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Joel (en hebreo *Yô'el*, "Yhwh es Dios"), hijo de Petuel, es uno de los doce profetas menores. De él no sabemos nada más que lo que puede deducirse de su escrito. Hoy se piensa que pertenecía a la categoría de los "profetas cultuales", es decir, de aquellos profetas que ejercían el ministerio dando respuestas y consejos, particularmente con ocasión de las festividades y asambleas de carácter cultual, reconocidos y venerados por la comunidad a la que se dirigían. Joel, muy probablemente, vivió y actuó en Jerusalén, como puede deducirse de algunas observaciones: aprecia mucho los ritos litúrgicos del templo, menciona con agrado la ciudad, al hablar de "la tierra" se refiere siempre a la región de Judá (p.ej., 1,2.14; 2,1; 3,5; etc.).

II. EL ESCRITO. Sobre la fecha de composición del escrito, dado que en el libro no se hace ninguna referencia concreta a acontecimientos históricos, sólo podemos tener en cuenta el contenido: la condenación de todas las naciones que en los últimos tiempos atacaron a Jerusalén sólo era posible en el período posterior al destierro; no se menciona nunca la corte real, ni siquiera en los pasajes en los que sería de esperar, como 1,2 y 2,16; contiene un número notable de arameísmos; presupone el ofrecimiento del holocausto cotidiano. Por todos estos motivos el profeta se ubica en el período que va del siglo IV al III a.C. El texto hebreo está dividido en cuatro capítulos, mientras que las versiones griega y latina tienen tres, ya que unen los capítulos 2 y 3 del texto hebreo.

Debido a la diferencia de estilo y de contenido entre los capítulos 1-2 y los capítulos 3-4, se discute sobre la unidad del libro; la mayor parte de los críticos piensan, sin embargo, que una serena valoración de las dos partes hace resaltar la unidad fundamental del libro. Los dos primeros capítulos describen la llegada al país de la plaga de langostas y la actividad des-

arrollada por el profeta, que se manifiesta verdaderamente como "profeta cultual": pide a los sacerdotes que eleven una lamentación, que instituyan un gran día de ayuno, y hace él mismo una plegaria característica (1,15-20); invita a dar la alarma en Sión, ahora que se aproxima la plaga; exhorta a la penitencia con la esperanza de que el perdón divino aleje pronto el castigo. Esta parte es totalmente una alternancia entre el profeta, el pueblo, los sacerdotes, la invitación urgente a la oración y al ayuno; todo ello termina con el anuncio de que Dios ha escuchado las súplicas, alejando la plaga y asegurando una reparación adecuada de los daños producidos.

En los dos primeros capítulos el profeta habla del "día de Yhwh", presentando las langostas como un signo premonitor de aquel día. Los dos últimos capítulos enumeran los signos que anticipan ese día, entendido ahora con un valor ejemplar, y el juicio divino que habrá de caracterizarlo.

TEMAS PROPIOS. Los temas característicos de este escrito profético, de tamaño reducido, pero de gran significado para el AT y el NT, son tres.

a) *El día de Yhwh.* La invitación a tocar la trompeta (hebreo, *šofar*) que hace el profeta podía ser la señal de una asamblea religiosa, de la inminencia de un peligro o de un castigo, o bien, como en nuestro libro, el anuncio de la llegada del "día de Yhwh", tema de notable interés teológico. En Jl tenemos las características que marcan la última parte de la evolución de este tema. Confiando en su Dios y en la cualidad de pueblo unido a él por una alianza, siempre que se encuentra en dificultades Israel confía en la intervención de Dios (cf Dt 7-9): "En medio de ti está Yhwh, un Dios grande y terrible". A esta espera los profetas del período preexílico contraponen el "día de Yhwh", como día negativo para Israel, pertinaz en su comportamiento irreligioso; sólo se hace una excepción, y es para el "resto" de Israel.

Fue sobre todo durante el destierro, después de la experiencia de la catástrofe de los dos reinos, cuando "el día de Yhwh" se concibió como un día de cólera y de tinieblas, no ya para Israel, derrotado por completo, sino para las naciones vecinas, mientras que para Israel se convierte en el día del comienzo de la restauración, de la esperanza de renacer (cf Jl 3,4-5 y todo el c. 4). Tenemos así dos elementos fundamentales para extender el día de Yhwh más allá de los estrechos confines anteriores, poniéndolo en la perspectiva francamente universalista del triunfo de los justos y de la ruina de los pecadores, de la victoria definitiva de Dios sobre sus enemigos (cf Mal 3,19-23).

Las concepciones fundamentales sobre las que se basa Jl son, por una parte, la representación de Yhwh como guerrero invencible en defensa de su pueblo, pero también en contra suya siempre que se alía con los pecadores; por otra parte, la firme convicción de que Yhwh domina la historia humana, de que a él le corresponde la última palabra contra los antiguos monstruos del caos y contra el mal (cf Ez c. 38), para reinar a continuación sobre toda la tierra. En las descripciones imaginarias de los profetas, el día de Yhwh va acompañado de signos y prodigios cósmicos ampliados con cierta complacencia: la tierra tiembla, el cielo se conmueve, el sol y la luna se oscurecen, las estrellas se esconden, todo será tiniebla, sangre, fuego, columnas de humo, etc. (2,10-11; 3,3-4; 4,15-16).

b) *La efusión del Espíritu.* En el contexto del "día" entendido de este modo, el profeta anuncia con mucho énfasis el nombre de Dios: "Yo de-

rramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán..." (3,1). El Espíritu de Yhwh es una fuerza divina, que transforma a las personas investidas de ella; puesto que viene de Dios y orienta hacia él, se le llama frecuentemente "santo". En el período anterior al destierro se habla de la acción del Espíritu sobre cada una de las personas, pero a partir del destierro se anuncia preferentemente su acción sobre todo el pueblo; se trata siempre de una efusión transformadora y renovadora, pero cuya acción es raras veces violenta y puede quedar paralizada por la resistencia de las personas que se rebelan y entristecen al Espíritu (Is 63,10). En el contexto de la renovación escatológica entrevista por el profeta, la acción del Espíritu es muy significativa; por eso es del presente texto de Jl de donde san Pedro, el día de pentecostés, toma la cita en que se atestigua la realización del día anunciado por los profetas y del comienzo de una nueva era, que es precisamente la del Espíritu (He 2,16-21).

c) *El valle de Josafat.* "Reuniré a todas las naciones y las haré bajar al valle de Josafat... Que se pongan en marcha las naciones camino del valle de Josafat. Allí me sentaré yo para juzgar a todos los pueblos circundantes" (4,2.13): Joel es también el profeta que habla del juicio en el valle de Josafat (hebreo, *Yehôšafat*). Se trata, en realidad, de un nombre simbólico equivalente a "Yhwh juzga", inventado por el profeta para designar idealmente el lugar en donde Dios reunirá a todas las naciones para condenarlas y establecer para Israel una era de paz. Fue sobre todo en el período posterior al destierro cuando se acentuaron las esperanzas de una condenación de las naciones que se habían levantado contra Israel y de un renacimiento y restablecimiento de la independencia. Estos dos aspectos se ampliaron naturalmente según los principios y las perspectivas del NT, pero sacaron de Jl su inspiración.

La identificación del valle de Josafat con un valle en las cercanías de Jerusalén pareció sugerirse en 4,11. 16; por eso, en torno al siglo IV d.C. se le dio este nombre a la parte del valle del Cedrón situado al sudeste del área del templo. En este sector, ya en tiempos de Jesucristo se habían levantado algunos monumentos funerarios, todavía célebres, con los nombres erróneos de tumba de Absalón, tumba de Santiago, tumba de Zacarías; hace ya tiempo que es una zona de enterramiento para judíos, cristianos y musulmanes. En realidad, el profeta no aludía a un valle o a una llanura, y mucho menos intentaba darle el nombre de Josafat; en el texto de 4,14 el profeta habla de "valle de la decisión" o del juicio, o también de la trilla, según la polivalencia de la palabra hebrea *ḥarûṣ*.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 923-949; BERNINI G., *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona,* Ed. Paoline, Roma 1983[3]; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes,* París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* Gotinga 1964[5]; RINALDI G., *I profeti minori* II, *Osea, Gioele, Abdia, Giona,* Marietti, Turín 1959; WOLFF H.W., *Dodekapropheton: Joel und Amos,* Neukirchen 1969.

L. Moraldi

JONÁS

SUMARIO: I. *La persona y el libro.* II. *Su mensaje:* 1. La interpretación; 2. La fecha.

I. LA PERSONA Y EL LIBRO.

Jonás (en hebreo *Yônah*, "paloma"):

la única persona con este nombre que conocemos en el AT es un hijo de Amitay, profeta de Gat Jéfer (2Re 14,25), en tiempos del rey Jeroboán II (783-743 a.C.). Pero no es ésta ciertamente la fecha de composición de nuestro libro. Para establecer una relación entre Jeroboán II y el autor de nuestro libro, algún autor ha propuesto admitir la existencia de una tradición según la cual el profeta del siglo VIII se habría rebelado en contra de una misión divina (como leemos en ciertos trozos biográficos de Elías y de Jeremías), y sobre esa historia el autor del libro habría tejido la maravillosa narración que podemos leer nosotros. Pero no es necesario nada de esto. Es más natural pensar que "Jonás" no es el autor de la obra, sino el protagonista.

El libro es único en su género en toda la literatura profética, como veremos. Habiendo recibido la orden de dirigirse a predicar contra Nínive, Jonás huye "lejos de Yhwh", temiendo que la ciudad pueda convertirse y ser perdonada por Dios. Se embarca en Jafa en dirección a Tarsis (es decir, en dirección opuesta, ya que Tarsis es la fenicia Tartesos de la costa española); pero Yhwh suscita una violenta tempestad que los marineros y los viajeros no consiguen aplacar más que arrojando a Jonás al mar; se lo traga un pez enorme, y después de tres días lo deposita en la playa. Entretando, Jonás, en el vientre del pez, eleva a Dios un himno de alabanza. Al llegar a Nínive, predica que dentro de cuarenta días va a ser destruida la ciudad si no se convierte; pero por orden del rey toda la población se arrepiente, ayuna, se viste de saco; incluso las bestias se ven obligadas a ayunar. Yhwh perdona a la ciudad, y el profeta se retira indignado. Y entonces Yhwh le enseña al profeta que es un Dios que ama incluso a los pueblos paganos, que delante de él son como niños "que no saben distinguir su derecha de su izquierda" (4,11).

La narración muestra un arte bastante desarrollado, con medios muy simples: pocos discursos, pocos análisis psicológicos; pero los personajes están descritos con rasgos muy claros y precisos a través de sus mismas acciones. Por ejemplo: no se dice que, al recibir la orden de Dios, Jonás se haya indignado, sino que se narra su huida; no se dice que Yhwh se haya irritado por la desobediencia del profeta, sino que suscitó una tempestad; no se explica cómo el profeta se arrepintió de su obstinación, sino que se dice que se puso a rezar; no se dice que Yhwh lo perdonara, sino que ordenó al pez que lo devolviera a la playa. Jonás es descrito como una típica persona terca, egoísta, de corazón estrecho; Yhwh, como la bondad y la indulgencia paternal en persona. Ningún otro libro del AT ha sabido, con medios tan sencillos, poner de relieve con fuerza y con gracia este aspecto del carácter divino. Todo el libro está impregnado de cierto tono humorístico con su pizca de emoción y de sátira.

II. SU MENSAJE. Desde el punto de vista de la crítica literaria el libro presenta dos problemas. El primero es el del salmo de acción de gracias a Dios que el protagonista eleva mientras se encuentra en el vientre del pez, cuando se esperaría más bien una lamentación: más acertadamente, se trata de meterse dentro del ánimo del autor, de captar su perspectiva. Más complejo es el segundo problema: la indecisión sobre el nombre de Dios. Se le llama Yhwh, luego *'Elohim*, más tarde *Yhwh-'Elohim* y de nuevo *'Elohim* o *Yhwh*. En algunos pasajes esta indecisión tiene una explicación, pero no el conjunto de los textos, a no ser que se acepte este hecho como expresamente querido por el autor para tratar el

gran tema dominante del libro, que por lo demás muestra una unidad ejemplar. Para subrayar la actitud negativa del profeta respecto a la voluntad divina, el autor entrelaza en la narración el motivo mitológico del pez (que se traga al profeta, pero lo vomita luego en la playa debida) y la irritación ante la demostración de la bondad de Dios; estos dos aspectos encaminan al lector a la comprensión de este libro profético tan singular.

Que el autor no pretende trazar una biografía de Jonás y mucho menos un cuadro de historia general, nos lo muestran algunas observaciones: no menciona el lugar de origen del profeta, ni dice dónde lo vomitó el pez ni cómo llegó a la ciudad de Nínive; se calla el nombre del rey bajo el cual se convirtió la capital asiria (ningún rey asirio se llamó nunca "rey de Nínive"); no explica cómo pudo conocer que Dios retiraba sus amenazas; no alude en lo más mínimo a lo que sucedió luego a la ciudad o al profeta. Todo hace creer que el autor no tenía la intención de ofrecer un episodio histórico, sino de inculcar una enseñanza. Y esto se vislumbra en el reproche dirigido por Dios al profeta (4,10-11) y en el objeto de la divina misericordia, es decir, la capital de un pueblo pagano que oprimió y llevó a la esclavitud a muchos ciudadanos del reino septentrional de Israel. Así pues, Yhwh es el Dios de toda la tierra, no solamente de Palestina; y no en teoría, sino de forma evidente y práctica, puesto que muestra su misericordia con todos los que se arrepienten de sus pecados. Por el contrario, el autor hace del profeta un representante típico del odioso y ridículo particularismo de algunos hebreos, escandalizados quizá del hecho de que no se veía todavía el cumplimiento de los oráculos proféticos contra las naciones vecinas.

El libro de Jonás se levanta por encima de los más grandes representantes de la religión del antiguo Israel. Amós había insistido en la igualdad de los pueblos ante la justicia de Dios, pero el autor de Jonás proclama la igualdad ante el amor de Dios (que Amós apenas había rozado en 9,7). Es también más profundo y generoso que el autor de Rut y el del capítulo 56 de Isaías, quienes exigen para los paganos convertidos el derecho a la naturalización (hebrea), ya que admite que los extranjeros, aun siguiendo tales, pueden convertirse en adoradores del verdadero Dios; el autor de Jonás recoge y desarrolla además un tema que sólo se había vislumbrado en la segunda parte del libro de Isaías (o Déutero-Isaías): el deber misionero de Israel con las naciones.

1. LA INTERPRETACIÓN. La negación de la historicidad del libro no depende de la narración de unos sucesos aparentemente inconcebibles, y por tanto tampoco de la fe en la posibilidad de los milagros, sino del talante literario del libro y de la atención dirigida a la voluntad del autor, a las enseñanzas que intenta dar. La historia de la interpretación de este libro, aparentemente difícil, manifiesta que las páginas escritas con la intención de demostrar la verosimilitud de algún relato han hecho que se perdieran totalmente de vista las enseñanzas reales que estaban en la intención de su autor y que supo expresar con tanta elocuencia. Muchos apologetas que han intentado explicar ciertas narraciones como posibles sucesos históricos, no han hecho otra cosa más que caer en un insólito racionalismo y en una lectura poco atenta del texto. En los antípodas de esta situación, el libro ha sido considerado también a veces como una alegoría: Jonás ("paloma") sería Israel, que tenía que llevar el mensaje divino a las naciones, pero que no pudo hacerlo por habérselo tragado Babilo-

nia; liberado del destierro, se sintió desilusionado por la falta del castigo divino contra las naciones, y sólo con muchas reticencias aceptó la misión que se le había asignado. Según esta interpretación (bastante fantástica), el ricino (4,6ss) es Zorobabel (cf Esd), y Babilonia el monstruo marino. En favor de la historicidad se adujo muchas veces el texto evangélico de Mt 12,40, el llamado "signo de Jonás"; pero esta conclusión no se sigue de ninguno de los tres textos evangélicos (Mc 8,11-12; Mt 12,38-42; Lc 11, 29-32).

2. La fecha. La fecha de composición se deduce de los datos precedentes. Hasta ahora no ha sido posible señalar el material antiguo que probablemente utilizó el autor, pero se puede pensar sin duda alguna que el humanitarismo y el universalismo se deben a él y a su tiempo, lo cual nos ayuda a situar cronológicamente la obra. Las ideas expresadas son difíciles de imaginar en el período anterior al destierro; también el particularismo judío es característico de los tiempos inmediatamente posteriores al mismo (cf Neh). Algunos estudiosos piensan que el autor intenta combatir las medidas exclusivistas adoptadas por Esdras y Nehemías; pero el escrito es perfectamente comprensible sin esta referencia concreta, ya que se trata de un espíritu muy difundido en la época posterior. El autor vivía en una época en la cual no sólo Nínive había sido ya destruida (o sea, después del año 612), sino que esta ciudad había pasado ya a la leyenda: ¡se necesitaba un día entero para recorrerla, tenía 120.000 habitantes, etc.; ayunaron incluso las bestias! (3,4.7-8; 4,11).

Los primeros testimonios seguros son el texto del libro del Sirácida, que habla de los "doce profetas" (Si 49,10), y las palabras de Tobías, que recuerdan claramente nuestro libro al exhortar a su hijo a que huya de Nínive porque la ciudad habrá de ser destruida, como predijo Jonás (Tob 14,4.8: la ciudad estaba ya ciertamente destruida). Puesto que el Sirácida se remonta, como fecha aproximativa, al 190 a.C., nuestro libro tenía que gozar ya por aquella época de una notable antigüedad y prestigio, dado que formaba parte de la literatura sagrada. Por otra parte, la composición del libro de Tob se sitúa entre el siglo IV y III; es probable que el libro de Jonás se remonte a esta misma época. Además, su fisonomía tardía se confirma por los numerosos arameísmos que aparecen en él. También el mensaje del libro se adapta bien a esta época histórica.

BIBL.: Abel F.M., *Le culte de Jonas en Palestine*, en "Journal of Palestine Oriental Society" 2 (1922) 175-183; Alonso J., *Jonás, el profeta recalcitrante*, Taurus, Madrid 1963; Alonso Schökel L.-Sicre Díaz J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1007-1031; Bernini, *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona*, Ed. Paoline, Roma 1983[3]; Deisler A.-Delcor M., *Les petits Prophètes*, París 1964; Duval Y.M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, París 1973; Ginzberg L., *The Legends of the Jews* IV, 1954[4], 239-253; Loretz O., *Gotteswort und menschliche Erfahrung: Jona, Ruth, Hoheslied und Qohelet*, Francfort 1963; Mora V., *Jonás*, Verbo Divino, Estella 1982; Rinaldi G., *I Profeti minori* II. *Osea, Gioele, Abdia, Giona*, Marietti, Turín 1959; Weinreb F., *Das Buch Jonah. Der Sinn des Buches Jonah nach der altesten jüdischen Ueberlieferung*, Berlín 1970.

L. Moraldi

JOSUÉ

Sumario: I. *El hombre*. II. *El libro*. III. *Análisis del libro:* 1. Preparación de la conquista: capítulos 1-2; 2. Penetración al otro lado del Jordán: capítulos 3-5; 3. La conquista de Jericó y de Ay: 6,1-8,27; 4. Desde el altar sobre el monte Ebal hasta la conquista de toda la tierra: 8,30-12,24; 5. Distribución de la tierra: capítulos 13-

21; 6. Últimas disposiciones de Josué: capítulos 22-24. IV. *Aspecto religioso del libro de Josué.*

I. EL HOMBRE. Josué (en hebreo, *Yehôšua':* Yhwh es salvación) es el gran personaje bíblico con el que está ligada la conquista hebrea de la tierra de Canaán y del que toma su nombre este libro (= Jos) que la narra. Parece ser que Josué, hijo de Nun, de la tribu de Efraín, antes de ser elegido por Moisés como su sucesor, se llamaba *Hôšea'* (= liberación) (Núm 13,8.16; Dt 32,44), nombre que luego hizo teóforo probablemente el mismo Moisés. Josué se distinguió en la lucha contra Amalec (Éx 17,9-14); acompañó a Moisés al monte de la revelación (Éx 23,13; 32,17); dirigió junto con Caleb la misión de exploración de la tierra de Canaán (Núm 14,6.38); tuvo un papel decisivo en la superación del desánimo que cundió entre el pueblo después de aquella exploración, y, finalmente, fue elegido por Dios como representante y luego sucesor de Moisés, por el cual fue investido en su nueva tarea mediante un rito especial y solemne (Núm 27,15-23). Recibió más tarde la seguridad de que entraría en la tierra prometida (Dt 1,38), mientras que se vio excluida de ella toda la generación de la peregrinación por el desierto, con excepción de Caleb. Finalmente, fue testigo de los últimos instantes de la vida de Moisés, sucediéndole plenamente en la dirección del pueblo por las estepas de Moab, frente a Jericó: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. A él obedecieron los israelitas, como lo había ordenado Moisés" (Dt 34,9). Así pues, su misión había sido largamente preparada por Dios al lado del gran legislador, cuyo espíritu había heredado.

La prudencia, la voluntad, el tesón fueron las dotes naturales que más brillaron en la vida de Josué. Su nuevo oficio es presentado en la Biblia con acentos exquisitamente religiosos: "Moisés, mi siervo, ha muerto; ahora comienzas a actuar tú. Pasa el Jordán... Yo estaré contigo como estuve con Moisés; no te dejaré ni te abandonaré. Sé fuerte y ten ánimo, porque tú deberás dar a este pueblo la posesión de la tierra que a sus padres juré dar" (Jos 1,2-6). Josué murió a la edad de ciento diez años (como José), tras la epopeya de la conquista y de la división de la tierra prometida, y fue sepultado en Timná Séraj, en las colinas de Efraín, en el territorio que le habían asignado los hijos de Israel (Jos 24,29-30). La versión griega de los LXX añade aquí una observación curiosa: "Junto a él, en la tumba donde lo sepultaron, depositaron los cuchillos de sílex con que había circuncidado a los israelitas en Guilgal...; todavía están allí". Un testimonio de la admiración que en la época posterior al destierro la tradición judía demostraba todavía por la persona y la obra de Josué es el largo pasaje que le dedica el Sirácida: "Josué, hijo de Nun, fue guerrero valiente, sucesor de Moisés en la misión profética; él fue —según su nombre— grande para la salvación de los elegidos de Dios, para tomar venganza de sus enemigos y dar posesión a Israel de su heredad. ¡Qué magnífico era al elevar sus manos y al blandir su espada contra las ciudades!... ¿No se detuvo el sol al extender su mano, y un solo día fue como dos? Invocó al altísimo y poderoso al presionarle por todas partes sus enemigos, y el Señor, que es grande, lo escuchó, haciendo llover piedras de granizo de gran potencia..." (Si 46,1-5).

Hasta aquí las noticias biográficas sacadas de la Biblia, pero de las cuales sólo es posible verificar el ambiente general, e incluso esto parcialmente, sin que se pueda esperar otra cosa. Todas las noticias encuentran

un encuadramiento histórico general plausible, si se piensa —según la sentencia hoy más común— que el establecimiento en Palestina tuvo lugar por los años 1250-1225.

II. EL LIBRO. Desde el punto de vista literario, hasta hace pocos años (por el 1945) los críticos preferían ver en Jos el libro sexto de un ideal "Hexateuco": señalaban en él las mismas fuentes literarias del / Pentateuco (es decir, las fuentes yahvista, elohísta, sacerdotal, deuteronomista), movidos sobre todo por la idea de que Jos representaba el cumplimiento de la promesa tan destacada en los cinco libros anteriores. Además, parecía impensable que el Pentateuco terminase con la conquista de las regiones de Trasjordania, sin decir una sola palabra de la conquista, mucho más importante y significativa, de Cisjordania.

Pero en 1945 apareció un estudio de M. Noth que llamó la atención de todos los autores y los puso ante una perspectiva muy distinta: todos los que acostumbramos llamar "libros históricos" de la Biblia, y que en el canon hebreo son llamados más bien los "profetas anteriores", son elementos individuales de una gran obra de recopilación, que en su redacción definitiva podemos considerar (desde el punto de vista literario) como una "obra historiográfica deuteronomista"; esta obra comienza en el libro de Jos y sigue hasta el segundo libro de los Reyes. La obra del deuteronomista es un trabajo de ordenación y de conservación de materiales diversos, a veces paralelos, a veces contradictorios, dispuestos según un plan dotado de una índole orgánica sustancial aceptable.

Es inútil preguntarse si la obra que nos ocupa se debe a una sola persona; se trata del trabajo de una escuela, que actuó durante el período del destierro e inmediatamente después. Ésta es, por tanto, la ubicación cronológica de Jos.

Desde el punto de vista de la autenticidad histórica, la cuestión consiste ante todo en ver si las diversas narraciones corresponden o no a la tradición que tenía delante de sí el deuteronomista; en este sentido (de enorme interés para todos los autores) cada vez se acepta con mayor convicción que el deuteronomista no hizo opciones arbitrarias ni introdujo distorsiones de ningún tipo. Por otra parte, se trata de un material que un historiador tiene que manejar con atención y con mucho respeto, incluso en el aspecto histórico, evitando racionalizar a toda costa todo lo que el editor no quiso especificar ulteriormente o bien escribió inspirándose en su fe. Desde que se han perfeccionado los medios de la investigación exegética, tenemos la posibilidad de insertar la narración de la conquista en el cuadro topográfico, geográfico y político de la historia general, y esto es ya algo positivo. Sin embargo, no podemos llegar a determinar con precisión el tiempo, la sucesión y la fecha de cada uno de los sucesos.

Hay una cierta generalización seguida por los redactores; aunque no da motivo para negar cada uno de los sucesos, nos avisa de hasta qué punto el marco de conjunto es inadecuado para expresar la cualidad específica de cada suceso. Esto se verifica cuando el colorido épico sirve de base a un formulario enfático y a unas cifras exageradas; cuando se acentúa preferentemente lo maravilloso, de forma que resulta a veces laborioso comprender cómo se desarrollaron concretamente los hechos. Cuando leemos desde el principio las palabras: "Vuestro territorio abarcará desde el desierto y el Líbano hasta el gran río, el Éufrates, y por el oeste, hasta el mar Mediterráneo" (Jos 1,4), no se puede menos de recordar las

palabras de san Jerónimo: "Haec tibi promissa, non tradita" ("Estas cosas se te prometieron, pero no se te dieron": *PL* 22,1105). Al final de la vida de Josué se dice: "La tierra que queda por conquistar es mucha" (Jos 13,1); por tanto, es importante corregir la impresión que se deriva de una primera lectura del libro y que fue la causa del escepticismo tan difundido en los pasados años, pero que ahora finalmente ha vuelto a entrar en unos límites racionales.

III. ANÁLISIS DEL LIBRO.

1. PREPARACIÓN DE LA CONQUISTA: CAPÍTULOS 1-2. Preparativos inmediatos para la penetración en el país de Canaán: Josué, investido de la autoridad de jefe, recibe órdenes de Dios y comunica al pueblo la decisión de atravesar el Jordán; da las disposiciones debidas para la marcha, y el pueblo le presta juramento de absoluta fidelidad; decide enviar espías a la ciudad de Jericó, donde se encuentran con la prostituta Rajab y trazan con ella planes para el futuro.

2. PENETRACIÓN AL OTRO LADO DEL JORDÁN: CAPÍTULOS 3-5. Resulta singular el rito de aproximación al río: abren paso los sacerdotes llevando el arca; apenas tocan el agua sus pies, el río se detiene; los sacerdotes se paran en mitad del Jordán hasta que pasa todo el pueblo; cuando, finalmente, los sacerdotes ponen también el pie en la tierra de Canaán, el río reanuda su curso normal. Entretanto, Josué había ordenado que doce hombres, uno por cada tribu, tomasen cada uno una piedra para erigir luego un monumento en el lugar de la primera reunión: Guilgal; parece ser que se erigieron otras doce piedras como monumento en medio del cauce del río, en el lugar donde se habían detenido los sacerdotes con el arca. Toda esta narración representa la famosa *crux interpretum* de nuestro libro, ya que son muchas las cosas que no se comprenden.

Hay una cosa cierta: el redactor quiso elevar la entrada en la / tierra por encima incluso del maravilloso éxodo de Egipto, sacando de las tradiciones cualquier dato que creyó interesante para su objetivo.

Grandiosa epopeya, a la que faltan todavía dos actos para que sea completa: la circuncisión de todo el pueblo (testimonio de la realización de la promesa a Abrahán: Gén 17,25-27) y la celebración solemnísima de la pascua, dado que el período en que los israelitas llegaron a la tierra prometida (el día décimo del mes de Nisán, marzo-abril) correspondía a la fecha de la pascua. Así pues, primero la circuncisión y luego la pascua (5,2-11), que celebraron por primera vez con los frutos de la tierra prometida. Estos sucesos extraordinarios —que escapan también a un examen literario serio— deben juzgarse más con la medida de la fe y de la reflexión religiosa posterior que con el ojo severo del historiador, aunque sería demasiado simplista e injusto eliminarlos como no históricos. Otro suceso que se olvida con frecuencia, pero profundamente arraigado en el ánimo y en la historia hebrea, está íntimamente relacionado con estos días de la llegada a la tierra prometida y que preceden al comienzo de la conquista: la aparición del "jefe del ejército del Señor" (5,13-15).

3. LA CONQUISTA DE JERICÓ Y DE AY: 6,1-8,27. Comienza la conquista de la tierra prometida, pero el procedimiento narrativo sigue siendo el que hemos visto hasta ahora, es decir, la relación de unas guerras muy originales. La caída de Jericó se narra con gran abundancia de detalles. La exploración de los espías había servido de preparación; ahora se narra la táctica de ataque y destrucción.

Una procesión compuesta de siete sacerdotes con siete trompetas; otros sacerdotes llevan el arca de la alianza, y el ejército de Israel tiene la orden de dar cada día seis vueltas en silencio en torno a las murallas de la ciudad. El séptimo día las vueltas son siete. En un momento determinado (al sonido de un cuerno de carnero) la procesión se detiene y todo el pueblo se pone a dar gritos fuertes; las murallas de Jericó se derrumban por sí solas; se concede sólo un momento para cumplir la promesa hecha por los espías a la prostituta Rajab y a su familia (6,1-23). Luego tiene lugar la destrucción total de Jericó. Siguen el caso ejemplar de Acán (c. 7) —para demostrar cómo hay que respetar la ley del exterminio (o entredicho)— y la conquista de la ciudad de Ay, ya plenamente enclavada en tierras de Canaán (8,1-27).

4. DESDE EL ALTAR EN EL MONTE EBAL HASTA LA CONQUISTA DE TODA LA TIERRA: 8,30-12,24. Queda así abierta la puerta hacia el centro de Palestina para ejecutar lo que había ordenado Moisés: "Cuando hayáis pasado el Jordán, levantaréis estas piedras sobre el monte Ebal... Alzarás allí al Señor, tu Dios, un altar de piedras que no hayan sido labradas..." (Dt 27,4ss). Israel fue conducido al valle de Siquén, subió al monte Ebal y aquí Josué escribió la ley ("Sobre las piedras escribirás con caracteres bien claros todas las palabras de esta ley": Dt 27,8). Después de ofrecer sacrificios sobre el monte, bajaron al valle entre los dos montes, Garizín por una parte y Ebal por otra: Josué leyó la ley y el pueblo se comprometió a observarla [/ Ley/Derecho II, 2], consciente de las bendiciones y de las maldiciones que suponía la observancia o la no observancia de la misma (Jos 8,30-35). Como no está claro que la región de Siquén hubiera sido ya ocupada por los israelitas, independientemente de las diversas hipótesis que se han formulado, es muy oportuno recordar lo que dijimos antes [/ *supra* II] sobre el modo de escribir la historia de la conquista.

Los conquistadores establecen una alianza con los gabaonitas: "Desde aquel día Josué los destinó a cortar leña y a llevar el agua, hasta el día de hoy, para toda la comunidad y para el altar del Señor en el lugar que el Señor eligiera" (9,26); más tarde tiene lugar la célebre batalla de Gabaón, localidad en la que se habían llegado a reunir cinco reyes "amorreos", es decir, cananeos. Fue en aquella ocasión, ciertamente memorable, cuando se habría acuñado la célebre expresión de Josué: "Sol, detente sobre Gabaón, y tú, luna, sobre el valle de Ayalón..." (10,12-13). Para la explicación de este suceso se han ofrecido varias soluciones, pero cada una suscita más problemas de los que resuelve. La postura más razonable es aceptar esta narración en su presentación milagrosa. Tras esta victoriosa batalla los israelitas se ponen a perseguir a los derrotados y conquistan todo el sector meridional de Palestina: "Josué se apoderó de todos estos reyes y de sus territorios en una sola expedición... Después Josué y todos los israelitas volvieron al campamento de Guilgal" (10,42-43).

Respondiendo a una coalición de reyes del norte, Israel, bajo la dirección de Josué, conquista en la batalla de Merón todo el sector septentrional de Palestina (11,1-20); "Josué conquistó toda la tierra, como el Señor le había dicho a Moisés, y la repartió en heredad entre las tribus de Israel. Y el país gozó de paz" (11,23). Viene a continuación la lista de los reyes vencidos (12,1-24). El material que contienen los anteriores capítulos ofrece tema abundante de discusión, tanto a los historiadores como a los aficionados a la topografía y a

la onomástica de Palestina, pero también a las críticas textual y literaria.

5. Distribución de la tierra: capítulos 13-21. Josué se ha hecho viejo, "la tierra que queda por conquistar es mucha... Ahora reparte por suerte esta tierra a los israelitas, como yo te he ordenado" (13,1.6). La primera distribución tiene lugar en Guilgal. En primer lugar se recuerda la distribución de la Trasjordania, realizada ya por Moisés: la región había quedado subdividida entre las tribus de Rubén, de Gad y la mitad de la numerosa tribu de Manasés (13,8-14). Luego Josué, el sumo sacerdote Eleazar y los jefes de tribu proceden a la asignación de las diversas regiones a las restantes tribus sobre la base de dos principios: sacar a suertes, pero, al hacer el sorteo, tener también en cuenta la entidad de la tribu que habría de ocupar una región determinada. Puesto que era bastante difícil que coincidieran los dos principios, es probable que la comisión eligiera un distrito sin delimitar bien sus fronteras y que luego, tras la elección de la tribu, se asignasen en conformidad con ella los límites del territorio (cc. 14-19). La única tribu excluida del reparto del territorio conquistado fue la de Leví: "Moisés no dio heredad alguna a la tribu de Leví, porque el Señor, Dios de Israel, es su heredad, según él les había dicho" (13,33; 13,14).

Las últimas distribuciones se refieren a dos instituciones singulares en todo el antiguo Oriente. En primer lugar, las ciudades levíticas para los miembros de la tribu de Leví. Siguiendo las disposiciones de Núm 35,1-87, había que asignarles algunas ciudades en las que pudiesen vivir, dentro del territorio de varias tribus; aquí (Jos 21) se señalan estas ciudades, distribuidas según las tres grandes ramas de la tribu de Leví (cf Éx 6,16-18 y Núm 3,1-39). Todavía es más original socialmente la institución de las ciudades refugio, que protegían a los homicidas preterintencionales del vengador de la sangre, es decir, de aquel que según la ley del talión tenía la obligación de hacer justicia sumaria vengando al muerto [/ Ley/Derecho VI]. El libro tiene un final triunfante, en consonancia con todo lo anterior: "El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus padres. Se posesionaron de ella y vivieron en ella... Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a la casa de Israel cayó en el vacío; todas se cumplieron" (21,43-45).

6. Últimas disposiciones de Josué: capítulos 22-24. Con menos propiedad, estos últimos capítulos son llamados también "apéndices". En efecto, tanto la narración como el estilo y la finalidad que pretenden demuestran que se trata de una parte integrante de la obra.

— Josué despide a las tribus de Trasjordania después de haber elogiado su comportamiento en la tierra conquistada; ellas, al partir de Cisjordania, erigen un altar a orillas del Jordán; las otras tribus interpretan este hecho como una amenaza a la unidad (c. 22).

— Josué da al pueblo sus últimas recomendaciones (c. 23) y, en una gran asamblea, reunión ideal de todas las tribus, se le repiten todos los puntos importantes de la historia anterior —desde Abrahán hasta toda la conquista— y se renueva la alianza en el valle de Siquén (c. 24): el pueblo reconoce la realización de las promesas por parte de Dios y promete fidelidad a la ley: "Aquel día Josué hizo un pacto con el pueblo, le impuso leyes y preceptos en Siquén" (24,25).

IV. Aspecto religioso del libro de Josué. El mensaje de esperanza que la escuela deu-

teronomista supo recoger de las antiguas tradiciones y exponer a los desterrados está en la raíz de esta epopeya de la conquista, de forma que es posible trazar una reconstrucción de la nación en el pequeño fragmento que es el territorio de la tribu de Judá. Pero como el punto de apoyo de esta esperanza era, por una parte, el retorno a la propia conciencia de deportados por motivos eminentemente religiosos y, por otra, la profunda fe de los padres en el Dios de la alianza, el carácter religioso es el que domina todo el libro. Las etapas principales están marcadas por intervenciones divinas: todo está organizado en torno a los cuatro grandes acontecimientos religiosos: la primera pascua en Palestina, la circuncisión (sello de la alianza), la relectura de la ley en el monte Ebal y la explícita renovación de la alianza en la asamblea de Siquén.

El libro nos presenta unos sucesos dotados de un significado que llega profundamente al ánimo del lector atento, como el paso del Jordán, la función del arca (emblema de Israel), la caída de Jericó. La tierra y su conquista se consideran bajo una perspectiva que podemos calificar de "mesiánica" (cf Sal 105-106). El paso del Jordán se pone en paralelo con el tránsito del mar Rojo; también el maná cesa cuando se saborean los frutos de la tierra (5,12). Orígenes observaba que el apóstol (1Cor 10,1) habría podido escribir también así: "Nuestros padres pasaron todos el Jordán y todos fueron bautizados en Josué en el espíritu y en el río" (*PG* 12,847).

De forma viva y casi dramática se vislumbra en Jos el régimen de la alianza entre Dios e Israel. El que da el país a Israel es su Dios; es él el que combate a su lado y el que le guía en todos sus pasos; el pueblo tiene que responder observando las leyes de la alianza (1,8). Por eso el período de la conquista será considerado como un tiempo de religiosa fidelidad (Os 2,14-17; Jer 2,2). La solidaridad del pueblo, la responsabilidad del jefe y su obligación de estar en contacto continuo con Dios son objeto de especial insistencia.

El nombre de Jesús, que en hebreo es idéntico al de Josué, no es el único motivo de paralelismo entre los dos; baste recordar el paso del Jordán, la circuncisión del corazón, la nueva pascua, la verdadera tierra prometida, la lucha espiritual por cada conquista, la nueva alianza.

BIBL.: ABEL F.M., *Josué*, París 1958[2]; ALONSO SCHÖKEL L., *Josué y Jueces*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; AUZOU G., *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*, Fax, Madrid 1967; BALDI D., *Giosuè*, Marietti, Turín 1952; GARSTANG, *Joshua-Judges*, Oxford 1930; NOTH M., *Das Buch Josua*, Tubinga 1953; PÉREZ RODRÍGUEZ G., *Josué en la historia de la salvación*, Ed. Casa de la Biblia, Madrid 1972; SOGGIN J.A., *Le livre de Josué*, Neuchâtel 1970; STELLINI A., *Giosuè*, Ed. Paoline, Roma 1981[3].

L. Moraldi

JUAN (Cartas de)

SUMARIO: I. *Origen histórico:* 1. Canonicidad; 2. Autor, tiempo y lugar de composición. II. *Origen literario:* 1. Situación vital; 2. Ambiente religioso-cultural; 3. Género literario, unidad y estructura. III. *Mensaje teológico-espiritual:* 1. La iniciativa salvífica, eficaz y fiel de Dios; 2. Creer en Jesucristo, Hijo de Dios; 3. Actuación de la fe en la caridad.

En el grupo de las siete cartas "católicas" del NT se insertan también las tres cartas atribuidas a Juan. De éstas, la primera, la más amplia, ha ejercido en todas las épocas una fascinación particular por la esencialidad y la fuerza de su mensaje teológico y espiritual, centrado en el amor.

A partir de Dios Padre el amor se revela y se comunica históricamente en Jesucristo, el Hijo y la palabra de vida hecha carne, y se prolonga en la experiencia vital de la comunidad que acoge la palabra y participa en la comunión de amor con Dios. Las otras dos cartas son en realidad dos misivas de circunstancias, emparentadas entre sí por su estilo y su vocabulario. Para una correcta y fructuosa lectura de estos textos, que se sitúan en la tradición joanea, hay que afrontar algunos problemas previos sobre su origen histórico y literario.

I. ORIGEN HISTÓRICO. La cuestión de la autenticidad joanea o apostólica de la primera carta está relacionada en parte con la de su autoridad canónica. Pero este problema afecta también al de las relaciones mutuas de las tres cartas, puestas bajo el nombre de Juan, así como a la determinación del tiempo y del lugar de composición.

1. CANONICIDAD. La primera carta de Juan es conocida y citada por los escritores cristianos del siglo II, que son los portavoces de sus respectivas comunidades cristianas: Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, Ireneo de Lyon. Para la Iglesia de Roma podemos referirnos a las citas de Justino y a la presencia de al menos dos cartas joaneas en el canon de Muratori. En el siglo III la primera carta es conocida y acogida por Tertuliano y Cipriano (África), y en la Iglesia de Alejandría por Clemente (del que se conoce un comentario traducido al latín), Orígenes y Dionisio. Es singular el testimonio de este último, obispo de Alejandría, el cual mientras que considera la primera carta de Juan "católica", atribuye, por el contrario, el Apocalipsis a un autor distinto del apóstol (cf Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VII, 25,7-26). En el siglo IV las tres cartas de Juan son reconocidas como apostólicas y canónicas, aunque Jerónimo sabe que hay algunas dudas sobre las 2-3Jn, atribuidas por algunos a un "presbítero" distinto del apóstol. Por el contrario, las tres cartas están ausentes del canon sirio (Antioquía), probablemente por influjo de Teodoro de Mopsuestia, que rechaza las cartas no paulinas. En resumen, se puede decir que existe para la primera carta de Jn un consenso muy antiguo sobre su autoridad canónica, mientras que para las 2-3Jn se tiene un progresivo reconocimiento de su apostolicidad y consiguiente canonicidad.

2. AUTOR, TIEMPO Y LUGAR DE COMPOSICIÓN. La que ha sido llamada hasta ahora la "primera carta de Juan" se presenta como un escrito anónimo —el autor se esconde tras un grupo de cristianos autorizados—, enviado a otros creyentes para ponerlos en guardia contra la amenaza de los disidentes, llamados "falsos profetas" y "falsos cristos". En la segunda y tercera carta, por el contrario, el autor se presenta como el "presbítero", que escribe a una comunidad o a otro cristiano, llamado Gayo (2Jn 1; 3Jn 1). Aunque en el primer escrito el "nosotros" colegial aparece varias veces a lo largo de las páginas después del prólogo, se trata en realidad de un personaje individual, que se dirige a otros cristianos mediante el escrito-carta (cf 1Jn 2,12.13.14; 5,13). Del conjunto del escrito no es posible deducir otros detalles que permitan señalar a este misterioso personaje que se identifica con el grupo "nosotros" o dicta la carta —"os escribo", "os he escrito"— en primera persona. De su afinidad de lenguaje y de estilo con las otras dos cartas cabe deducir que se trata del mismo autor, concretamente el "presbítero", representante del mismo ambiente o círculo teológico-espiritual

que suele designarse como tradición o escuela joanea. Se presenta como el intérprete autorizado y legítimo de esta tradición. En efecto, puede dirigirse a otros responsables de la comunidad anunciándoles su visita o inspección para establecer lo que en varias ocasiones se designa como "la verdad" o "la doctrina de Cristo", el evangelio anunciado desde el principio. Este autor, intérprete autorizado de la tradición evangélica, no puede ser el apóstol por dos motivos: porque sería incomprensible el silencio sobre este título en el texto, y porque su autoridad es discutida por un dirigente de la Iglesia a la que ha enviado una carta (cf 3Jn 9-10). ¿Se trata del mismo autor o redactor del cuarto evangelio? A este interrogante sólo es posible dar una respuesta después de haber examinado la relación de las tres cartas con el evangelio, puesto también bajo la autoridad de Juan.

Con la hipótesis sobre el autor está relacionada también la determinación del tiempo y lugar de origen. Las tres cartas, probablemente en el orden de sucesión tal como está ahora en el canon, existían ya a comienzos del siglo II, ya que escritores como Papías y Policarpo las conocen y las citan. Esto vale de forma expresa para la primera carta. Sobre la base del mismo testimonio se puede buscar el lugar de origen de nuestros escritos en el Asia Menor, y más concretamente en la Iglesia de Éfeso, donde se formó y se conservó la tradición que arranca de Juan.

II. ORIGEN LITERARIO. El debate en torno a los escritos de Juan afecta más directamente a algunas cuestiones de carácter literario, como el ambiente vital en que surgieron estos escritos. El tono francamente polémico de la primera carta, distinto del de las otras dos, plantea el problema de cuál es el frente adversario. La relación con el cuarto evangelio es otro punto candente de la investigación. Finalmente, la determinación del género literario implica la solución de otro enigma de la primera carta: las tensiones y contradicciones dentro de ella, que han sugerido la hipótesis de diversos niveles de composición o de una utilización de fuentes y material preexistente.

1. SITUACIÓN VITAL. Para reconstruir el ambiente en que surgieron los tres escritos joaneos —finalidad y destinatarios—, se puede partir de las dos cartas o misivas, respectivamente la segunda y la tercera del grupo. En este caso el presbítero se dirige a una Iglesia local, a una "señora elegida y a sus hijos" (cf 2Jn 1,5), o bien a un cristiano estimado y ejemplar, Gayo. En el primer caso el autor pone en guardia a los destinatarios en relación con una crisis interna: "Porque han irrumpido en el mundo muchos seductores, que no confiesan a Jesús como el mesías hecho hombre. Ése es el seductor, el anticristo" (2Jn 7). Frente a estos disidentes, que amenazan la integridad de la fe tradicional, el autor invita a sus cristianos a practicar una ruptura completa, negándose a acogerlos en casa y a ofrecerles el saludo eclesial, por no confesar la fe íntegra en Jesucristo (2Jn 10-11). En la tercera carta, por su parte, la crisis se refiere a las relaciones entre las Iglesias o los grupos cristianos. Se da el caso de un tal Diotrefes, personaje distinguido en la comunidad cristiana, que no quiere acoger a los hermanos —cristianos— misioneros itinerantes e impide que lo hagan los que desean acogerlos y los expulsa de la Iglesia (3Jn 9-10).

Más complejo se presenta el cuadro de la primera carta. También en este escrito, mucho más amplio y rico teológicamente, se advierte el acento polémico de fondo, aunque la preocupación inmediata del autor es la

de exhortar y animar a los destinatarios cristianos a la perseverancia en la fe tradicional y ortodoxa: "Os escribo esto para que sepáis que vosotros, que creéis en el nombre del Hijo de Dios, tenéis la vida eterna" (1Jn 5,13). La urgencia de esta cálida exhortación, que se apoya en una renovada exposición de la fe cristológica, se debe a la amenaza de aquellos que en la carta son llamados los "anti-cristos" (1Jn 2,18.22; 4,3) o los "mentirosos" (1Jn 2,22). Actualmente están separados de la comunidad; pero siguen representando un peligro, ya que con su propaganda ejercen cierta influencia sobre los fieles a los que va dirigida la carta. Es difícil hacerse una imagen precisa de estos "adversarios", dado que la carta los supone ya conocidos de sus propios interlocutores, y evoca sus rasgos salientes tan sólo mediante alusiones y referencias, para poderlos desenmascarar y combatir. Teniendo en cuenta las rápidas referencias dispersas por este escrito, puede trazarse este cuadro de las posiciones teórico-prácticas de los disidentes: niegan a Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, puesto que separan al Jesús histórico, el de la "carne", del Cristo de la fe (1Jn 2,22.23; 4,3.5-6). En el plano de la ética, como consecuencia de esta cristología y soteriología reductiva y basándose en sus pretensiones de "iluminados" y perfectos —"sin pecado"—, descuidan la observancia de los mandamientos. Esto se revela de forma particular en las relaciones con los "hermanos", que son objeto de odio (cf 1Jn 1,6-8.10; 2,9-11; 3,18-20; 4,20). Esta autoconciencia del perfeccionismo espiritual, que considera irrelevante la vida ética para la salvación final o vida eterna, debe relacionarse con el papel que se atribuye al Espíritu. Estos profetas o maestros se consideran guías autorizadas, apelando al papel carismático e interior del Espíritu y descuidando la tradición histórica (1Jn 4,1-6). Finalmente, como consecuencia del relativismo ético y de la exaltación carismática, los disidentes acentúan el aspecto actual de la escatología: ellos ya han llegado y tienen la garantía de la salvación final.

Teniendo en cuenta todo este conjunto de datos ofrecidos por nuestra carta, es difícil identificar a los adversarios con los grupos "gnósticos", conocidos por los escritos del siglo II, o bien con los de tendencias docetistas que nos revelan también los textos cristianos sucesivos (cartas de Ignacio de Antioquía). Ciertamente, los disidentes que combate Juan privilegian en la experiencia religiosa el "conocimiento" de Dios (1Jn 2,4) y tienden a marginar en sus efectos salvíficos la humanidad y la muerte de Jesús. Pero los que en el siglo II habrían de ser grupos "heréticos" bien definidos no pueden identificarse todavía en el ámbito de las cartas de Juan. El autor apela a la tradición joanea, tal como se conoce en el cuarto evangelio, para poner de relieve los riesgos de una cristología reductiva y de sus consecuencias en el plano ético y eclesial.

2. AMBIENTE RELIGIOSO-CULTURAL. La impresión que suscita la lectura del texto de la primera carta de Juan es la de un escrito que se sitúa en una zona fronteriza entre el ambiente bíblico-judío por un lado y la cultura greco-helenista por otro. Efectivamente, el estilo, por la manera de coordinar las frases y la disposición sintáctica, la sitúan más bien en el ambiente bíblico-semítico. Las declaraciones axiomáticas, la forma de argumentar jurídica, el gusto por la antítesis recuerdan el mundo judío. Por otra parte, el autor demuestra tener un buen conocimiento de la lengua griega, *koiné*. Por lo que se refiere a las relaciones con el AT, se observa la ausencia de citas explícitas de tex-

tos bíblicos. Pero no faltan algunas alusiones y recuerdos de frases, imágenes y concepciones de la tradición bíblica, particularmente la profética. Además, el escrito muestra tener conocimiento de la lectura haggádica de la historia de Caín en los ambientes judíos antiguos (cf 1Jn 3,12). También son interesantes las afinidades de vocabulario y temáticas con los documentos de Qumrán, de modo particular la antítesis luz/tinieblas, la contraposición entre los dos "espíritus" y la insistencia en la "comunión", que recuerda el *yaḥad* qumránico. Esta afinidad ha sugerido incluso la hipótesis de que los destinatarios de la carta fueran algunos ex esenios, emigrados al ambiente de Éfeso. Pero las diferencias entre los escritos de Qumrán y nuestra carta están determinadas por el papel central y único de Cristo y del correspondiente mandamiento nuevo del amor, que ocupa el puesto de la "ley".

Como se ha indicado anteriormente, la primera carta de Juan plantea el problema de la relación literaria e histórica con el cuarto evangelio. También en este caso se tiene una situación ambivalente, en el sentido de que son notables las convergencias y al mismo tiempo se observan algunas diferencias. En lo que se refiere a las afinidades entre los dos escritos, hay que señalar los contactos a nivel de vocabulario, de fraseología y de contenidos: las antítesis luz/tinieblas, el amor/odio, el carácter central del mandamiento del amor. Pero lo que es más notable es la convergencia en algunas ideas matrices, como la de la "palabra", griego *lógos*, hecha carne. Las divergencias se refieren también al vocabulario (al menos 39 palabras o expresiones de la 1Jn no aparecen en el evangelio), a las fórmulas y a los contenidos: el apelativo "paráclito" se aplica a Cristo en la 1Jn, mientras que en el evangelio se refiere al Espíritu. Pero también en este caso llama la atención la ausencia de algunos vocablos-clave del cuarto evangelio, como "ley", "gloria", "juicio".

La conclusión que se puede sacar de esta confrontación es que la carta se coloca en la tradición o escuela joanea, pero con otra perspectiva o preocupación, determinada por la situación nueva y distinta en la Iglesia debido a las disensiones internas.

3. GÉNERO LITERARIO, UNIDAD Y ESTRUCTURA. Mientras que es relativamente fácil determinar la forma literaria de los dos pequeños escritos puestos bajo la autoridad de Jn —auténticas cartas, aunque breves, en forma de misivas ocasionales—, sigue siendo problemático y discutido el género literario de la llamada primera "carta" de Juan. Efectivamente falta en ella la forma protocolaria de la carta-epístola, en cuanto que el remitente al principio aparece como un grupo, "nosotros"; los destinatarios no se dice quiénes son; falta propiamente el saludo final. También la situación del intercambio epistolar queda muy indeterminada, aun cuando a lo largo del escrito el autor aluda varias veces al hecho de que "escribe" o "ha escrito". Pero esto es más bien una forma de establecer un contacto con los destinatarios que una señal concreta del género literario epistolar. La hipótesis de que se trata de un sermón enviado en forma de carta a un grupo de cristianos o a diversas comunidades podría satisfacer al conjunto de los datos del texto: un vago encuadramiento epistolar y una forma de proceder propia de una homilía de carácter catequético o parenético.

También es incierta y discutida la unidad del texto, dentro del cual se observan ciertas tensiones, por no decir contradicciones, por ejemplo entre la pecabilidad del creyente, que se

afirma en 1Jn 1,8, y su impecabilidad *en virtud del germen divino y del* nacimiento de Dios (1Jn 3,6.9). Basándose en esto, se ha presentado la hipótesis de que el autor o redactor final habría compuesto la carta a partir de un material tradicional más o menos armonizado dentro de la perspectiva del conjunto. Pero habida cuenta del contexto polémico en que el autor tiene que aclarar y rectificar su pensamiento frente a sus adversarios, por una parte, y, por otra, el modo de proceder típico del ambiente bíblico-judío —acercamiento progresivo y concéntrico al mismo tema—, se puede considerar este escrito como un producto unitario, aunque construido sobre la base de tradiciones y aportaciones diversas. En efecto, el desarrollo del texto se articula en dos momentos: el de la exposición de tipo catequístico, que remite a la tradición —lo cual explicaría en parte el tenor arcaico de ciertas frases—, y el de la aplicación parenética, que se apoya en el momento actual e inmediato. Las pequeñas unidades literarias se unen entre sí y se delimitan mediante frases o sentencias repetidas al comienzo y al final. La entonación temática se debe a unas expresiones-clave —como la del mandamiento nuevo/antiguo (1Jn 2,7-8), la del pecado/justicia (1Jn 3,4-10)— o a ciertas palabras evocativas: "amar", "odiar" (1Jn 3,13-24). Es característico de este procedimiento literario el gusto por el paralelismo antitético, las breves declaraciones repetidas varias veces para inculcar una idea o un tema considerados desde diversos ángulos de vista.

Si se entra en esta original perspectiva literaria, es posible trazar incluso un cierto plan temático que dé coherencia al escrito actual. La estructura literaria y temática no permite imponer al texto de Juan esquemas rígidos, como han hecho varios autores. Por otra parte, tampoco es correcto *fragmentarlo en un montón de sen*tencias yuxtapuestas unas a otras.

El punto de partida para encontrar la unidad literaria y temática de 1Jn nos lo ofrece el llamado prólogo, que sirve de encabezamiento a la carta. En este pequeño párrafo inicial se pone el acento en la comunión (griego, *koinōnía*) con Dios Padre, por medio de su Hijo Jesucristo, la palabra de vida hecha visible, que los testigos han "contemplado" y "tocado"; por eso ellos pueden anunciarla a los creyentes, a fin de realizar aquella comunión eclesial en la que se vive ahora la comunión salvífica con Dios (1Jn 1,1-4). Sobre la base de este tema, el discurso catequístico-parenético se desarrolla en tres partes, en las que se indican los criterios o condiciones para vivir en la comunión.

1.ª *Dios es luz (1Jn 1,5-2,28).* En esta primera parte alternan de forma dialéctica los momentos exhortativos y las exposiciones breves, en un juego de contrapunto: tesis/antítesis-exhortaciones. Se pueden señalar cuatro antítesis sucesivas: *a)* caminar en la luz - romper con el pecado (1Jn 1,5-2,2); *b)* observar el mandamiento del amor (1Jn 2,3-11); *c)* no amar al mundo (1Jn 2,12-17); *d)* permanecer fieles - huir de los falsos maestros (1Jn 2,18-28).

2.ª *Vivir como hijos de Dios (1Jn 2,29-4,6).* Sugiere este tema la expresión ocho veces repetida "hijos de Dios", y se articula en torno a la exhortación a vivir y practicar la "justicia"/"caridad" *(agápē).* Esta justicia-caridad supone, en su aspecto negativo, el rechazo del pecado. La reflexión se desarrolla en tres momentos: *a)* practicar la justicia - romper con el pecado (1Jn 2,29-3,10); *b)* practicar la caridad (1Jn 3,11-24); *c)* discernir el Espíritu por medio de la fe auténtica (1Jn 4,1-6).

3.ª *Dios es amor (1Jn 4,7-5,12).* El anuncio temático, que aparece en

dos ocasiones, presenta la realidad profunda y salvífica de Dios (1Jn 4,8.16). En esta última sección se pueden reconocer dos momentos: *a)* el amor viene de Dios (1Jn 4,7-21); *b)* la fe como respuesta al testimonio de Dios que ha de actuarse en el amor (1Jn 5,1-12). La insistencia en algunos términos: "creer" (cinco veces), "atestiguar" (cuatro veces) y "testimonio" (seis veces), da el tono a esta parte final.

La carta se cierra con un epílogo en forma de *post scriptum*, en el que se indica su finalidad (1Jn 5,13), con algunas instrucciones sobre la oración, en particular por el hermano pecador distinto del "apóstata" —pecado que conduce a la muerte— (1Jn 5,14-15.16-17), y una síntesis temática, que termina con una última recomendación (1Jn 5,18-20).

III. MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. El escrito puesto bajo la autoridad de Juan comunica un mensaje esencial, centrado en el descubrimiento y en la profundización de la cristología. Partiendo de la fuerte concentración cristológica del mensaje joaneo, se pueden señalar las estructuras básicas de este pequeño tratado teológico, en el que se traza un proyecto espiritual original.

1. LA INICIATIVA SALVÍFICA, EFICAZ Y FIEL DE DIOS. A pesar de la preocupación cristológica y del objetivo eclesial y parenético del autor, la carta de Juan se distingue ante todo por su planteamiento sólidamente teológico. El punto de partida de todo el proceso salvífico, que ha hecho posible la mediación histórica de Jesús y que se prolonga en la comunidad cristiana, es Dios, el Padre. "Dios es luz" (1Jn 1,5); "Dios es amor" (1Jn 4,8.16): son estas dos presentaciones de Dios, el cual se opone a las tinieblas del odio disolvente y mortal, las que dan el tono teológico y dinámico a la teología de nuestro escrito. Dios Padre está en el origen de la generación de los creyentes, que acogen la palabra como germen o semilla interior y que viven en la dimensión de la alianza. Ésta se expresa con las fórmulas típicas de Juan: "permanecer" en Dios, "conocer" a Dios. Esta reflexión sobre la iniciativa salvífica de Dios aparece en el texto central, donde se precisa la naturaleza del amor (griego, *agápē, agapán*). Dios es amor en el sentido de que él revela y manifiesta su compromiso gratuito y eficaz en Jesucristo, el Hijo unigénito y el enviado. En su autodonación en la cruz se tiene el perdón de los pecados y la raíz de la comunión con Dios.

El amor de Dios, revelado y comunicado históricamente en Jesús, está en la raíz y es el modelo de amor entre los creyentes: "Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor es de Dios; y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros: en que ha mandado a su Hijo único al mundo para que nosotros vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos ha amado a nosotros y ha enviado a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados. Queridos míos, si Dios nos ha amado de este modo, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Jamás ha visto nadie a Dios. Si nos amamos los unos a los otros, Dios está con nosotros, y su amor en nosotros es perfecto. Por esto conocemos que estamos con él y él en nosotros; porque él nos ha dado su Espíritu" (1Jn 4,7-13). Es notable en este texto no sólo el subrayado de la iniciativa radical de Dios-amor, sino también la dimensión trinitaria: desde Dios, por medio de Jesucristo, el

enviado y el Hijo, el amor pasa a los creyentes a través del don de su Espíritu. También el amor de los creyentes a Dios y entre ellos como respuesta a la iniciativa de Dios tiene su fuente última en Dios.

2. CREER EN JESUCRISTO, HIJO DE DIOS. El acento que se pone en la acogida de la iniciativa de Dios como condición de salvación aparece en el escrito joaneo gracias a la frecuencia del verbo "creer" (nueve veces), y más aún de los verbos "conocer" (25 veces) y "saber" (15 veces). La fe cristológica es la que reconoce en Jesús al Cristo, al Hijo de Dios, reconocido y acogido en las fórmulas de fe tradicionales. Ésta es la condición para obtener el perdón de los pecados, que tiene su fuente histórica en la muerte en cruz. En oposición a la cristología y a la soteriología reductivas de los adversarios, el autor insiste en la fe tradicional, declarando ya desde las primeras líneas: "Si andamos en la luz, como él está en la luz, entonces estamos unidos unos con otros y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado" (1Jn 1,7). Vuelve sobre este tema inmediatamente después en estos términos: "Pero si alguno peca, tenemos junto al Padre un defensor *(paráklētos)*, Jesucristo, el justo. Él se ofrece en expiación *(hilasmós)* por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo" (1Jn 2,1-2; cf 4,10). Esta fe cristológica, genuina, basada en la tradición, es la que se presenta como fe combatiente y perseverante; una fe victoriosa contra el maligno (1Jn 2,13-14), sobre los falsos maestros (1Jn 2,19; 4,4) y también contra el mundo (1Jn 5,4). Esta insistencia cristológica es el eje y el corazón de la exhortación joanea. Efectivamente, la manifestación histórica y salvífica del amor de Dios en Jesús es el fundamento de la forma de obrar de los creyentes: "En esto hemos conocido el amor: en que él ha dado su vida por nosotros; y nosotros debemos dar también la vida por nuestros hermanos" (1Jn 3,16). Entonces se comprenden las consecuencias que se derivan de la auténtica cristología, tanto en el plano salvífico como en el de la vida cristiana y eclesial. Por eso se justifica la decidida toma de posición frente a los falsos maestros. El autor no sólo pone en guardia contra ellos, sino que recuerda la profesión de fe tradicional: "En esto distinguiréis si son de Dios; el que confiesa que Jesús es el mesías hecho hombre es de Dios; y el que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1Jn 4,23). Y todavía al final de la carta propone de nuevo la cristología tradicional en polémica con la de los disidentes: "El que cree que Jesús es el mesías, ha nacido de Dios" (1Jn 5,1). Y con una terminología que hace eco a la del cuarto evangelio, nuestro autor vuelve a hablar del valor histórico y salvífico de la vida de Jesús, que culminó en su muerte y en su glorificación: "¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Es él, Jesucristo, el que ha venido con agua y sangre; no sólo con agua, sino con agua y sangre. Y es el Espíritu el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres están de acuerdo" (1Jn 5,5-8). El testimonio que sirve de base a la fe cristiana es el que abraza toda la existencia de Jesús: desde el bautismo —agua y Espíritu— hasta su muerte en la cruz —sangre—. Y se prolonga en la experiencia eclesial, en donde se manifiesta su eficacia en el Espíritu comunicado a los creyentes.

3. ACTUACIÓN DE LA FE EN LA CARIDAD. El amor salvífico, que tiene su fuente en Dios y se manifiesta en Jesucristo, el Hijo entregado en la forma extrema de la muerte, se con-

vierte en la razón profunda de la vida de los cristianos y está en la base de la comunión eclesial. Por una parte con un velado acento polémico, pero por otra con la preocupación continua de trazar el camino seguro a los cristianos, el autor los pone en guardia contra el riesgo de separar la fe auténtica de sus consecuencias prácticas y eclesiales: "Sabemos que le conocemos (a Dios) en que guardamos sus mandamientos. El que afirma que le conoce, pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, verdaderamente es perfecto en él. En esto sabemos que estamos unidos a él: el que afirma que está unido debe comportarse como él se comportó" (1Jn 2,3-6). Los llamados "mandamientos" que hay que observar y realizar, como consecuencia de la adhesión de fe, se resumen en el único mandamiento, que es "antiguo", por estar propuesto desde el principio y en la base de la comunidad, y al mismo tiempo "nuevo", por ser la revelación plena y definitiva de la voluntad de Dios: "Queridos míos, no os escribo un mandamiento nuevo, sino un mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio; el mandamiento antiguo es la palabra que habéis recibido" (cf 1Jn 2,7-8). La fuente y el modelo de este estilo de vida, centrado en el amor, se definen por el acontecimiento salvífico: "Porque éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros" (1Jn 3,11). Y precisa este mismo pensamiento con otras fórmulas corrientes: "Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos los unos a los otros, según el mandamiento que nos ha dado. El que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él. Por esto conocemos que él permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado" (1Jn 3,23-24). En esta última declaración, que remite a la estructura trinitaria de la existencia cristiana, el centro se pone en el acontecimiento histórico-salvífico, en el que aparece el amor de Dios, fuente y modelo de las relaciones entre los creyentes.

En resumen, la carta primera de Juan es un pequeño tratado del amor como nuevo rostro de Dios, revelado y hecho accesible por Jesucristo. Esta carta se impone por su actualidad e inmediatez, a pesar de la distancia cultural e histórica, a los lectores cristianos de todos los tiempos. Este pequeño escrito, con una capacidad de síntesis excepcional, muestra la coherencia y unidad del mensaje cristiano, en el que se conjugan armónicamente la más elevada reflexión sobre Dios, revelado en Jesucristo, el Hijo único, y las consecuencias para la vida espiritual y práctica de los individuos y de las comunidades cristianas.

BIBL.: ASMUSSEN H., *Wahrheit und Liebe. Eine Einfürung in die drei Johannesbriefe*, Furche, Hamburgo 1957[3]; BALZ H.-SCHRAGE W., *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Paideia, Brescia 1978; BARCLAY W., *The letters of John and Jude*, Westminster, Filadelfia 1976; BATTAGLIA O., *La teologia del dono. Ricerca di teol. bibl. sul tema del dono di Dio nel Vangelo e I lettera di Giovanni*, Porziuncola, Asís 1971; BERGMEIER R., *Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes*, en "ZNW" 57 (1966) 93-100; BOICE J.M., *The Epistles of John. An expositional Commentary*, Zondervan, Grand Rapids 1979; BONSIRVEN J., *Cartas de san Juan. Introducción y comentario*, Ed. Paulinas, Madrid 1967; BRAUN H., *Literar-Analyse und theologische Schichtung im I. Johannesbrief*, en "ZTK" 48 (1951) 262-292; en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Mohr, Tubinga 1962, 210-242; BROWM R.E., *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983; ID, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Asís 1986; BRUCE F.F., *The Epistles of John*, Picking & Inglis, Glasgow 1978[2]; Eerdmans, Grand Rapids 1979[3]; BULTMANN R., *Le lettere di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977; COTHENET E., *Le lettere di Giovanni*, en *Introduzione al NT* 4. *La tradizione giovannea*, Borla, Roma 1978, 49-83; CHAINE J.,

Les épîtres catholiques, Gabalda, París 1933; CHMIEL J., *Lumière et charité d'après la I épître de Jean*, Int. Rec. Eccl., Roma 1971; CONZELMANN H., *"Was von Anfang war"*, en *Neutestamentliche Studien*, Fs R. Bultmann, Töpelmann, Giessen 1957[2], 194-201; DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Marietti, Turín 1949[2]. ID, *La teologia delle epistole di S. Giovanni*, en "ScC" 76 (1946) 35-42; DE BOOR W., *Der Brief des Johannes erklärt*, Brockhaus, Wuppertal 1978[3]; DIDEBERG D., *St. Augustin et la I épître de St. Jean. Une théologie de l'agapē*, Beauchesne, París 1975; DODD C.H., *The Johannine Epistles*, Hodder and Stoughton, Londres 1946, Nueva York 1946[2]; GIURISANO G., *Struttura della prima lettera di Giovanni*, en "RBit" 21 (1973) 361-381; HOULDEN J.L., *The Johannine Epistles*, A. & C. Black, Londres 1973; KÄSEMANN E., *Ketzer und Zeuge. Zum Johanneischen Verfasserproblem*, en "ZTK" 48 (1951) 292-311; cf en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Vandenhoeck, Gotinga 1960, 168-187; KLEIN G., *"Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit und Geschichtserfahrung einer urchristichen Schule*, en "ZTK" 68 (1971) 261-326; KOHLER M., *Le coeur et les mains. Commentaire de la I. épître de Jean*, Delachaux, Neuchâtel 1962; MALHERBE A.J., *The Inhospitality of Diotrephes (3Gv 9s)*, en Fs N.A. DAHL, *God's and His People*, University P., Oslo 1977, 222-233; MALATESTA E., *Interiority and Covenant. An exegetical Study of the "einai" and "menein en" Expressions in I John*, Bib. Inst. Press, Roma 1977; MARSHALL I.H., *The Epistles of John*, Eerdmans, Grand Rapids 1978; MICHL J., *Le lettere cattoliche*, Morcelliana, Brescia 1968; MOODY D., *The Letters of John*, Word Books, Waco 1970; MORGAN M., *Las cartas de Juan*, Verbo Divino, Estella 1988; NAUCK W., *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und der alten Kirche*, Mohr, Tubinga 1957; O'NEILL J.C., *The Puzzle of 1. John. A New Examination of Origins*, SPCK, Londres 1966; PRETE B., *Le lettere di Giovanni*, Ed. Paoline, Roma 1986[5]; SCHNACKENBURG R., *Cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1980; SCHNEIDER G., *Die katholischen Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967[10]; SKRINIAR A., *De divisione epistulae primae Johannis*, en "VD" 47 (1969) 31-40; THÜSING W., *Las cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1973; WENGST K., *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Mohr, Gütersloh 1976; ID, *Zweite und dritte Brief des Johannes*, Mohn/Echter, Gütersloh-Würzburgo 1978; WILLIAMS R., *The Letters of John and James*, University Press, Cambridge 1965.

R. Fabris

JUAN (Evangelio de)

SUMARIO: I. *Historia:* 1. El discípulo amado; 2. La formación de la tradición; 3. Primera edición del evangelio y su estructura; 4. Segunda edición y su motivo. II. *Teología:* 1. Cristología elevada y revelación del Padre; 2. Antropología radical y vida eterna; 3. Eclesiología, sacramentos y escatología futura.

I. HISTORIA. El cuarto evangelio, que ya Clemente Alejandrino (muerto antes del 215) llamaba "evangelio espiritual", es ciertamente el más singular de los cuatro. También es el que, en su formación, ha tenido la historia más larga; una historia que podemos trazar con suficiente probabilidad mediante la crítica literaria e histórica. Las peripecias que tuvo que atravesar la comunidad joanea han sido estudiadas en los últimos años, especialmente por R.E. Brown. Intentemos, pues, describir la trayectoria que siguió Jn para llegar a la forma actual. En la cronología se va desde el 28-30 hasta el final del siglo I; y geográficamente, desde Palestina a través de Siria hasta el Asia Menor.

1. EL DISCÍPULO AMADO. Es presentado por Jn como aquel que está en el origen de la tradición evangélica. Según la opinión más común, la tradicional, hay que identificar al discípulo amado con el apóstol Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago, al que no se menciona nunca en el cuarto evangelio, excepto en el capítulo 21, añadido en la segunda edición; e incluso entonces se lo relaciona con su hermano Santiago sólo bajo la forma patronímica de "hijos de Zebedeo" (21,2). La principal dificultad en contra de esta identificación procede de la breve noticia sobre él, que leemos en el relato de la pasión: el "otro discípulo", identificado con el discípulo amado, "era conocido del sumo sacerdote" (18,15). Esto

es difícil de concebir de un pescador de Galilea, aun cuando poseyera con su padre un negocio pesquero (Mc 1,19-20 y par). La otra objeción menor, de que Juan no se habría designado nunca a sí mismo como "discípulo preferido de Jesús", encuentra una respuesta plausible en 20,2, donde podemos barruntar la doble fase de la tradición relativa al testigo. Leemos allí: "Entonces (María Magdalena) fue corriendo a decírselo a Simón Pedro y al otro discípulo preferido de Jesús..." En este trozo se unen dos apelativos de una misma persona: "el otro discípulo" y el "discípulo preferido de Jesús". Se puede pensar que el apóstol testigo se ocultó bajo el anonimato de "el otro discípulo" (1,37-40; 18,15-16; 20,8), mientras que su comunidad, basándose en el conocido episodio de la última cena, lo habría llamado "el discípulo preferido de Jesús" (13,23-26; 19,25-27; 20,2; 21,7.20-23.24). El importante testimonio de Ireneo (por el 140-202) va en este mismo sentido (*Adv. Haer.* III, 1,1). Las hipótesis alternativas no han encontrado crédito. La única que todavía se cita a veces es la de que se trata de un discípulo anónimo de Judea, e incluso de Jerusalén; esto explicaría tanto su particular conocimiento y su interés por Judea y Jerusalén como su trato con el sumo sacerdote. Pero, a mi juicio, si esta segunda hipótesis explica mejor algunas cosas, deja en la sombra otras muchas, que encuentran, por el contrario, su explicación más natural en la identificación del testigo con Juan, como son: su pertenencia al grupo de los doce, su anonimato, su relación con Pedro, su papel en la comunidad primitiva de Jerusalén atestiguado en los Hechos... Vale la pena entonces seguir la tesis tradicional. El conocimiento de Judea y de Jerusalén, por otra parte, se puede explicar fácilmente con los años que pasó Juan en la comunidad de Jerusalén como apóstol y misionero al lado de su hermano Santiago, hasta la trágica muerte de éste en el año 42 d.C., y al lado de Pedro hasta el concilio de Jerusalén en el 48 ó 49. La primera etapa de la formación del cuarto evangelio está representada, pues, por aquel testigo del que habla la segunda conclusión: "Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y el que las ha escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero" (21,24). Es la comunidad joanea la que atestigua la veracidad histórica del testimonio del discípulo amado. Así pues, Jn se apoya en último análisis en un testigo ocular; es, por tanto, un evangelio testimonial.

Juan fue primero discípulo de Juan Bautista (1,35-37). Pero del seguimiento del profeta de fuego pasó al de Jesús, a diferencia de otros que permanecieron ligados a su primer maestro y no acogieron a Jesús, mesías e Hijo de Dios. Para ellos proclama ya en el himno del prólogo: "No era él (= Juan Bautista) la luz, sino testigo de la luz" (1,8), es decir, de Jesús. Y para ellos, al final de un primer esbozo del evangelio, pone en labios de los que creen en Jesús estas palabras: "Juan (B.) no hizo ningún milagro, pero todo lo que dijo sobre éste (= Jesús) era verdad" (10,41). Juan, uno de los doce, siguió a Jesús en todo su ministerio hasta el pie de la cruz, en donde Jesús le entregó su madre (19,26-28). Y después de la resurrección fue, con Pedro, el primer testigo del sepulcro vacío: "Entonces entró el otro discípulo que había llegado antes al sepulcro, *vio* y *creyó*" (20,8). Los dos verbos "ver" y "creer" sintetizan el testimonio de Juan, depositado en su evangelio. Él fue un testigo ocular ("vio"); pero su visión fue una visión de fe ("creyó"), iluminada por el Espíritu. Luego el testigo invita a todos a participar de su misma experiencia de fe (20,31). Del testimonio de Juan parte aquella

tradición evangélica que confluyó en el cuarto evangelio.

2. La formación de la tradición. Pasemos ahora a la segunda etapa en la formación del evangelio: la tradición. Cada uno de nosotros tiene su manera de ver y de interpretar el mundo y las personas. Juan, precisamente por su fe, penetró profundamente en el misterio de Jesús, pero pasando a través de la historia. Para él la historia de Jesús era como un gran símbolo: remitía a una realidad invisible, que explicaba el hecho histórico. El suceso histórico de suyo permanecería mudo sin la voz luminosa de la fe. Es el impacto gigantesco de la personalidad de Jesús lo que está en el centro de esta tradición. Así, sus milagros se narran como "signos", en cuanto que revelan y significan quién es Jesús para el hombre: el mesías de la nueva alianza, la luz del mundo, el pan de vida, la vida misma. Y sus discursos son esencialmente discursos de revelación, es decir, discursos en primera persona con el verbo "ser". Habla continuamente de sí en primera persona. Pero, además de estas dos formas literarias, típicas de la tradición joanea (los signos y los discursos de revelación), encontramos también en ella muchos elementos comunes con la tradición sinóptica. El parecido más elocuente se encuentra en el relato de la pasión, particularmente cercano al de Lc.

La tradición joanea debió formarse en el ambiente palestino antes del 70 d.C. Efectivamente, el que está en el origen de la misma conocía bien la topografía de Judea y de Jerusalén, y particularmente el templo antes de su destrucción por obra de Tito, ya que demuestra conocer las fiestas litúrgicas y el culto del santuario (Jn 5-10). Además, los ambientes culturales con los que parece que tuvo contacto, particularmente los de Qumrán y de Samaría, desaparecen y no vuelven a tener ya ninguna importancia después del año 70. Hay que notar, finalmente, que esta tradición está al corriente de una cronología de la vida pública de Jesús notablemente más larga que la sinóptica. Efectivamente, mientras que los evangelios sinópticos hablan de una sola pascua de Jesús, la de su pasión-muerte-resurrección, la tradición joanea conoce por los menos tres (y quizá cuatro); por consiguiente, prolonga al menos por tres años la vida pública de Jesús. Más aún, mientras que la tradición sinóptica desarrollaba ampliamente el ministerio en Galilea, la de Juan se interesa más por el ministerio de Jesús en Jerusalén (Jn 2,13-3,36; 5; 7-20). De Galilea sólo se habla en los capítulos 1,43-2,12 y en los capítulos 4 (viaje a través de Samaría), 6 y 21. Se nota también un especial interés por Samaría (Jn 4), que parece reflejar la primera predicación misionera de Felipe en Samaría, seguida por la de Pedro y Juan (He 8). Esta tradición oral fue originalmente aramea, la lengua de Jesús y la de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. De esta fase más arcaica quedan en el evangelio actual hasta 12 palabras, de las que seis se traducen *(rabbi* —dos veces—, *messias, Kêfa, Siloam, Thomas);* tres son nombres de localidades *(Bethesda, Gabbatha* y *Golgotha),* y otras tres son comunes con los sinópticos *(amên* —repetido dos veces—, *'osanna* y *manna*). La hipótesis de que el evangelio se escribiera originalmente en arameo no ha tenido acogida.

En conclusión, la tradición oral tiene su origen en el apóstol Juan, es palestina, de lengua aramea (al menos en su primera fase) y ha de colocarse antes del año 70.

3. Primera edición del evangelio y su estructura. La tercera etapa en la historia del cuarto evangelio es su primera edición, que aca-

baba en el capítulo 20 con la conclusión: "Otros muchos milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20,30-31). La primera edición de Jn se compuso en ambiente griego; en efecto, el público cristiano al que se dirige no conoce el arameo ni el hebreo, ya que el autor siente la necesidad de traducir al griego las palabras arameas que recoge la tradición (1,38...). Pudiera ser que la conclusión de Jn, que hemos citado, formase parte de un evangelio anterior, compuesto en ambiente judío para invitar a los judíos a la fe, narrando los milagros de Jesús y su pasión-muerte-resurrección. Pero tal como está ahora, va dirigido a una comunidad ya cristiana, que ha de ser confirmada en la fe, amenazada desde fuera. Según la tradición, el evangelio habría sido escrito en Éfeso, la espléndida capital de la provincia proconsular del Asia. Aquí, quizá después del año 50 o más tarde (no se sabe nada en concreto), formó el apóstol Juan a su alrededor una comunidad cristiana, que se difundió por los centros principales del Asia proconsular (las siete ciudades mencionadas en las cartas del Apocalipsis). Estas comunidades habían sido modeladas por la tradición viva, que pasó con Juan de Palestina al ambiente helenista y cosmopolita. Quizá esta ampliación del horizonte influyó también en el lenguaje joaneo, que ensanchó su mirada hacia el "mundo" y utilizó una lengua griega que, aunque se resiente de su origen semita, tiene, sin embargo, un amplio eco en la cultura helenista. Baste pensar en el *Lógos* del prólogo. En esta comunidad del Asia Menor es donde también encuentra la fe una expresión entusiástica e hímnica. En este contexto litúrgico, atestiguado también por el Apocalipsis, se coloca el himno al *Lógos* en el prólogo, "el himno cristiano más hermoso" (L. Bouyer). Pero hay otro elemento —esta vez perturbador— que entra en la vida de la comunidad: la persecución por parte de la sinagoga judía. Solamente en el cuarto evangelio encontramos el término extraño *aposynágōgos* (9,22; 12,42; 16,12), que significa "excluido de la sinagoga", es decir, de la comunidad judía. Esta exclusión oficial parece estar ligada a la maldición contra los grupos heréticos (entre los que están también los cristianos), que conminó el patriarca del concilio y academia de Yamnia (Yabne), Gamaliel II (90-110 d.C.); éste hizo insertar en la plegaria sinagogal de las "Dieciocho bendiciones" *(Šemoneh Esreh)* una maldición que sonaba de este modo: "Sean destruidos los Nazarenos (los cristianos) y los *Minîm* (los herejes) en un solo instante y sean borrados del libro de la vida y no estén inscritos junto con los justos". Los judeo-cristianos, que hasta entonces habían sido considerados como un grupo judío ligado a la sinagoga —y antes del año 70 al templo—, tuvieron que enfrentarse con la dramática alternativa de abandonar su fe en Jesús adhiriéndose a Moisés (9,28-29) o de mantenerse fieles a Jesús aceptando su exclusión de la sinagoga. Se reflejaban así en la vida de la comunidad aquellas ásperas polémicas entre Jesús y "los judíos" (término típico de Juan para designar a los dirigentes hostiles a Jesús), registradas en la tradición joanea, que eran actualizadas de nuevo (Jn 6; 7-9). El evangelio, dirigido en particular a los judeo-cristianos, era una invitación a mantenerse fieles en la persecución que les acechaba; se les invitaba a seguir al ciego de nacimiento curado por Jesús, maldecido y expulsado de la sinagoga por confesar valientemente a Jesús (Jn 9). Ése era el modelo que habían de se-

guir. Por eso mismo se comprende la insistencia en la necesidad de "mantenerse en la doctrina de Jesús" (8,31; 15,7) y "en su amor" (15,14), la predicción de la persecución por parte de la sinagoga (16,2) y la advertencia de no tener miedo a confesar públicamente a Jesús (12,42).

Sobre este fondo de una comunidad amenazada desde fuera, invitada a cerrar filas y a confesar abiertamente la divinidad de Jesús, que escandaliza a los judíos, se puede comprender la primera edición del evangelio, compuesto por un miembro de la comunidad, particularmente cercano al testigo Juan.

El *plan* del evangelio seguía, en líneas generales, el mismo esquema de los sinópticos: ministerio del Bautista, ministerio de Jesús en Galilea, ministerio en Judea y Jerusalén, pasión-muerte-resurrección. Pero el contenido y la misma disposición del material eran originales. Así, el Bautista, de ardiente profeta escatológico se convertía en el testigo de Jesús, cordero de Dios e Hijo de Dios; los milagros se reducían en número, pero eran más significativos, hasta el punto de que se calificaban como "signos"; los discursos se referían prácticamente siempre a la persona misma de Jesús; el ministerio en Galilea se recortaba en favor del de Judea y Jerusalén.

La *estructura* del libro, correspondiente al proyecto del autor, es la siguiente: comienza con el solemne prólogo hímnico al *Lógos* (1,1-18). La *primera* gran *parte* suele designarse como "libro de los signos" (1,19-12,50): la introducción (1,19-51) acaba con el anuncio de Jesús a Natanael: "Cosas mayores que éstas verás" (1,50), es decir, los signos. Vienen luego otras tres secciones: de Caná a Jerusalén y, a través de Samaría, de nuevo a Caná (2,4), las fiestas judías reinterpretadas cristológicamente (5-10) y la preparación próxima a la pasión (11-12); esta primera gran parte termina con una doble valoración del ministerio público de Jesús, más bien pesimista: la del evangelista relativa a los "signos" (12,37-43) y la de Jesús sobre los discursos de revelación (12,44-50). La *segunda parte* está constituida por el "libro de la despedida"; contiene los discursos de Jesús a sus discípulos durante la última cena, centrados en los temas de la fe y del amor (13-17). La *tercera parte* (18-19) narra la pasión-muerte-sepultura de Jesús, que se desarrolla entre dos huertos: el de Getsemaní (18,1) y el del sepulcro nuevo (19,41); el relato pone de manifiesto la paradoja del triunfo real de Jesús (rey, pero no de este mundo) en la condenación a muerte y en la crucifixión, con el episodio final de la lanzada, que revela su profundo sentido: Jesús es el cordero de Dios y el siervo del Señor, que quita el pecado del mundo y da el Espíritu y la vida. La *cuarta parte*, la más breve, se limita al capítulo 20, que narra en dos dípticos, por una parte, la visita al sepulcro vacío y la aparición a María Magdalena (20,1-18) y, por otra, la aparición a los discípulos sin Tomás y luego a Tomás en particular (20,19-29). El evangelista, en la conclusión definitiva (20,30-31), declaraba su objetivo.

4. SEGUNDA EDICIÓN Y SU MOTIVO. La última etapa en la composición del evangelio está representada por su segunda edición, con el añadido del capítulo 21 y una segunda conclusión general. Esta segunda edición estuvo motivada, al menos en parte, por la muerte del testigo Juan en tiempos del emperador Trajano (98-117 d.C.), si aceptamos la noticia de Ireneo, recogida por Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 23,1-4). Efectivamente, en el capítulo 21 leemos este breve episodio: Pedro, después de recibir del pastor resucitado la autoridad de apa-

centar a sus ovejas y la profecía sobre su muerte, le pregunta a Jesús qué ocurrirá con el discípulo predilecto. "Jesús le dijo: 'Si yo quiero que éste se quede hasta que yo venga, a ti ¿qué? Tú sígueme'. Y entre los hermanos se corrió la voz de que aquel discípulo no moriría. Y no le dijo que no moriría, sino: 'Si quiero que él quede hasta que yo venga, a ti ¿qué?'" (21,22-23). Con Juan terminaba una era, la era apostólica de los primeros testigos. Y esto debió crear un gran vacío, precisamente porque la comunidad, quizá por la edad prolongada a la que había llegado el testigo, se imaginaba que el Señor volvería pronto, antes de que él muriera. Ahora no lo podían esperar tan pronto. Tenían que acostumbrarse a vivir en el mundo, en el tiempo de la Iglesia, aunque sin perder la tensión escatológica hacia la venida del Señor, sin que su corazón dejara de suspirar: "¡Ven, Señor Jesús!" Y precisamente a estos dos problemas responde el capítulo 21, añadido por un segundo redactor. La autoridad pastoral en la comunidad eclesial, que le había dado a Pedro el Señor resucitado, significa discretamente el tiempo prolongado de la Iglesia; el otro episodio, que se refiere al destino del discípulo amado, intenta mantener viva en la comunidad la tensión hacia la venida de Jesús, que corría el peligro de debilitarse tras la muerte del apóstol testigo. De este modo el capítulo 21, que hace pensar en otra mano (su estilo es realmente algo distinto del estilo del evangelio y tiene algunos matices lucanos), pero que utiliza algunos fragmentos de la tradición joanea, viene a ser un afortunado epílogo, abierto al tiempo de la Iglesia hasta el retorno del Señor. Jn no narra, como lo hacen Mt y Lc, la última despedida, los últimos consejos y la desaparición definitiva de Jesús resucitado. Pero lo deja intuir al hablar de "irse con su Padre" (20,17) y de su "vuelta" (21,22-23). De esta manera la tradición joanea se mantiene fiel hasta el final a su lenguaje alusivo y simbólico. Así se completa el evangelio, mientras que la comunidad, que siente su orfandad, honra el testimonio del discípulo amado (21,24) y exalta de forma hiperbólica la obra salvífica de Jesús (21,25).

II. TEOLOGÍA. ¿Cuál es el mensaje teológico del cuarto evangelio? Jn presenta la fe cristiana en su cumbre más elevada y en su especificidad más tajante.

1. CRISTOLOGÍA ELEVADA Y REVELACIÓN DEL PADRE. La teología de Jn se centra en la cristología. Jesús es esencialmente el revelador del Padre a través de su persona y de su palabra; incluso su muerte y resurrección se interpretan como "vuelta al Padre". Podemos sintetizar la elevada cristología de Jn recurriendo a cuatro modelos interpretativos. El *primero* es un modelo tradicional: Jesús es el Hijo unigénito, enviado por el Padre al mundo para salvarlo (3,16-17). Como Hijo unigénito, sólo él lo puede revelar (1,18), ya que "él está en el Padre y el Padre en él" (14,10-11). Esta mutua inmanencia es el elemento específico del modelo joaneo respecto al sinóptico, que llega todo lo más al mutuo conocimiento perfecto entre el Padre y el Hijo (Mt 11,27; Lc 10,22). El *segundo* modelo se presenta en el prólogo: Jesús es el Verbo, que estaba en el principio junto a Dios, y por medio del cual todo se ha hecho. Encarnado, revela a los hombres la gloria del Padre y les trae la gracia y la verdad. Aunque no es acogido por los "suyos", les da a los que creen el poder de hacerse "hijos de Dios" *(tékna Theoû)* (1,12-13). En este modelo se afirma expresamente la preexistencia eterna y divina de Jesús, Verbo e Hijo unigénito. El *tercer* modelo, ligado al título de

"Hijo del hombre", se lee sobre el trasfondo de una escatología presencial, más bien que sobre un trasfondo apocalíptico, como en los sinópticos. El Hijo del hombre, bajado del cielo (3,13; 6,38.42) y encarnado, se presenta ya ahora como juez, que salva a quien lo acoge en la fe, pero indirectamente condena a quien lo rechaza. Como Hijo del hombre será elevado en la cruz y desde allí atraerá a todos hacia sí (12,32); reinará desde la cruz (Jn 18-19). Y luego, con la resurrección, "subirá donde estaba antes" (cf 6,62; 20,17), alusión discreta a su condición divina, en la preexistencia. El *cuarto* modelo cristológico aparece en los discursos de revelación, típicos del Jesús joaneo, bajo su doble forma absoluta y pronominal. La expresión absoluta "Yo soy", usada también para Yhwh en el AT (Déutero-Isaías, que remite a Éx 3), pone a Jesús en el mismo plano que a Dios. La encontramos tres veces (8,24.28; 13,19). El uso pronominal aparece siete veces: Jesús es el pan de vida (6,35.51), la luz del mundo (8,12), la puerta del rebaño (10,7.9), el buen pastor (10,11.14), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vid verdadera (15,1.5); y revela lo que Jesús es para el hombre y para el mundo. Esta misma orientación —hacia el Padre y hacia los hombres— está presente en los relatos de los milagros: en cuanto "obras del Padre", revelan la unidad de Jesús, Hijo, con él (14,11; 15,24; cf 5,21-23); en cuanto "signos", revelan su acción salvífica respecto al hombre, respondiendo a sus expectativas existenciales más profundas.

Pero es en los discursos de la última cena donde Jesús comunica a sus amigos el misterio más profundo de su persona. En el breve diálogo con Felipe (14,8-11) Jesús le responde: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre... Yo estoy en el Padre y el Padre en mí". Por eso Jesús es el único camino que conduce al Padre para alcanzar la vida en su misma fuente. El Espíritu-Paráclito, que él enviará después de su regreso al Padre y de su glorificación, continuará entre los discípulos su misma misión: les ayudará, los guiará a la comprensión de la verdad revelada por él y les asistirá para atestiguarla y defenderla frente al mundo. De este modo se revela el misterio trinitario de Dios como misterio que se refleja en la vida de la comunidad cristiana: la unidad del Padre y del Hijo, revelada también por el envío del Espíritu, refleja su luz sobre la comunidad de Jesús (17,20-23).

La elevada cristología de Jn depende del acontecimiento histórico, leído en profundidad con los ojos de la fe: el Verbo encarnado es la revelación y la visualización del Padre invisible y trascendente. Es una revelación histórica que, acogida en la fe, hace entrar al hombre en la vida misma de Dios.

2. ANTROPOLOGÍA RADICAL Y VIDA ETERNA. El hombre para Juan aparece sumergido en las tinieblas, bajo el dominio del príncipe de este mundo, el diablo (8,44; 1Jn 2,9-11; 3,15). Si se niega conscientemente a creer, permanece en las tinieblas. La única manera de salir de las tinieblas a la luz y de poseer la vida es ir a Jesús y dejarse iluminar por él, "luz del mundo". Para Juan, la fe es lo que para los sinópticos la conversión *(metánoia)*. El que no quiere creer es porque no quiere convertirse, es porque no quiere verse molestado en medio de sus malas obras. Quizá no haya en el evangelio un trozo que exprese de forma tan clara y tan sintética su antropología como el comentario final del diálogo de Jesús con Nicodemo: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino

que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él" (3,16-17). La intención del Padre al enviar al Hijo al mundo es sólo la de salvarlo; si es condenado, es sólo por culpa suya, porque el hombre se niega a creer. Y el discurso continúa de este modo: "El que cree en él no será condenado; pero el que no cree ya está condenado, porque no ha creído en el Hijo único de Dios. La causa de la condenación consiste en que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas. En efecto, el que obra mal odia la luz y no va a la luz, para que no se descubran sus obras. Pero el que practica la verdad va a la luz, para que se vean sus obras, que están hechas como Dios quiere" (3,18-21).

En este párrafo se revela la concepción joanea de una salvación del hombre ya presente. Mientras que para los sinópticos la vida eterna es futura, para Juan está ya presente en el creyente, y para él la muerte no tiene ninguna importancia (18,51-52). Pero, al mismo tiempo, también la condenación está ya presente para el que se niega a creer y permanece en las tinieblas: "Moriréis en vuestros pecados" (8,24), es decir, en una muerte eterna. Pero la respuesta de la fe supone también la praxis, el "hacer la verdad", poner en práctica la palabra de Jesús (12,47), vivir en ella (17,17) y, consiguientemente, practicar la mutua caridad fraterna. El que cree en Jesús es también el que ama y no puede menos de amar; y por eso tiene la vida y la da. Pero el que está bajo el poder de las tinieblas y del maligno no puede menos de odiar y de querer la muerte del hombre, como el diablo (8,44; 1Jn 3,8-15). División radical del hombre, que llega hasta la intimidad del corazón, donde él decide su existencia; escatología presencial y ética del amor: he aquí en resumen las características principales de la antropología joanea.

3. ECLESIOLOGÍA, SACRAMENTOS Y ESCATOLOGÍA FUTURA. La eclesiología de Juan aparece sobre todo en el capítulo 21, es decir, en la segunda edición del evangelio. Jesús le confía sus ovejas a Pedro, que continúa visiblemente el ministerio pastoral de Jesús (Jn 10) en el tiempo de la Iglesia. Pero es un ministerio centrado en la fe en Jesús, el santo de Dios (6,68-69), y en el amor a él (21,15-17), de forma que las ovejas sean conducidas a su verdadero pastor, Jesús. El apacentar supone el ministerio de la palabra (17,20) y de la guía pastoral en la vida práctica. Pero no está clara la relación de los apóstoles con los sacramentos más que en el 20,21-23, en donde, mediante el don del Espíritu, se les da el poder de perdonar o de retener los pecados, pero sin señalar cómo. También del bautismo (3,3-5; 19,34-35; 1Jn 5,6-8) y de la eucaristía (6,51-58) subraya el evangelista más su necesidad absoluta y, para la eucaristía, su valor de inserción vital en Cristo que su aspecto propiamente sacramental. En resumen, todo se orienta hacia el centro: la persona de Jesús. Juan, más que de la autoridad eclesiástica y de los sacramentos, que parecen un dato pacífico en su comunidad, se preocupa de poner de manifiesto su significado cristológico. Hay que evitar poner la institución como fin de sí misma; y no hay que concebir los sacramentos en sentido automático o mágico, apartados de Cristo, como si se tratara de ritos aislados. Es esto lo que advierte Juan. Sobre este fondo, que encarna la fe en una comunidad estructurada y en unos signos concretos de salvación, hace también su aparición fugaz la escatología futura, ligada estrechamente a la persona de Jesús, lo mismo que la escatología presencial: "*Y yo* lo resucitaré

en el último día" (6,39-40.44.54). El cristiano vive en una comunidad en donde encuentra la palabra de Jesús, la orientación, la vida y la esperanza en la resurrección futura y en el retorno del Señor (21,22).

BIBL.: 1. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS: MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965* (AB, 32), Roma 1967; MODA A., *Quarto Vangelo: 1966-1972. Una selezione bibliografica*, en "RBit" 22 (1974) 53-86.

2. COMENTARIOS: AGOSTINO A., *Commenti al vangelo di san Giovanni*, 2 vols., Roma 1965; BROWN R.E., *El evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979; MATEOS J.-BARRETO J., *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979; PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, 3 vols., Bolonia 1978, 1981, 1984; SCHNACKENBURG R., *El evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980, 1987; SEGALLA G., *Giovanni*, Roma 1984[4]; VAN DEN BUSSCHE H., *El evangelio según san Juan*, Studium, Barcelona 1972; WIKENHAUSER A., *El evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1967.

3. ESTUDIOS: BARRETT Ch.K., *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Brescia 1980; ID, *Il vangelo di Giovanni fra simbolismo e storia*, Turín 1983; CANCIAN D., *Nuovo comandamento, nuova alleanza, eucaristia nell'interpretazione del cap. 13 di Gv*, Collevalenza 1978; CORSANI B., *I miracoli di Gesù nel quarto vangelo*, Brescia 1983; DODD C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; ID, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; FERRARO G., *L'"ora" di Cristo nel quarto vangelo*, Roma 1974; GAETA G.C., *Il diagolo con Nicodemo*, Brescia 1974; GHIBERTI G., *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia 1972; GUILLET J., *Jesucristo en el evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1980; JAUBERT A., *El evangelio según san Juan*, Verbo Divino, Estella 1978; KÄSEMANN E., *L'enigma del quarto vangelo*, Turín 1977; LA POTTERIE I. de, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Ed. Católica, Madrid 1979; ID, *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964; MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1977; MIGLIASSO S., *La presenza dell'Assente. Saggio di analisi litterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv 13,31-14,33*, Roma 1979; MOLLAT D., *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1980; PANIMOLLE S.A., *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, Roma 1973; SEGALLA G., *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni*, Brescia 1974; ID, *Gesù pane del cielo (Gv 6)*, Padua 1976; ID, *S. Giovanni*, Fossano 1972; ID, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, Brescia 1983; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977; STEMBERGER G., *La simbolica del bene e del male in san Giovanni*, Milán 1972.

G. Segalla

JUAN BAUTISTA

SUMARIO: I. *Las fuentes:* 1. Los evangelios y los Hechos; 2. Flavio Josefo. II. *Interpretación teológica:* 1. Mateo; 2. Marcos; 3. Lucas; 4. El cuarto evangelio. III. *Detalles históricos:* 1. La predicación; 2. El bautismo; 3. La llegada del "más fuerte"; 4. Relaciones con Jesús. IV. *El Bautista y Qumrán.*

El Bautista es una figura importante del mundo palestino a comienzos de la era cristiana. Es el profeta que marca el paso de la época judía a los tiempos mesiánico-escatológicos. Por su formación y su actividad es un testimonio original del judaísmo intertestamentario en sus diversos intentos de reforma espiritual, mientras que por sus relaciones con Jesús y con sus discípulos puede ser considerado como el iniciador del movimiento cristiano.

I. LAS FUENTES. Las informaciones sobre la personalidad y la actividad de Juan Bautista proceden de los cuatro evangelios, de los Hechos de los Apóstoles y de Flavio Josefo. En la literatura paulina no se encuentra ninguna alusión al Bautista.

1. LOS EVANGELIOS Y LOS HECHOS. Los tres sinópticos presentan desde el principio la figura del Bautista relacionándola con la profecía de Is 40,3 (Déutero-Isaías) y con la de Mal 3,1 (Mc 1,2). Mencionan su predicación (muy desarrollada en

Mt y Lc), su actividad bautismal junto al río Jordán (Mt 3,5s; Mc 1,5; Lc 3,3) y el anuncio de la llegada del "más fuerte", que se lee también en Jn 1,27 y He 13,25. El bautismo de Jesús por el Bautista se narra en los sinópticos (Mt 3,12ss; Mc 1,9; Lc 3,21); también se alude a él en el cuarto evangelio (Jn 1,32s). En Lc 1-2 se encuentra la milagrosa anunciación del Bautista, su nacimiento y circuncisión, acompañadas de fenómenos extraordinarios, y un breve resumen de la vida escondida del precursor. Los acontecimientos de la infancia del Bautista, releídos mediante alusiones e interpretaciones actualizantes procedentes del AT, se ponen en paralelismo con los sucesos de la infancia de Jesús, evidenciando la superioridad y la misión divina de Cristo. Compuestos según criterios artísticos y teológicos particulares, los capítulos 1-2 de Lc reflejan la fe madura y la reflexión más profunda de la Iglesia pospascual. El arresto de Juan Bautista, debido a su valiente denuncia de los pecados del tetrarca Herodes, se nos narra al comienzo del evangelio de Lucas (3,19s). Desde la cárcel el Bautista envía una embajada a Jesús (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23); su trágica muerte se nos narra en los dos primeros evangelistas (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29). El elogio del Bautista por parte de Jesús se encuentra en Mt 11,7-15 y Lc 7,24-30. El precursor es identificado con el profeta Elías (Mt 11,14). El rey Herodes Antipas pensaba que Jesús era el Bautista redivivo (Mt 14,1s; Mc 6,14s; Lc 9,7ss). En el cuarto evangelio el Bautista aparece como un testigo de Jesús (Jn 1,6ss.15.19-27.28-31.32ss.36; 3, 25-30). Se nos ofrecen además algunos datos topográficos sobre la actividad del Bautista y sus relaciones con Cristo.

Los informes procedentes de los evangelios se deben en gran parte a los círculos de la Iglesia primitiva formados por los discípulos del Bautista que siguieron luego a Jesús. En efecto, la figura del precursor es interpretada en función de la misión de Jesús. Son muy tenues e inciertas las huellas de testimonios procedentes de los círculos joaneos que no aceptaron a Jesús como mesías. Los textos evangélicos se basan en informes históricos fiables, que son confirmados sustancialmente por Flavio Josefo.

En los Hechos de los Apóstoles se menciona el bautismo de Juan al comienzo del ministerio de Jesús (1,22; 10,37), en cuanto que es distinto del bautismo en el Espíritu. Se recuerda el testimonio dado por el Bautista de Jesús (13,24s) y la existencia en Éfeso de un grupo distinto de discípulos del Bautista algunos años después de su muerte (19,3).

2. FLAVIO JOSEFO. En las *Antiquitates Judaicae* XVIII,116-119, este escritor presenta al Bautista como un maestro de piedad y de virtudes; su bautismo sirve como purificación ritual del cuerpo, no para la remisión de los pecados. Se censuran los aspectos mesiánicos y escatológicos de la misión del Bautista. El motivo de su encarcelamiento y de su muerte fue el temor de agitaciones políticas por parte de Herodes Antipas. Los informes de Flavio Josefo son parciales y unilaterales, adaptados a la mentalidad helenista. La inocua personalidad del Bautista no explica de ningún modo su arresto y su decapitación.

II. INTERPRETACIONES TEOLÓGICAS. Cada uno de los evangelistas perfilan la figura y la actividad del Bautista de modo personal, siguiendo el criterio de la interpretación cristológica y adaptando su redacción a sus objetivos catequéticos.

1. MATEO. Para el primer evan-

gelista, el Bautista es la síntesis de todos los profetas que predicaron la salvación mediante la conversión. Sobre su figura se proyectan algunos rasgos del profeta Elías, el precursor del día del Señor, es decir, del tiempo mesiánico (cf Mal 3,23; Mt 11,14; 17,10-13). Lleva un manto de pelo característico de los profetas (Zac 13,4) y un cinturón de cuero, como el Tesbita (2Re 1,8). Mediante la predicación del juicio inminente, de las exigencias éticas de la conversión aceptadas mediante el rito del bautismo y la acogida del "más fuerte" que ha de venir, el Bautista realiza las esperanzas de la reforma espiritual vinculadas a la figura de Elías redivivo. De esta manera el Bautista anuncia ya la nueva época. En efecto, hay algunas analogías entre él y Jesús: los dos predican la conversión y la llegada del reino de Dios (Mt 3,2; 4,17), utilizan la misma imagen del árbol que no da fruto (3,10; 7,19), lanzan las mismas invectivas contra los fariseos y los saduceos (3,7; 12,34; 23,33). Las gentes acuden al bautismo de Juan, y siguen a Jesús desde Jerusalén, desde Judea y desde las regiones del Jordán (3,5; 4,25). Tanto Jesús como Juan son considerados por el pueblo como profetas (21,26.45). Por eso Juan constituye un puente entre el AT y el NT: entre su obra y la de Jesús existe una amplia línea de continuidad. El mismo Jesús reconoció el papel único y excepcional del Bautista en el proyecto salvífico de Dios (11,11.13).

2. MARCOS. Este evangelista considera la aparición del Bautista en el Jordán como el comienzo del "evangelio" (1,1); por eso su figura es cristianizada. Combinando la cita de Is 40,3 con la de Mal 3,1, Marcos (1,2-3) insiste en el papel eliánico de Juan. Como precursor, prepara el camino para el mesías predicando la penitencia, ya que esta proclamación era una de las funciones del Elías que había de volver (Mal 3,23; Si 48,10). El Bautista muestra a Jesús como mesías, ya que las Escrituras dicen que Elías es el precursor del Señor. Marcos resalta especialmente la narración de la muerte de Juan (6,17-29). También de Elías dicen las Escrituras que había de sufrir (9,13). El Bautista no es más que la imagen del Elías doliente. Un secreto, como el secreto mesiánico de Jesús, rodea la suerte de este profeta en el evangelio de Marcos. Su identidad tiene que permanecer oculta en el designio de Dios, como la de Jesús hasta la resurrección (9,9). Además, hay que advertir que el vocabulario empleado para describir la pasión y la muerte del Bautista es el mismo que se usa para Jesús. El sufrimiento de Juan, identificado con Elías, prepara misteriosamente el camino a la suerte final de Cristo. Sin embargo, Marcos establece una separación clara entre el ministerio del precursor y el de Jesús.

3. LUCAS. Para el tercer evangelista, en los capítulos 1-2 Juan es un profeta; más aún, el profeta escatológico del Altísimo, que viene precisamente antes del Señor (1,17). Con el espíritu de Elías predica la conversión y el gozo, estando lleno de Espíritu Santo; es un asceta (1,15). Está separado de Jesús, que es el Hijo de Dios (1,35). En el cuerpo del evangelio (cc. 3-24), el Bautista es presentado como profeta (7,26), el último de los profetas (16,16); pero no se le identifica ni con Elías ni con el profeta escatológico. Lucas elimina todos los pasajes de Marcos en que el Bautista es presentado como Elías redivivo (p.ej., Mc 1,6; 9,9-13; etc.). Juan predica el juicio inminente y la penitencia, indica a sus oyentes sus deberes prácticos y sociales concretos. Lleva una vida de mortificación (7,25.33) y enseña a sus discípulos a

ayunar a menudo y a rezar. Es un hombre de oración y un maestro de vida espiritual. Para Lc, el Bautista es esencialmente un personaje del AT, distinto de Cristo y totalmente subordinado a él, lo mismo que la ley y los profetas. Más aún, con el Bautista termina el período del AT (16,16); él pertenece todavía al período de la espera, y su proclamación prepara el camino para la segunda fase de la historia de la salvación, que es la de Cristo.

4. El cuarto evangelio. La interpretación cristológica de la misión del Bautista es llevada a su más alto grado en el cuarto evangelio. Efectivamente, en él el precursor no representa ningún papel en la esperanza mesiánica, sino que está totalmente al servicio del mesías ya presente. Juan confiesa públicamente ante los delegados de las autoridades judías que no es ni el mesías, ni Elías, ni el profeta que ha de venir, sino que se identifica con la voz que grita en el desierto, es decir, con el que da testimonio de Cristo (1,20s). Él no es el esposo, sino el amigo del esposo (3,29); no es la luz, sino que ha venido a dar testimonio de la luz (1,7s), que es el Verbo encarnado. Fue escogido de un modo particular por Dios para desempeñar esta misión: "Hubo un hombre enviado por Dios, de nombre Juan" (1,6). Su testimonio es privilegiado, ya que es el primero en el tiempo, y será seguido por otros muchos: "Éste vino como testigo para dar testimonio de la luz... No era él la luz, sino testigo de la luz" (1,7s).

Sin titubeo de ningún género, el Bautista proclama que Jesús es el mesías, presente entre la gente, pero escondido a los ojos de los judíos, que se habían cerrado culpablemente a la revelación divina (1,19-27). Juan conoce además y confiesa la preexistencia de Cristo (1,15.30), su dignidad divina (1,30) y su obra de salvación (1,29.36). Los títulos que se le dan a Jesús en labios de Juan son: el esposo (3,29), el Hijo de Dios (1,34), el que bautiza en el Espíritu (1,33), el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Este último título, que hunde sus raíces en el AT al referirse al cordero pascual, a la víctima del primer día de la expiación, al cabrito de la apocalíptica y al siervo doliente del cuarto poema del Déutero-Isaías, expresa de forma sintética el significado salvífico de la pasión y muerte de Jesús.

El bautismo de Juan es únicamente la ocasión para que Jesús sea revelado en Israel. Los discípulos que el Bautista reúne a su alrededor, acogiendo el testimonio de su propio maestro, pasan a Jesús y constituyen el núcleo de la primera comunidad mesiánica (1,35-51). El profundo conocimiento del misterio de Cristo que tuvo el Bautista es atribuido a una revelación divina particular (1,32ss). La misión de Juan no se limita al espacio y al tiempo que le tocó vivir, sino que posee un valor universal y perenne. En efecto, Juan "vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él" (1,7).

En el cuarto evangelio el Bautista aparece, por tanto, como el primer discípulo y apóstol de Jesús, y representa la imagen ideal del verdadero misionero.

III. DETALLES HISTÓRICOS. Detrás de la desconcertante diversidad de las narraciones e interpretaciones evangélicas se encuentra un sólido fundamento histórico relativo a la persona y a la misión del Bautista.

1. La predicación. El año 28 d.C. (cf Lc 3,1), Juan aparece en el valle del Jordán, lejos de los centros habitados, como un profeta y predicador de la penitencia y del inminente

juicio divino. Probablemente había nacido en Judea, de sus padres Zacarías e Isabel, de linaje sacerdotal, y en su juventud había tenido algunos contactos con el desierto. Dirige su predicación a todo el pueblo y les exige a todos, incluso a los que se consideran justos, una conversión radical —que implica no solamente una mayor perfección moral, sino también la renuncia a la seguridad religiosa—, a fin de poder librarse del juicio inminente del Señor. Su predicación contiene ciertas resonancias escatológicas, que tienen la finalidad de subrayar la urgencia improrrogable de la conversión. De nada sirven los privilegios basados en la raza, en la elección divina o en la tradición religiosa. Lo que Dios exige es una adhesión personal y concreta a su voluntad (Lc 3,8; Mt 3,8).

2. El bautismo. Las muchedumbres acuden al Bautista y se hacen bautizar, es decir, sumergir en las aguas del Jordán, confesando sus pecados. La administración del bautismo es un rasgo distintivo de la actividad de Juan, por lo que también Flavio Josefo le da el título de "bautizador". El bautismo de Juan era un rito penitencial, relacionado con el arrepentimiento de las culpas, y tenía como finalidad la purificación de los pecados. Lo confería una sola vez el Bautista en el agua corriente. El bautismo de Juan se distinguía del de los prosélitos judíos, ya que se les administraba no a los paganos, sino a los ya judíos; y era distinto de los baños diarios que practicaban ciertas sectas, como la de Qumrán, pues se hacía una sola vez con la intervención de Juan y al aire libre. También se diferenciaba de la purificación anunciada por los profetas para el tiempo escatológico (Ez 36,25; Zac 13,1), ya que exigía la conversión individual. El bautismo en el Jordán fue una creación original del Bautista y presenta ciertas características únicas en su significado. Como expresión de conversión, garantizaba la salvación ante el juicio inminente y preparaba para la llegada del reino de Dios. De aquí se deduce que el Bautista no fue solamente un predicador apocalíptico, sino también un mediador de salvación. El Bautista bautizó también a Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9ss; Lc 3,21s; Jn 1,31ss).

3. La llegada del "más fuerte". Juan anunció la llegada de uno "más fuerte que yo" (Mt 3,11; cf Mc 1,7; Lc 3,16; Jn 1,15.24), de quien no se consideraba digno ni siquiera de ser un servidor. Se trata de un mesías trascendente, que habría de bautizar en el Espíritu Santo y con el fuego, es decir, que purificaría a los que están destinados a la salvación y aniquilaría a los pecadores impenitentes. En este texto el bautismo tiene un significado simbólico y está inserto en una perspectiva de juicio escatológico. El mesías y Señor que viene después del Bautista es el protagonista de este juicio definitivo. Es identificado con el juez universal, que decide de la suerte de los hombres según el criterio de la fidelidad que se exprese a través de una justa conducta de vida (cf Mt 13,30.40ss).

Habiendo pertenecido probablemente durante algún tiempo a los discípulos del Bautista, Jesús reconoció en Juan a un enviado de Dios (Mt 11,9; Lc 7,26) y vio en su obra los signos del reino inminente del Señor (Mt 11,1); tuvo al Bautista en una alta consideración (Mt 11,11; Lc 7,28). Durante algún tiempo Jesús y sus discípulos se entregaron también a la actividad bautismal, al mismo tiempo que el Bautista, ganando a algunos de sus discípulos (Jn 3,22-26; 4,1s). En contra de los propósitos de su maestro, los discípulos de Juan formaron un grupo particular, que se distinguió por las propias prácticas

del ayuno y de la oración (Mc 2,18; Lc 5,33; 11,1).

Habiendo ejercitado la actividad bautismal unida a la predicación penitencial también en Perea, donde suscitó igualmente un movimiento particular (Jn 3,33), el Bautista fue arrestado, encerrado en la fortaleza de Maqueronte y finalmente ajusticiado (Mt 14,3-12; Mc 7,17-29; Lc 3,19s).

4. RELACIONES CON JESÚS. Las relaciones entre el Bautista y Jesús no están expuestas claramente en los evangelios sinópticos. Parece ser que el Bautista tuvo conciencia de la identidad de Jesús como mesías solamente de forma progresiva. El estilo mesiánico de Jesús, que proclamaba el evangelio del reino a los pobres (Mt 4,23; 5,3), representó una desilusión para Juan y sus discípulos, que aguardaban a un mesías en el contexto de una reforma apocalíptica inserta en el marco de las instituciones judías (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). El proyecto mesiánico de Jesús, que habría de concluir con su ignominiosa muerte en Jerusalén, fue causa de desconcierto y de perplejidad para el Bautista y sus discípulos. Incluso el precursor hubo de pasar por la prueba de la fe y tuvo necesidad de leer la actividad global de Jesús a la luz de las profecías del AT.

Después de la muerte del Bautista, Jesús fue considerado como un Juan redivivo (Mc 6,14ss; 8,8; Mt 14,1s; Lc 9,7ss), ya que continuó la obra del Bautista rodeado de sus discípulos. Tras la muerte de Jesús, los seguidores del Bautista, que consideraban a su maestro como el mesías y la luz (Jn 1,8.20), se opusieron a los discípulos de Jesús, que consideraban al resucitado como el que había sido anunciado por el precursor.

IV. EL BAUTISTA Y QUMRÁN. Existen algunas convergencias entre la figura del Bautista y la comunidad de Qumrán, que pueden explicarse también por la cercanía geográfica entre el lugar de la actividad del Bautista y el asentamiento de los esenios en las orillas del mar Muerto. El valor religioso del / desierto y el papel que representa el texto de Is 40,3 (1QS VIII, 12s; IX, 19; Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Jn 1,23), la espera de los tiempos escatológicos (1QS X, 11; Jn 1,19ss), la invitación a volverse a Dios, la relación entre el bautismo y la penitencia y la vida ascética son otros tantos elementos que emparentan al Bautista con la comunidad del mar Muerto. Pero también se perciben algunas discordancias fundamentales, como el carácter espiritual y ético de la conversión predicada por el Bautista abierta a todos los hombres, las características originales de su bautismo como signo de cambio interior radical, los rasgos proféticos de la vida ascética del Bautista y el reconocimiento de Jesús como mesías.

La obra del precursor se inspira en el mensaje de los profetas veterotestamentarios, sobre todo de Elías, Jeremías y Ezequiel, que en el anuncio del juicio sobre el pueblo y de la conversión efectiva ven la última posibilidad de librarse del "fuego" (Mt 3,10s; Lc 3,9.16). En el Bautista está presente el influjo de la corriente apocalíptica; pero a diferencia de los círculos apocalípticos intertestamentarios, Juan no subraya el carácter cósmico del cataclismo mesiánico. Los rasgos particulares que convierten al Bautista en una aparición única en la historia religiosa de Palestina son: una conciencia clara del juicio inminente, el retorno a la predicación moral profética, la apertura universalista y el mesianismo, que no es de tipo davídico, ni déutero-isaiano, ni daniélico, ni esénico.

BIBL.: BAMMEL E., *The Baptist in Early Chris-*

tian Tradition, en "NTS" 18 (1971/72) 95-128; Becker J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972; Benoit P., *L'infanzia di Giovanni Battista secondo Luca. Esegesi e Teologia*, Ed. Paoline, 1971, 253-300; Boismard M.E., *Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, en "RB" 70 (1963) 5-62; Darton G.C., *St. John the Baptist and the Kingdom of Heaven*, Darton, Longman and Todd, Londres 1961; Enslin M.S., *John and Jesus*, en "ZNW" 66 (1975) 11-18; Hughes J.H., *John the Baptist: the Forerunner of God himself*, en "Novum Testamentum" 14 (1972) 191-218; Infante R., *L'amico dello sposo, Giovanni Battista*, Dehoniane, Nápoles 1984; Kraeling C.H., *John the Baptist*, C. Scribner's Sons, Nueva York 1951; Lang F., *Erwägungen zur eschatologischer Verkündigung Johannes des Täufers*, Fs H. Conzelmann, JCB, Mohr, Tubinga 1975, 459-473; Marconcini B., *Tradizione e redazione in Mt 3,1-12*, en "RBit" 19 (1971) 165-186; Id, *La predicazione del Battista in Marco e Luca confrontata con la redazione di Matteo*, en "RBit" 20 (1972) 451-466; Id, *La predicazione del Battista*, en "BibOr" 15 (1973) 49-60; Poppi A., *L'inizio del vangelo. Predicazione del Battista, battesimo e tentazione di Gesù*, Messaggero, Padua 1976; Reicke B., *Die Verkündigung des Täufers nach Lukas*, en "Studien zum NT und seiner Umwelt" 1 (1976) 50-61; Robinson J.A.T., *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection*, en "NTS" 4 (1957-58) 263-281; Salas A., *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3,7-12*, en "Estudios Bíblicos" 29 (1970) 55-72; Schmitt J., *Le milieu baptiste de Jean le Précurseur*, en "RSR" 61 (1973) 391-407; Schütz R., *Johannes der Täufer*, Zwingli Verlag, Zurich 1967; Scobie C.H.H., *John the Baptist*, SCM Press, Londres 1964; Voigt S., *Topo-geografia e teologia del Battista nel IV vangelo*, en "Instituti Biblici Franciscani Liber Annuus" 27 (1977) 69-101; Wink W.P., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, The University Press, Cambridge 1968.

S. Virgulin

JUDAÍSMO

Sumario: Premisa. I. *El período del destierro:* 1. En Palestina; 2. En Babilonia; 3. La idea del destierro; 4. Importancia del destierro; 5. Obras literarias: *a)* Ezequiel, *b)* Escuela sacerdotal, *c)* Escuela deuteronomista, *d)* El Déutero-Isaías. II. *Después del destierro:* 1. Obras literarias: *a)* Qohélet, *b)* Sirácida, *c)* Sabiduría; 2. Diáspora; 3. Escatología: *a)* Profetas anteriores, *b)* Déutero-Isaías, *c)* Zacarías 1-8, *d)* Apocalipsis de Isaías, *e)* Zacarías 9-14 y Malaquías, *f)* En los umbrales del NT; 4. Mesianismo; 5. La ley: *a)* Los doctores de la ley, *b)* "Targum", "Misnah", "Gemara'", "Talmud"; 6. Templo y comunidad: *a)* El culto en el templo, *b)* Veneración del templo, *c)* La comunidad en la restauración, *d)* La nueva era; 7. Sinagoga y fiestas: *a)* La sinagoga, *b)* Fiestas; 8. Los partidos: *a)* Asideos, *b)* Fariseos, *c)* Saduceos, *d)* Esenios, *e)* Zelotes, *f)* Los partidos y Jesús; 9. Judeocristianos.

Premisa. Ordinariamente los historiadores designan con el término "judaísmo" la forma que asumió la religión del pueblo hebreo después de la destrucción del primer templo por obra de Nabucodonosor (año 586 a.C.) y del destierro en Babilonia, mientras que para el período anterior se suele hablar de "religión hebrea". El uso de estas denominaciones no debe hacernos perder de vista la continuidad, por encima de las rupturas y de las etapas, de una gran evolución; pero tampoco hay que disimular las diferencias, a veces muy profundas, que distinguen estos dos períodos.

Para señalar los rasgos destacados de la historia del hebraísmo que desemboca en el judaísmo sería preciso tener una amplia documentación con material seleccionado y dispuesto de forma cronológica. Pero se trata de un trabajo imposible. La documentación de que disponemos es muy amplia, pero tan sólo en casos rarísimos podemos responder a las exigencias cronológicas. Un examen que quisiera seguir el método exclusivamente cronológico sólo conduciría a dudas y nebulosidades. En la imposibilidad de fijar la sucesión cronológica de los sucesos, la presente exposición juzga oportuno considerar conjuntamente ante todo el período del destierro y luego el posterior al destierro, y tratar dentro del ámbito de cada una de las dos partes la documentación apropiada. Es im-

portante tener presente que los libros de la Biblia, aparentemente unitarios y aparentemente fechados en un determinado período anterior al destierro, se expondrán con un método crítico en conformidad con la mayor parte de los autores de nuestros días.

I. EL PERÍODO DEL DESTIERRO. La importancia de la época que comenzó con el hebraísmo y desembocó en el judaísmo y luego en el cristianismo es amplia y compleja; son muchas las incertidumbres históricas y sociales tanto a propósito de los desterrados como a propósito de los que se quedaron en Palestina: la manera y los motivos que dieron origen a las transformaciones que aportaron cambios tan notables en los unos y en los otros y el modo con que se realizaron son datos a los que sólo es posible llegar a través de un cúmulo de observaciones.

1. EN PALESTINA. Los hechos que precedieron y que siguieron al asedio y a la caída de Jerusalén desde el año 598 hasta los años 582-581 marcan la llamada tercera deportación de los hebreos a Babilonia (Jer 52,30) y abren un resquicio sobre la historia hebrea en el que podemos constatar cuán profundas eran las divisiones que desgarraban al pueblo y cómo las deportaciones tuvieron un carácter selectivo, es decir, se limitaron a las personas "importantes", mientras que la gran masa del pueblo se quedó en el país para formar lo que más tarde, después del destierro, se llamaría "el pueblo de la tierra".

Jerusalén, que había quedado abandonada en un primer tiempo, volvió de alguna manera a ser el centro hacia el cual tendía el ánimo de todos. De una breve noticia de la época de Godolías podemos deducir que desde Samaría unos ochenta hombres se dirigieron al "templo de Yhwh", entonces destruido, "con la barba rapada, los vestidos rasgados y el cuerpo lleno de cortaduras" (es decir, en plan de luto), llevando incienso y ofrendas (Jer 41,4ss). Es probable que viajes por el estilo, a la ciudad y al templo en ruinas, no fueran un caso aislado y que siguieran haciéndose durante todo el período del destierro por parte de los que se habían quedado en el país. Pero la verdad es que la desolación era completa. En este período y entre esta población que se había quedado puede encuadrarse con toda probabilidad la redacción de algunos salmos del género de "lamentaciones individuales" y "colectivas". Así, por ejemplo, el añadido final al Sal 51: "Tú no quieres ofrendas y holocaustos; si te los ofreciera, no los aceptarías. El sacrificio que Dios quiere es un espíritu contrito y humillado; tú, oh Dios, no lo desprecias. Sé propicio a Sión en tu benevolencia, reconstruye las murallas de Jerusalén..." (51,18-20); y también el Sal 40, donde el salmista reconoce que ha sido sacado "de la fosa mortal, del fango cenagoso", que ha comprendido que a Dios no le agradan los sacrificios ni las ofrendas, sino que exige que se haga su voluntad.

Fue probablemente en este período cuando un desconocido literato compuso alguna de las cinco "Lamentaciones" que en nuestra Biblia encontramos unidas al libro del profeta Jeremías: quizá los capítulos 1, 3 y 5; pero se trata solamente de hipótesis, aunque bastante probables.

2. EN BABILONIA. La gente "importante" desde el punto de vista administrativo, político, social, intelectual y religioso había sido deportada a Mesopotamia, como lo atestiguan las fuentes de que disponemos. Se trata, sin embargo, de una visión que podemos llamar "clásica", que refleja las condiciones de los que volvieron del destierro y el planteamiento que

éstos le dieron a la restauración, pero bastante menos las condiciones reales. Entre los deportados y los que se quedaron se habían creado realmente unas diferencias profundas, que se fueron ahondando cada vez más. Mientras que los deportados se encontraban en un centro muy vivo de dinamismo exuberante —en donde podían desarrollar su identidad y profundizar las líneas de su historia antigua y reciente, enriqueciéndola tanto en el aspecto religioso como en el aspecto social , los otros se quedaron en gran medida aislados en un país sumido en la tristeza y el inmovilismo, con esa especie de sincretismo religioso que caracterizó los últimos años de los dos reinos hebreos (el reino del norte, o Israel, y el reino del sur, o Judá), privados del dinamismo intelectual y religioso de los profetas, que tan vivo estaba, por el contrario, entre los deportados. La idea que los desterrados tenían sobre los que se quedaron se expresa con toda claridad en el siguiente texto: "Esto dice el Señor todopoderoso a los hermanos vuestros que no fueron deportados como vosotros: 'Yo voy a mandar contra ellos la espada, el hambre y la peste; los convertiré en higos malos..., los perseguiré..., los dejaré hechos un horror para todos los reinos de la tierra, maldición, espanto, escarnio y oprobio de todas las naciones'" (Jer 29,16-19). Palabras que denuncian en términos claros la valoración religiosa de este destierro, como se verá a continuación.

3. La idea del destierro. El destierro es un hecho histórico, aun cuando la fecha precisa de cada acontecimiento sea difícil de señalar. Como hecho histórico de la experiencia histórica de Israel, ejerció inevitablemente un enorme influjo en su pensamiento religioso. El estudio del período del destierro y del posexilio no es tanto un problema de reconstrucción histórica como de comprensión de la variedad de actitudes que se tomaron frente a un hecho histórico. En dos textos el profeta Jeremías propone la profesión común de fe e indica una nueva: "Vienen días —dice el Señor— en que no se dirá ya: 'Vive Dios, que sacó a los israelitas de Egipto', sino: '¡Vive Dios, que sacó y trajo a la estirpe de la casa de Israel del país del norte y de todos los lugares donde los había dispersado para que habiten de nuevo en su propia tierra!'" (23,7-8). La primera parte de la "confesión" apunta hacia el acontecimiento decisivo del éxodo; pero en la segunda la referencia al éxodo desaparece por completo, a diferencia de lo que se verá más tarde en el Déutero-Isaías. Como constatamos en otros textos que se refieren sin duda al destierro, la liberación no se presenta como un nuevo acto comparable con el éxodo: "Entonces los entregaste en manos de los pueblos del país. Pero en tu inmensa bondad no los aniquilaste ni abandonaste, porque eres un Dios clemente y misericordioso" (Neh 9, 30-31); y también: "Pero cuando se apartaron del camino que Dios les había trazado, gran número pereció en numerosas batallas y fueron desterrados a tierras extrañas, el templo de Dios fue destruido y sus ciudades tomadas por los enemigos" (Jdt 5,18-19).

El destierro y la restauración se presentaron en términos de una continua gracia y favor de Dios, el cual actúa a despecho de la realidad, que en términos de justicia habría exigido la destrucción del pueblo y del país. Y había una razón perfectamente lógica para ello. La permanencia en Egipto no se había presentado nunca como resultado de los pecados del pueblo; pero el destierro no podía presentarse de la misma manera. La reflexiones no son siempre iguales y su concentración más intensa se des-

cribe en el sentido de castigo, en el reconocimiento de la rectitud divina y, por otra parte, en la convicción de la culpabilidad del pueblo. Tampoco la restauración tras el destierro fue considerada como una "liberación" de la opresión de las naciones enemigas (aun cuando esto no falta en algunas ocasiones), sino como un acto de bondad realizado libremente por Dios, que quería ver de nuevo a su pueblo viviendo en su tierra "por amor a su nombre" (Ag 2,7-9; Zac 2,1ss).

Con esta exposición no hay que perder de vista la de las Crónicas: el cronista, profundamente consciente de la providencial solicitud divina, intenta también una comprensión más precisa del destierro escudriñando su sentido profundo. El acto final de la destrucción de Jerusalén va acompañado de los motivos del desastre: "El Señor, Dios de sus padres, les envió continuos mensajeros, porque quería salvar a su pueblo y a su templo. Pero ellos hacían escarnio de los enviados de Dios, despreciaban sus palabras, se burlaban de sus profetas, hasta el punto que la ira del Señor contra su pueblo se hizo irremediable. El Señor mandó contra ellos al rey de los caldeos, que pasó a espada a sus jóvenes en el santuario mismo, sin perdonar a nadie, ni joven ni virgen, ni anciano ni hombre encanecido... Llevó al destierro de Babilonia a todos los que habían escapado de la espada, los cuales pasaron a ser esclavos... Así se cumplía la palabra del Señor pronunciada por Jeremías: 'Hasta que la tierra disfrute de su descanso, descansará durante todos los días de la desolación, hasta que se cumplan setenta años'" (2Crón 36,15-21). Y en otro lugar: "He disipado como una nube tus delitos y como nublado tus pecados; vuélvete a mí, pues yo te he redimido" (Is 44,22); "Con tus pecados me has oprimido, me has agobiado con tus iniquidades...; por eso he entregado a Jacob al exterminio y a Israel a los ultrajes" (Is 43,24-28).

Así pues, el destierro era la consecuencia del pecado: "¡Oh, si hubieras obedecido a mis mandamientos! Tu paz sería como un río y tu justicia como las olas del mar... Yo soy el Señor, tu Dios, el que te indica el camino que debes seguir..." (Is 48,17-18). El destierro fue visto también como castigo. Pero el que castigaba velaba por el castigado, y a su debido tiempo le dirá: Se acabó el tiempo de tu esclavitud, tu iniquidad se ha borrado, de la mano del Señor has recibido "el doble de castigo por todos tus pecados" (Is 40,2). Por tanto, será Dios el que les anuncie la buena noticia del retorno: "¡Salid de Babilonia!" (Is 48,20).

En el texto antes mencionado del cronista, la referencia al profeta Jeremías se limitaba a los "setenta años" (Jer 25,11 y 29,10). El Levítico señala otra motivación para el destierro: "Cuando ellos hayan abandonado la tierra, ésta se rehará de sus sábados durante el tiempo de su desolación; ellos sufrirán su castigo por haber despreciado mis mandamientos..." (Lev 26,43). En relación con este pensamiento, el cronista ve en el destierro la consecuencia de la desobediencia del pueblo, pero también de una falta más concreta: la falta de observancia del sábado. El período del destierro hace que se descuenten los sábados o años sabáticos no observados; por eso en la restauración tendrá que ser escrupulosa la observancia del sábado; y el énfasis se pone en el castigo y en la expiación. El verbo hebreo utilizado para "descontar" y para "rehacerse", respectivamente, en las Crónicas y en el Levítico, es el mismo y puede tomarse en el sentido tanto de "descontar" como de "disfrutar-rehacerse"; en este caso el destierro no se presenta solamente como castigo, sino también como pe-

ríodo de recuperación necesario para una nueva vida después de él. Las palabras de Daniel: "Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa..." (Dan 9,24), superan abundantemente el período del destierro en Babilonia en sentido estricto, y con ellas la consagración del templo en el período de Judas Macabeo (en el año 167), bajo Antíoco Epífanes, señala definitivamente el final del destierro y el comienzo del posdestierro. Si esto es así, aquellas palabras nos dan una interpretación del destierro que subraya su extraordinaria importancia, en cuanto que divide los tiempos antiguos de los presentes y lo propone como un período que era necesario atravesar.

4. IMPORTANCIA DEL DESTIERRO. Sólo quienes lo habían experimentado histórica o espiritualmente pertenecían de verdad al pueblo. La reedificación del templo fue llevada a cabo por los "repatriados" y por "todos aquellos que se habían separado de la impureza de los paganos del país y se habían unido a ellos para buscar al Señor" (Esd 6,21). El destierro se convirtió así en un elemento concreto de encuentro para reunir a la comunidad que había conocido aquella experiencia (elemento que tenía que demostrarse por medio de genealogías verdaderas o ficticias: Esd 2,3ss; 8,2ss; Neh 7,6ss; 10,1ss; 12,1ss). Esta línea de pensamiento que denuncia la necesidad del destierro aparece tanto en el cronista como en el deuteronomista, según hemos visto.

El Déutero-Isaías es el único autor que describe el regreso del destierro como un éxodo ideal y triunfante: "Preparad en el desierto para el Señor un camino... Sobre cumbres peladas haré brotar ríos, y fuentes en medio de los valles. Transformaré el desierto en un estanque... No han padecido sed los que él ha guiado a través del desierto; agua de la roca ha hecho brotar para ellos..." (Is 40,3; 41,18; 43,19; 48,21; etc.). Pero incluso en medio de este entusiasmo el profeta nos presenta un rasgo de vida real entre los deportados: hay algunos que se desaniman, que se han olvidado de Jerusalén; personas que se sienten esclavas y no quieren sacudirse el polvo de encima; no hay nadie que se ponga al frente de los demás, para guiarlos y darles ánimo (46,12; 51,17-20; 52,1-2): "Tus hijos yacen extenuados por todas las esquinas de las calles" (51,20). Frente a esta situación, el profeta contrapone la bajada voluntaria del pueblo a Egipto al destierro en Babilonia, efecto —según el Déutero-Isaías— de una deportación inmotivada: "Lo oprimió Asiria violentamente... Mi pueblo ha sido hecho esclavo sin motivo" (Is 52,4-5).

Basándose en esta valoración se llegó a considerar el período del destierro como el paso para una nueva comprensión del "día de Yhwh". Hasta el destierro, cada vez que se veía en apuros, Israel esperaba la intervención punitiva de Dios contra sus enemigos; pero los profetas le amenazaban a él con el castigo divino por sus pecados y se servían de la expresión "el día de Yhwh" de forma que llegó a constituir una amenaza precisamente contra Israel. A partir del destierro esta expresión no fue ya un sinónimo de la cólera divina contra Israel, sino contra sus enemigos, contra las naciones; por tanto, un día esperado por Israel como el día de la restauración, del renacimiento (cf Jl 3-4); para Israel había sido una vez día de juicio y de castigo, pero desde el destierro se convirtió en día de promesa, de liberación.

Podemos descubrir además una nueva meditación de Israel sobre sí mismo en la elaborada alegoría del libro de ↗ Jonás, viendo a Israel en el

profeta y a Babilonia en el pez. A primera vista parece como si se violentase la simplicidad del mensaje de este relato. Sin embargo, es difícil librarse de la impresión de que el responsable de esta singular presentación es, en parte, la situación del pueblo en el destierro; reflexiona sobre la parte que le ha correspondido en el designio divino respecto a los demás pueblos. La experiencia del destierro lo llevó a reflexionar sobre su verdadera misión. El libro expresa entonces bastante bien las consideraciones, realmente pluriformes, que ocupaban la reflexión de los deportados. Una profunda intuición práctica del monoteísmo, y por tanto del valor universal del hombre, por un lado; pero también una repulsa natural frente a la conversión de Nínive (destruida ya en el 613, y aquí tipo de Babilonia), por otro, y, finalmente, una indebida comprensión de la elección, muy de moda por entonces; por eso el libro termina con el disgusto del protagonista.

Sería interesante poder colocar en este período el gracioso librito de Rut; sería una voz de protesta que, con propias motivaciones, se sumaría al libro de Jonás.

Durante el destierro creció la fe en un renacimiento y se afincó la convicción de la diversidad de Israel respecto a los demás pueblos: dos temas corrientes, en parte ya aludidos, que encontramos, por ejemplo, en los profetas Joel y Zacarías: "Entonces sabréis que yo soy el Señor, vuestro Dios, que habito en Sión, mi monte santo. Jerusalén será un lugar santo; no pasarán más por allí los extranjeros" (Jl 4,17). Y también: "Pero ahora ten ánimo, Zorobabel, dice el Señor; ten ánimo, Josué...; ten ánimo, pueblo todo de la tierra..., porque yo estoy con vosotros" (Ag 2,4). "Siento ardientes celos por Jerusalén y por Sión, y estoy muy indignado contra las gentes que viven despreocupadamente; yo estaba un poco indignado, pero ellos han aumentado su maldad... Me compadezco de nuevo de Jerusalén; mi casa será edificada en ella... De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén" (Zac 1,14-17). La reconstrucción del templo es presentada por el profeta Zacarías con las siguientes expresiones: "Antes de estos días no había salario para el hombre..., no había seguridad para nadie de cara al agresor... Pero ahora no seré como antes para con el resto de este pueblo... Pues yo sembraré la paz; la viña dará su fruto, la tierra dará sus productos" (Zac 8,9-11). En los términos "repatriados" y "resto" se descubre la insistencia en la necesidad de pasar a través del destierro, considerado como un momento divisorio de dos épocas, caracterizadas de diversa manera.

5. OBRAS LITERARIAS. a) *Ezequiel.* Entre los deportados, y particularmente en los ambientes cultos, ejerció una notable influencia el profeta Ezequiel. Después de insistir inicialmente en el carácter irremediable de la ruina, una vez realizada ésta empezó a infundir confianza en los desterrados: la comunidad seguirá en pie y regresará a su tierra. El profeta cooperó de forma decisiva en la tarea de suscitar e ilustrar la conciencia del destierro como un castigo merecido; pero también de robustecer la esperanza de que en el futuro la vida no será ya como antes, no será la reanudación de la vida anterior al destierro, sino que nacerá una nueva comunidad religiosa en una nueva sociedad. Algunos temas presentados por primera vez en su libro hacen de Ezequiel el fundador del judaísmo; la mención de algunos de estos temas es importante por el eco y el desarrollo que obtuvieron en

el futuro. Así, por ejemplo, el carro divino con los cuatro animales (Ez 1; 9-10), el libro dulce como la miel al paladar, pero duro de digerir (2,8-3,3), el signo *tau* (9,6), la visión de la gloria que después de la destrucción del templo y la deportación se traslada entre los deportados porque los considera como el verdadero santuario (c. 11), la responsabilidad individual presentada en sustitución de la colectiva que dominaba hasta entonces (c. 18), las perspectivas para el futuro presentadas de forma escultural en los capítulos 36-37, las imágenes apocalípticas de la victoria definitiva del bien sobre el mal en los países míticos de Gog y de Magog (cc. 38-39) y, finalmente, la reforma radical del culto, del sacerdocio y de las estructuras del templo futuro (cc. 40-48).

b) *Escuela sacerdotal.* La llamada escuela sacerdotal recogió en el destierro las antiguas tradiciones y las proyectó en el futuro con una dosis inevitable de idealismo profético y también con espíritu práctico; es éste el período en que se asientan las bases concretas de la sistematización de tradiciones y documentos en una sola obra, tejida sobre la filigrana del código sacerdotal. Pensemos, por ejemplo, en la "ley de santidad" (Lev 17-26), que en su forma arcaizante es un programa y un proyecto de planificación de una nueva vida para el pueblo, no basada ya en el espíritu profético, sino en la ley y en la organización. La vida fuera de Palestina, ¿no era acaso como la de la generación que vivió en el desierto en la época de Moisés con la perspectiva de una nueva tierra? A partir de esta intuición la ley fue considerada como un don de Dios en el monte Sinaí por medio de Moisés. Es elocuente en este sentido el *Rollo del templo* descubierto entre los manuscritos esenios de Qumrán; en él está contenida la ley bajo la formulación de discursos pronunciados personalmente por Dios.

c) *Escuela deuteronomista.* También la escuela deuteronomista redactó sus tradiciones procurando aclarar a los deportados que la condición en que se encontraban era la consecuencia natural de su conducta anterior y de la voluntad divina, que se había manifestado antes con apremios y amenazas. Para el deuteronomista el único medio de liberación del destierro era el retorno a la alianza, retorno presentado literariamente por tres discursos puestos en labios de Moisés, pero acomodados a la sociedad de fuera del desierto y necesitada de recuerdos del pasado, de estímulos, de amenazas y de confrontaciones con el ambiente que le rodeaba (Dt 1,1-4,40; 9,7-10,11; 29-30). Con expresiones autorizadas, persuasivas y decididas, el deuteronomista supo presentar a los desterrados un camino ejemplar del retorno y de la vida nueva, que marcará durante siglos las aspiraciones y la conducta de Israel; creó además, entre otras cosas, el género literario del "testamento", que tendría tanto éxito a continuación. "Guarda sus leyes y mandamientos, que yo te prescribo hoy, para que seas feliz tú y tus hijos después de ti" (4,40); "Cuando se hayan cumplido en ti todas estas palabras, la bendición y la maldición que he puesto delante de ti, y las hayas meditado en tu corazón..., si de nuevo te vuelves hacia él y le obedeces..., aunque tus desterrados estuvieran en el confín del cielo, de allí iría a buscarte para llevarte de nuevo a la tierra que poseyeron tus padres..." (30,1-4). En ningún otro sitio como en el Dt se subraya tanto la elección de Israel, sus obligaciones morales y religiosas; en ningún otro libro de la Biblia se manifiesta tan bien el replanteamien-

to del destierro dentro del contexto de la historia desde el éxodo hasta la cautividad.

El replanteamiento experimentado durante los días del destierro, y que se prolongó a continuación, afectó también a la figura del profeta Jeremías. Los poemas llenos de lirismo de los capítulos 50-51, que celebran la caída de Babilonia (en el 539) por obra de Ciro, insertos en la obra de Jeremías, que en su época fue juzgado como "colaboracionista" de los caldeos y de los neobabilonios, demuestran cómo el destierro ayudó a hacer comprender su mensaje bajo una luz más justa. A esta luz hay que entender probablemente las reflexiones del libro de Baruc y la carta de Jeremías a los desterrados de Babilonia, así como las palabras que le harán eco durante siglos en la historia judía, especialmente entre los hebreos de la diáspora: "Edificad casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto, casaos y engendrad hijos e hijas, tomad mujer para vuestros hijos, casad a vuestras hijas para que tengan hijos e hijas, multiplicaos ahí, no disminuya vuestro número" (Jer 29,5-6).

d) *El Déutero-Isaías.* Hacia el último período del destierro nos encontramos con la fuerte personalidad del Déutero-Isaías (Is 40-55). Teórico del monoteísmo, es el primero que niega expresamente la existencia de otros dioses: "Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto... ¡Ay del que litiga con su creador!... Soy yo quien ha hecho la tierra y en ella he creado al hombre; yo mismo con mis manos he extendido los cielos..." (45,7-12); "Yo soy el primero y el último, no hay otro dios fuera de mí" (44,6). Este mensaje no sólo hace callar las voces y las dudas de los que pensaban establecer una comparación entre Yhwh, Dios de los derrotados, y Marduc, dios de los vencedores, sino que reivindica para el Dios de los vencidos el dominio sobre el presente y sobre el futuro, pues es él el que ha creado a la humanidad, el que ha establecido el destino y el que vendrá al final de todo. El Déutero-Isaías es además el partidario de un claro y abierto universalismo, haciendo observar que, si Dios concede favores a Israel, éstos le imponen la obligación de darlo a conocer a los demás pueblos. Más allá de la confianza y de la esperanza que infunde a los deportados, el profeta les indica también un deber que podríamos llamar "misionero"; es ésta una reflexión que se desarrollará ulteriormente en la historia del judaísmo. En varias ocasiones traza la misteriosa figura del siervo de Yhwh; sea cual fuere la interpretación que se le quiera dar, lo cierto es que se trata de una personalidad, individual o colectiva, con una influencia notable, quizá incluso entre los mismos deportados: el triunfo a través del sufrimiento soportado injustamente. ¡Es algo que nunca había dicho hasta entonces un texto del AT! En él los primeros cristianos vieron, después de pascua y de pentecostés, la misión de Jesús (He 8,27-34).

Ya hemos dicho que las tradiciones histórico-legales antiguas fueron recogidas, releídas y coordinadas entre sí durante el destierro en las magistrales recopilaciones de la escuela sacerdotal y de la escuela deuteronomista, a las que se remonta, con una buena aproximación, la forma literaria definitiva que ha llegado hasta nosotros. Pero también otros escritos antiguos fueron releídos, retocados y repensados en la *atmósfera del destierro*. Algunos salmos antiguos, de cuyo remoto origen no es posible dudar razonablemente, fueron reinterpretados de tal forma que las referencias a las calamidades pasadas se

veían a la luz de este último y más profundo desastre. He aquí algunos ejemplos: "Despierta ya. ¿Por qué duermes, Señor? Levántate, no nos rechaces para siempre. ¿Por qué ocultas tu rostro y olvidas nuestra desgracia y opresión?" (Sal 44); "Tus enemigos han rugido en el mismo lugar de la asamblea..., prendieron fuego a tu santuario, asolaron y profanaron la morada de tu nombre" (Sal 74,5-7); "Oh Dios, los paganos han invadido tu heredad, han profanado tu sagrado templo, han hecho de Jerusalén un montón de ruinas... Derrama tu furor sobre las gentes que te ignoran, sobre los reinos que no invocan tu nombre, porque ellos devoraron a Jacob y devastaron su morada" (Sal 79,1-7). Otros salmos, en la forma presente, aluden a la vuelta del destierro: "Hizo que sus conquistadores los trataran con benevolencia... Reúnenos de en medio de las gentes para que alabemos tu santo nombre y cantemos con alegría tus alabanzas" (Sal 106,46-47); "Cuando el Señor repatrió a los prisioneros de Sión, nos pareció que estábamos soñando... Los que siembran con lágrimas, consecharán entre cantares; van, sí, llorando van al llevar la semilla; mas volverán, cantando volverán trayendo sus gavillas..." (Sal 126,1.5-6).

II. DESPUÉS DEL DESTIERRO. Entre el destierro y el posdestierro no hay ruptura: por un lado se intentó llevar a la práctica todo lo que había sido objeto de meditación fuera de la patria, y por otro aplicar a la situación nueva y en evolución ideas que habían madurado. Portadoras de estas ideas ya maduras eran las grandes composiciones y escuelas anteriormente mencionadas y que constituían el alma del judaísmo. Los animadores en el camino de la renovación fueron los profetas Ageo, Zacarías, el Trito-Isaías (autor de la tercera parte del libro de Isaías, cc. 56-66) y Malaquías, junto con los representantes de la literatura sapiencial. La riqueza de las reacciones a los acontecimientos y la forma distinta de comprender la restauración tras el destierro demuestran la profunda conciencia que de ella tenía la comunidad y hasta qué punto había sido fértil la mente de los repatriados en la interpretación del desastre nacional y de las formas que había de asumir la nueva vida en la tierra prometida. Al no tratarse solamente de un juicio, el período del destierro y de la restauración fue visto también como un momento de reflexión para ulteriores profundizaciones a partir de la expresión de Ezequiel: "Entonces sabrán que yo soy el Señor, que yo he hablado..." (Ez 5,13; cf 6,10; 17,21; etcétera).

1. OBRAS LITERARIAS. a) *Qohélet.* Un nuevo ejemplo de la riqueza y variedad del pensamiento hebreo después del destierro puede verse en la literatura sapiencial. Qohélet se distingue inmediatamente de los profetas por el despego que muestra respecto a su comunidad y por aquella vena de pesimismo que lo acerca a Marco Aurelio. No se refiere nunca a la historia de Israel; no usa nunca el nombre divino Yhwh, sino que prefiere *'Elohim*, con el artículo (es decir, sin entenderlo como nombre propio), desnacionalizando así al Dios de Israel y subrayando el universalismo de sus reflexiones; ve en el mundo un enigma indescifrable; la naturaleza y la historia le parecen un círculo vicioso sin sentido. No obstante, a pesar de las apariencias, su "sabiduría" está radicalmente anclada en el AT.

b) *Sirácida.* Una posición bastante distinta es la que encontramos en Ben Sirá (Eclesiástico), con sus frases tradicionales y sus himnos didácticos (1,1-10; 4,11-19; 14,20-15,8;

24,1-34; 51,13-21). La adhesión a la historia de su pueblo es bien patente en su "alabanza de los padres" (44,1-49,16). Sus intereses políticos en el sentido del nacionalismo judío culminan en la esperanza de la salvación totalmente terrena (al parecer) del pueblo. Protesta contra la arrogancia de los aristócratas, pero aconseja silencio y prudencia ante los poderosos: "Ante el jefe baja la cabeza" (4,7). Presenta con vivos colores los rasgos salientes de las transformaciones en marcha en la sociedad judía y las influencias del helenismo, haciendo al mismo tiempo una obra apologética y polémica. Ben Sirá es un autorizado exponente del conservadurismo nacionalista, que él veía personificado en los asmoneos; anterior a las diferenciaciones que habrían de explotar muy pronto, presenta en su escrito las primeras alusiones a los desarrollos ulteriores. Su actitud revela de dónde le llegó al judaísmo la fuerza para superar la aguda crisis del choque con el helenismo: "No desprecies los discursos de los sabios y vuelve con frecuencia a sus máximas, porque de ellos aprenderás la instrucción... No desprecies la tradición de los ancianos, pues la aprendieron de sus padres; porque de ellos aprenderás prudencia..." (8,8-9). Es Ben Sirá el que por primera vez presenta con toda claridad la identificación de la sabiduría con la ley; la sabiduría, que en su origen era universal, "puso su tienda en Jacob" y se hizo propiedad de un pueblo pequeño: "Todo esto es el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob. Inunda de sabiduría..., hace desbordar la inteligencia..., rebosa instrucción... Sus pensamientos son más profundos que el mar, sus designios como el gran abismo" (24,8-27). Los comienzos de la integración entre la ley y la sabiduría se encuentran ya en el Dt: la ley os presenta mandamientos que "os harán sabios y sensatos ante los pueblos..." (4,6), y en los Sal 1 y 119. Más tarde, un dicho atribuido a Simón le da a la ley un significado cósmico: "Simón el Justo... solía decir: 'El mundo subsiste por tres cosas; por la ley, por el culto (del templo) y por la misericordia'" (*'Abôth* 1,2).

c) *Sabiduría.* Descrita con la mirada puesta en los egipcios está la exposición triunfalista de la historia en el libro de la Sabiduría de Salomón, que, hacia el final, revela abiertamente los sentimientos del autor (perteneciente a la diáspora hebrea de Egipto) contra los otros pueblos (idólatras): "Tu pueblo esperaba la salvación de los justos y la perdición de los enemigos" (Sab 18,7). A esta manera de ver la historia se asocian otros escritores judíos de la época que escriben también en lengua griega, como Demetrio, Eupolemo, Artapano, el Seudo-Eupolemo y Aristóbulo (todos ellos de la misma época que nuestro libro, siglos II-I a.C.); todos ellos están de acuerdo en presentar la historia pasada a la luz de la presente, exaltando su antigüedad respecto a los demás pueblos y viendo a sus propios antepasados como otros tantos heraldos de la civilización, no de conquistas territoriales.

2. DIÁSPORA. Como se ve, no es posible obtener solamente de Palestina la imagen del judaísmo. A partir del destierro en Babilonia se desarrolló una fuerte corriente migratoria, a veces espontánea y a veces forzada, que se concretó en la constitución de importantes colonias judías en toda la cuenca mediterránea, hasta las fronteras orientales del imperio, en Mesopotamia y en Persia.

A comienzos de la era cristiana la mayor parte de los judíos residía en la diáspora y tenía sus principales puntos de apoyo en las grandes me-

trópolis: Antioquía, Alejandría, Cartago, Roma. En todas partes gozaban de libertad para practicar su religión, tenían su propia organización religiosa, centrada en las sinagogas, y su propia administración civil. Los judíos de la diáspora se sentían solidarios de los de Palestina; Jerusalén era para ellos la capital del pueblo judío y la ciudad santa. Escribe Filón de Alejandría: "Jerusalén no es sólo la metrópoli de la región de Judea, sino de muchísimas otras debido a las colonias que ella fundó" (*Legat. ad Caium* 36). Pagaban al templo un impuesto cultual, reconocían la autoridad del sanedrín y, más tarde, la del patriarca [/ *infra,* II, 5b); los que, con ocasión de las fiestas litúrgicas, podían hacerlo, acudían en peregrinación a la ciudad santa.

La mentalidad de estos judíos de la diáspora no era precisamente idéntica a la de los residentes en Palestina: el mesianismo y el nacionalismo no estaban tan agudizados y los sentimientos hacia los paganos eran mucho más benévolos. Pero no faltaron violentos conatos revolucionarios de fondo mesiánico en Egipto, en Cirenaica y en Chipre, fomentados por elementos llegados de Palestina. En su conjunto, la diáspora no se asoció ni a la evolución del 66-70 ni a la del 132-135. También en la lengua estaban más cerca de los conciudadanos no judíos: generalmente ignoraban el hebreo y el arameo, y hablaban griego y latín. En este ambiente tuvo su origen la versión griega de la Biblia llamada de los Setenta, en Egipto; según algunos autores, hubo también una versión parcial latina y la versión siríaca.

A comienzos de la era cristiana, el judaísmo realizaba una vasta campaña de propaganda, que tenía como centro la diáspora, y en Palestina era sostenida por los fariseos (cf Mt 23,15). El proselitismo se proponía introducir dentro de las barreras levantadas en torno a Israel por la ley al mayor número posible de paganos, para acelerar así la llegada del reino, en el que habría sitio para todos los justos. Una frase atribuida al gran *rabbi* Hillel recomienda: "Ama a todas las criaturas y condúcelas a la ley". En la tradición rabínica surgieron luego dos tendencias: una favorable al proselitismo, y la otra contraria; fue ésta la que prevaleció.

3. ESCATOLOGÍA. En las primeras décadas del destierro el pensamiento teológico de Ezequiel trazó las que más tarde llegarían a ser las primeras líneas de la escatología (cf Ez 38-39) y encontraron en el Déutero-Isaías su plena formulación, de manera que a partir de él la escatología tuvo un papel decisivo para la profecía y dio un nuevo impulso a la futura fisonomía de la religión judía. Desde sus primeras palabras, el Déutero-Isaías propone un esquema: el final del pasado (tiempo de culpa) y el comienzo del futuro (tiempo de la liberación y de la salvación). Este esquema se manifiesta con mayor claridad cuando el profeta contrapone al pasado (tiempo de la ira, de la "copa del vértigo": Is 51,17-23) el presente (tiempo de gracia, día de salvación: Is 43,18-19; 49,8) y se ve a sí mismo y a su generación al final de una época y en los umbrales de otra: "¡No os acordéis de antaño, de lo pasado no os cuidéis! Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva: ya despunta, ¿no lo notáis? Sí, en el desierto abriré un camino, y ríos en la tierra seca" (43,18-19; cf 49,8; 51,17-23).

a) *Profetas anteriores.* Para los profetas anteriores, la salvación dependía del cambio del hombre por obra del retorno a Dios (de la conversión) o también gracias a la liberación realizada por Dios; estos profetas no hablaban de dos tiempos, sino de un *aut-aut:* o salvación

o destrucción. La escatología, por el contrario, presenta unilateralmente el valor salvífico de Dios: el Dios único, que ha creado el mundo y ha establecido su destino, será el que venga al comienzo de una nueva época. Por eso el profeta habla de salvación "para siempre" (45,17; 51,6.8), de "dicha eterna" (51,11), de "eterna bondad" (54,8), de "pacto eterno" (55,3), de "señal eterna e imborrable" (55,13). La elección divina no es considerada ya como una posible amenaza, sino como la realización de un hecho cuyo curso final es únicamente la salvación.

b) *Déutero-Isaías.* Vale la pena mencionar los actos del drama escatológico que propone el Déutero-Isaías, ya que suelen salir igualmente a relucir en los escritos posteriores: 1) victoria de Yhwh sobre el poder de Babilonia por medio de Ciro (43,14-15; 41,24; etc.); 2) liberación de Israel y éxodo o fuga de Israel a través del desierto (49,25-26; 55,12-13; etc.), reunión de los dispersos de todo el mundo en Jerusalén (40,9-11; 41,8, etc.); 3) retorno de Yhwh a Sión, reconstrucción, bendiciones paradisíacas, crecimiento de la comunidad (44,1-5; 44,26; 51,3; etc.); 4) todos los hombres reconocen la vacuidad de los dioses y se convierten a Yhwh (51,4; etc.).

Sobre estas dos épocas, la inicial y la futura, vuelve con claridad el profeta Ageo, que tomando como punto de división y de transición la colocación de los fundamentos del segundo templo (o templo posexílico) y mirando hacia el futuro, escribe: "Antes... A partir de hoy yo os doy la bendición" (Ag 2,15-19). El cambio esperado debería comenzar con una convulsión del cielo, de la tierra, del mar y de todos los pueblos, con la aniquilación de las potencias enemigas, con la afluencia a Jerusalén de todas las riquezas y con la exaltación de Zorobabel como soberano mesiánico: "Te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar..." (2,6.23).

c) *Zacarías 1-8.* También la primera parte de la profecía de Zacarías (cc. 1-8) presenta en primer lugar la destrucción de las naciones culpables de las calamidades de Judá (Zac 2,4): "Yo estaba un poco indignado, pero ellas han aumentado su maldad" (Zac 1,15), por lo cual también ellas habrán de ser presa de Israel (2,13). Siguen las condiciones maravillosas en que se encontrarán los judíos: "De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén" (Zac 1,17; 2,5-9; 8,4-5.12); habrá cambios en la vida social y el retorno de los dispersos de las diversas diásporas (5,1-4; 5,5-12; 6,1-8; 8,7-8); finalmente, se realizará el reino mesiánico y muchos pueblos acudirán a Jerusalén: "Vendrán pueblos y habitantes de ciudades populosas... a buscar al Señor todopoderoso... a Jerusalén" (8,20-22).

d) *Apocalipsis de Isaías.* Poco más o menos por el mismo período se asocia también a estas perspectivas el *Apocalipsis de Isaías* (Is 24-27) con la presentación de cuatro cuadros: un juicio universal de la tierra y de sus habitantes y la derrota de todos los enemigos (24,1-20); un banquete de Yhwh en el monte Sión, con el que comenzará la teocracia (25,6.8.12); finalmente, la lucha final en la que Israel se verá defendido y protegido, mientras que de todos los lugares volverán sus hijos dispersos: "Vosotros seréis recogidos uno a uno, hijos de Israel. Aquel día se tocará la gran trompeta y vendrán los perdidos... y los dispersos... a adorar al Señor en el monte santo" (27,13).

e) *Zacarías 9-14 y Malaquías.*

Prescindiendo de algunos pasajes poco claros, en la segunda parte del libro de Zacarías encontramos las mismas expectativas: libertad, riqueza, abundancia, retorno de los dispersos, salvación, triunfo de Israel sobre todos los pueblos; pero también Jerusalén será "castigada" y se salvarán "los restos" de Israel, mientras que "los restos" de las naciones subirán a Jerusalén para celebrar la fiesta de las chozas (14,1-21). En esta misma línea se mueve el profeta Joel. El último apéndice de Zacarías, esto es, el escrito de *Malaquías*, representa la última voz de los profetas y está marcado por el mismo tono escatológico: invitaciones y reproches a los sacerdotes, denuncia de los matrimonios mixtos, de la avaricia en las ofrendas del templo, apelaciones a una mayor justicia, mezclado todo ello con promesas y amenazas, que subrayan cómo la salvación es solamente para los justos y no para todo Israel: "Entonces vosotros volveréis a ver la diferencia que hay entre el justo y el injusto... Todos los soberbios y los que cometen injusticias serán como la paja; el día que viene los consumirá hasta no dejar de ellos ni raíz ni ramaje" (Mal 3,18-19).

f) *En los umbrales del NT.* Esta escatología, que había comenzado con promesas y visiones triunfalistas, prosigue en tonos más modestos: no es que se hayan eliminado las promesas, pero cada vez se le da mayor espacio a la conducta social e individual. En los umbrales del NT la escatología estaba en la epidermis de todo judío piadoso. Ordinariamente la salvación se veía con ojos particularistas; pero no faltan los textos que, en conformidad con la teología de los grandes profetas, plantean una visión universalista (Sof 3,9-10; Is 51,4-6; 52,13-53,12); más a menudo encontramos la visión universalista, así como la particularista, teniendo siempre a Jerusalén como centro nacional-religioso (Zac 8,20; 14,16-17; Is 2,2-4; 25,6ss; 56,7).

Normalmente la escatología de los profetas no implica el fin del mundo, sino que ve su realización en el contexto geográfico-político presente, así como la participación de la naturaleza en esta renovación (y esto precisamente debido a la fe judía sobre la creación). Al final del mundo antiguo corresponde la creación de un mundo nuevo que no tendrá ya ocaso (Zac 14,6; Is 65,17-18; 66,22) y en el que Yhwh será la luz eterna (Is 60,19-20). A veces la salvación se presenta como un retorno a los tiempos pasados o como una renovación de los antiguos: visión singularmente clara en el Trito-Isaías (Is 60,1-2; 62,1-12). Las descripciones eran tan bonitas y tan evidentemente contrarias a la realidad presente, que Zacarías pudo escribir: "Si alguno vuelve a profetizar, su propio padre y su propia madre le dirán: 'Tú no debes vivir, porque has dicho mentira en nombre del Señor'" (Zac 13,3). La escatología surgida del Déutero-Isaías encontró seguidores en el período tras el destierro, hasta que se dieron cuenta del error introducido en la expectativa cercana; sin embargo, se mantuvo viva hasta más tarde en el interior de pequeños grupos, en los que tuvo siempre defensores.

4. MESIANISMO. En el clima escatológico surgió y se desarrolló el ↗ mesianismo. Para algunos escritores, *la época de la salvación se caracteriza* por la intervención directa de Yhwh (Is 24,23; 33,22; 43,15; 44,6; Zac 9,1-8); para otros Yhwh habría designado un rey terreno como representante o sustituto suyo (generalmente, un descendiente de David). Ageo y Zacarías ven al mesías en el comisario (davídico) Zorobabel (Ag 2,20-22; Zac 6,9-15). Zacarías es el primero en dividir en dos partes la

misión del mesías: atribuye una parte a un mesías político y otra a un mesías religioso: al primero lo ve en el comisario Zorobabel, al segundo en el sumo sacerdote Josué; se dirige a ellos como a dos olivos, dos ramas hijas del olivo; define a Zorobabel como un "germen" (término que en las versiones griega y latina se traducirá como "Oriente"): Zac 3,8; 6,12; cf también Jer 23,5 y Lc 1,78; esta división será seguida muy pronto por los esenios y por algunas ramas de la tradición mesiánica judía. El mesianismo se alimentó en un ambiente que pensaba de forma escatológica y que quería ser fiel a la descendencia regia de David. El judaísmo prosiguió la línea veterotestamentaria que miraba hacia un mesías nacional, político, terreno, portador de salvación solamente para los judíos. Sin embargo, había algunos que miraban hacia un mesías supramundano, universal: el Hijo del hombre, en el que pensaba ya el libro de Daniel [/ Daniel VII]. Raras veces se intentó fundir entre sí a los dos (véase, p.ej., los *Apocalipsis* apócrifos de Esdras y de Baruc). Por una extraña convergencia, el escatologismo y el mesianismo —en su atención respectiva— no tomaban en cuenta un cambio sustancial de la vida y de la conducta cotidiana del hombre, sino que soñaban con una época en la que la vida se desarrollaría en un mundo nuevo y distinto del actual: Dios no cambiará al hombre y, por medio de él, al mundo, sino que cambiará al mundo, y, con él, a los hombres. Después de que la escatología fallara la mira al pensar que estaba próximo el final (a pesar de las perspectivas de los profetas, las situaciones seguían siendo las mismas) y de que el mesianismo no lograra encontrar su propia fisonomía, sólo quedó en los ánimos un conjunto de matices de uno y de otro, a menudo bastante más en el fondo que en la superficie, precisamente debido a las desilusiones sufridas y a las que se temían al señalar tiempos y personas. Siempre permaneció viva la escatología como expresión de un anhelo que ayudaba a vivir y daba sentido al presente.

Bajo el impulso de la literatura sapiencial y de las imágenes nuevas relacionadas con el dualismo cósmico y ético de origen iranio, surgió y se desarrolló la / apocalíptica. Quería descubrir los secretos del fin, tendía a revelar el futuro y el pasado de la edad del mundo, para llegar a la determinación del momento final de toda la historia y del presente. De esta manera se juntaron el futuro juicio final y el comienzo del reino de Dios. La concepción dualista de la divinidad y del mundo se unió con las imágenes de la eliminación del mundo presente y de una nueva creación, con el ideal del establecimiento de la teocracia, a la que pertenecerían desde ahora todos los que vivían las esperanzas escatológicas, o bien después de su resurrección. El antiguo profetismo quedó arrinconado por una nueva fe y por un nuevo pensamiento, que intentaba comprender el término último de la historia y juntamente el momento presente en que vivía.

El movimiento apocalíptico quedó al margen de los pensamientos y de las esperanzas de muchos debido a su fisonomía no bien integrada, aun cuando su larga prehistoria se remonte a Ezequiel, al Déutero-Isaías y más plenamente a Daniel y a las partes más antiguas del texto etíope del *Libro de Henoc.*

5. LA LEY. Basándose en su clara visión de Dios, del mundo, de la historia de Israel y del hombre, la tradición sacerdotal constataba la realidad inatacable de su doctrina sobre las cuatro manifestaciones de Dios que caracterizaban a otros tantos deberes del israelita y del hombre en

general: la primera etapa se inicia con la creación del hombre y con su participación en el dominio divino del gobierno del mundo, con los deberes propios de una vida vegetariana y la observancia del sábado; la segunda etapa data del diluvio, con los preceptos dados a Noé y el arco iris como signo de Dios al hombre; la tercera etapa está marcada por Abrahán, con el precepto y el signo de la circuncisión; la cuarta y última es la revelación del Sinaí, con el pacto (o ↗ alianza) y la ↗ ley, siendo el uno y la otra válidos para todos los tiempos. En la línea de todo lo anterior se pueden releer las frases con que termina el AT según el canon cristiano: "Recordad la ley de Moisés, mi siervo, a quien yo di en el Horeb mandamientos y normas para todo Israel. Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y terrible del Señor. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres, para que cuando yo venga no tenga que exterminar la tierra" (Mal 3,22-24).

Como Ezequiel en el período del destierro, así Esdras y Nehemías fueron pilastras del judaísmo en la época de su comienzo concreto, es decir, inmediatamente después del destierro. Su acción es difícil coordinarla desde el punto de vista cronológico, pero tiene muchas convergencias desde el punto de vista social y religioso: nada de matrimonios mixtos entre judíos y no judíos; los que ya existen tienen que disolverse; hay que reedificar Jerusalén cuanto antes y rodearla de una muralla, que tiene un valor doblemente defensivo, a saber, contra los enemigos y como signo de las rígidas limitaciones que han de regular a los residentes judíos en medio de los no judíos.

En cuanto a la religión, se hizo oficial el empleo del Pentateuco, que entonces no era como el nuestro, aunque sustancialmente era igual: fue aceptado como "la ley" perenne. Desde entonces se mirará el Pentateuco como miran el evangelio los cristianos. En el vértice de la comunidad, después de los primeros tanteos, se establece la jerarquía sacerdotal. La reforma religiosa de Esdras encauzó la corriente central de la religión yahvista por un camino que se apartaba de los valores más considerados hasta entonces, sobre todo del pensamiento de los profetas; más que de una nueva formulación religiosa, se trataba del camino hacia una nueva religión. Cuanto más dominaba en ella la prescripción legal, tanto más se debilitaba la fe de los profetas. La ley tenía que abarcar en concreto todas las circunstancias particulares de la vida, hasta las más minuciosas. Así crecieron las prescripciones, se impusieron tradiciones libres hasta entonces o, más frecuentemente, se crearon otras; y así, poco a poco, se impuso la obligación de sacar prescripciones concretas de cada una de las normas de la ley.

a) *Los doctores de la ley.* Así se inició el afianzamiento de la autoridad de los doctores de la ley, de los juristas y rabinos, que adquirieron cada vez mayor crédito; no cabe duda alguna de su escrupuloso conocimiento y estudio de la ley. Creció —adquirió cada vez más importancia— la creencia en una tradición que se habría desarrollado a partir de la enseñanza oral de Moisés, conservada y continuada ahora por varias escuelas. Sobre la base de esta dinámica, según la cual tanto el culto como la vida social y la expresión religiosa tenían que corresponder en cada momento a las prescripciones de la ley, creció su número mediante especificaciones minuciosas: se contaban 365 prohibiciones y 245 mandatos positivos, y la transgresión de una prescripción se valoraba como infracción de toda la ley.

El retrato del doctor de la ley fue transmitido y celebrado por el Sirácida de esta manera: "Distinto es el que se aplica a meditar la ley del Altísimo. Estudia la sabiduría de todos los antiguos y consagra sus ocios al estudio de los profetas. Conserva los discursos de los hombres famosos y penetra en las sutilezas de las palabras. Investiga el sentido oculto de los proverbios e intenta descifrar los enigmas de las parábolas. Ejerce su servicio entre los grandes" (Si 39,1ss).

b) *"Targum", "Mišnah", "Gemara'", "Talmud".* Según una tradición muy difundida, pero quizá legendaria, *rabbi* Yohanan ben Zakkai, al escapar del asedio de Jerusalén (año 70 d.C.), fundó en la ciudad de Yabne (Yamnia) el primer centro importante de estudios rabínicos, que fue un nuevo sanedrín compuesto únicamente de doctores de la ley; su autoridad se extendió por toda la diáspora; el presidente de esta asamblea de doctos cualificados se llamaba "patriarca", y la autoridad romana lo consideró como representante cualificado del pueblo judío. Fue este nuevo sanedrín el que, poco después de su constitución, hizo poner por escrito las enseñanzas de las antiguas tradiciones orales; se produjo así una gran obra colectiva, en la que trabajaron varias generaciones de doctores y se desarrolló en varias grandes colecciones fundamentales para el judaísmo de todos los tiempos.

En primer lugar el *targum* (plural, *targumîm*), traducciones parafrásticas arameas, libro por libro, del texto del Pentateuco. Fruto de la liturgia sinagogal, no sólo demuestran que entonces el pueblo no comprendía ya el hebreo —lengua en la que se leía siempre el texto de la Biblia—, sino que atestiguaban sobre todo las explicaciones que solían darse después de cada lectura y los diversos matices que subyacen a la versión o paráfrasis aramea.

La *Mišnah* (o "repetición") es una obra que consta de 63 breves tratados, que son la recopilación clásica de las tradiciones orales judías, redactadas por el gran *rabbi* Yuda ha-Nasi (135-217). La *Mišnah* está escrita en lengua hebrea, y los rabinos cuya opinión se recoge son llamados "tannaítas"; la obra, fruto del trabajo de muchos maestros a lo largo de muchos años, fue acogida por todo el judaísmo, siendo objeto de explicaciones y comentarios, como la Biblia. Estos comentarios, puestos por escrito, son llamados *Gemara'* ("complemento"), y constituyen la obra de los rabinos llamados "amoraim": la *Mišnah* hebrea y la *Gemara'* aramea forman el *Talmud* (hay un *Talmud* babilonio y otro palestino, mucho más breve). Las partes normativas de todos los escritos rabínicos forman la *halakah*, "camino" sobre los senderos de Dios; las narrativas, homiléticas, edificantes, constituyen la *haggadah* (narración, relato). El *Talmud* representa el triunfo de un legalismo sin compromisos y el repliegue de Israel sobre sí mismo. Protegido por la observancia de la ley, observancia reforzada por estas dos obras, el judaísmo se estabilizó como religión del pueblo judío y, gracias también a ellas, sobrevivió durante siglos a través de una historia muchas veces trágica. Se trata de obras redactadas posteriormente a la época que nos interesa; pero su contenido ya había sido formulado mucho antes, en particular alguno de los *targumîm* y algún que otro tratado de la *Mišnah.*

Fue en este amplio contexto de revisión y codificación de las tradiciones antiguas donde el judaísmo palestino estableció "su" canon bíblico después de un examen muy detenido bajo la influencia de recientes movimientos populares que habían resultado catastróficos (lo cual llevó

a la eliminación, p.ej., de textos claramente mesiánicos y apocalípticos), de un sentimiento muy estrecho de la propia identidad (como atestigua también la eliminación de textos escritos en lengua griega) y de una toma de posesión frente al dinamismo del cristianismo naciente, incluso para remediar fáciles confusiones religiosas que tenían prácticamente consecuencias sociales y políticas [/ Lectura judía de la Biblia].

6. TEMPLO Y COMUNIDAD. Jeremías (c. 7) y Ezequiel habían criticado duramente la visión materialista y casi mágica del templo; luego Ezequiel prometió a los desterrados que la gloria que se había alejado del templo (cc. 9-10; 11,22-24) habría sido su santuario —"Yo mismo he sido un santuario para ellos durante el breve tiempo en que están desterrados en estos países" (11,16)— y vislumbró además que la gloria volvería con los repatriados (43,1-5). Después del destierro, el Déutero-Isaías introdujo un alto grado de espiritualización del templo. Sin embargo, en Ageo, Zacarías y Joel se tiene la impresión de que su insistencia en la reconstrucción del templo está más cerca de la denuncia de Jeremías que de la espiritualización del Déutero-Isaías. Se trata de una impresión. Estos profetas veían en la erección del templo la concreción de la presencia de Dios y la mediación del poder divino; por eso el templo era fuente de gozo y de amor, como atestiguan no sólo los dos libros de las Crónicas, sino también un gran número de salmos (p.ej., los salmos de las "ascensiones" o *ma'alôt*, 120-134, y los llamados "cánticos de Sión", 46; 48; 76; 87).

a) *El culto en el templo*. Por principio, en el culto del templo participa toda la población; pero prácticamente ésta estaba representada por las 24 clases de sacerdotes instituidas por el rey David, según el libro de las Crónicas. Todas las ceremonias dependían de la casta sacerdotal descendiente de Aarón; los sacerdotes estaban asistidos por los levitas, descendientes de Leví y de su tribu. Algunos autores piensan que todo el Salterio es la colección litúrgica oficial del segundo templo.

Aunque el oficio de sumo sacerdote pasó a través de muchas peripecias, en los últimos siglos —antes de la destrucción del templo— gozaba del mayor prestigio. Solamente el sumo sacerdote podía entrar en la parte más sagrada para interceder en favor del pueblo una vez al año en el "día de la expiación"; era además el presidente del sanedrín y representaba a toda la nación ante los extranjeros.

En los últimos años antes de que surgiera el cristianismo la alta aristocracia sacerdotal estaba un tanto en declive; tanto en Palestina como en la diáspora iba ganando prestigio la autoridad de los doctores de la ley; y este bipolarismo se reflejaba en las instituciones: por una parte el templo, por otra la sinagoga.

En el templo el culto era singularmente fastuoso y solemne, tanto por el misterio de ciertos ritos (los del "día de la expiación") como por la música y los cantos en que participaban los sacerdotes, los levitas y el pueblo, este último respondiendo "amén", "aleluya" y con otras expresiones de los salmos antifonales. De estas fastuosas funciones hablan, por ejemplo, 1Crón 15,16ss; 29,20; 2Crón 5,12ss; 20,21ss; 23,15ss; 29,27; etc. El elogio del sumo sacerdote Simón II (220-195 a.C.) es una demostración de la admiración con que se seguían las funciones en el templo (Si 50, 1-21).

b) *Veneración del templo*. La veneración del templo adquirió a veces tonos supersticiosos, como lo atestiguan los evangelios y los Hechos

(7,48); pero ésta no era una actitud característica, como lo demuestra indirectamente el hecho de que, después de su destrucción en el 70 d.C., el judaísmo sobrevivió bien al desastre y no perdió nada del ideal del templo.

El pensamiento de la habitación de Dios en el templo llevó a la idea de la ciudad santa y de la ↗ tierra santa, así como al centralismo de ↗ Jerusalén, considerada no sólo como centro del judaísmo, sino de todo el mundo, según se lee ya en los últimos capítulos del profeta Zacarías (14,20-21), que hablan de una muchedumbre de devotos que se dirigen a la ciudad desde todos los rincones del mundo para celebrar la fiesta de las chozas. Otro aspecto de esta relación tan estrecha entre el templo y Jerusalén se encuentra en la visión de la "nueva Jerusalén" y de la "Jerusalén celestial", como demuestran las denominaciones con que fue llamada mirando hacia su soñado futuro: "Yhwh está ahí", "ciudad de la justicia, ciudad fiel" (Is 1,26), "ciudad del Señor, Sión del santo de Israel" (Is 60,14), "mi complacencia" (Is 62,4), "ciudad fiel-montaña del Señor omnipotente, montaña santa" (Zac 8,3). Los abundantes desarrollos rabínicos y cristianos tienen sus raíces en estos pasajes y otros similares (Is 54,10-13; 60-62; Ag 2,1-9; Zac 1,12-13.16; 2,15): se trata de textos que se refieren a la Jerusalén terrena, pero de los que surgió el ideal de la ciudad celestial. La comunidad esenia de Qumrán había asumido y profundizado esta ideología del templo y se le consideraba como el "santuario humano" de Dios, apelando a los pasajes tan atrevidos, ya citados, de Ezequiel a propósito de la gloria divina entre los desterrados. También los cristianos recurrirán a esta misma ideología del templo, viendo su realización bien en Jesús, bien en la comunidad y en sus fieles (Jn 1,14; 4,20-21; Ef 2,20-21; 1Pe 2,4-8; 1Cor 6,19 [↗ Iglesia II, 3]).

c) *La comunidad en la restauración.* Los colores rosados con que los profetas del destierro y del posdestierro y la restauración describieron esta época suscitaron esperanzas políticas, sociales y materiales que obtuvieron siempre una amplia acogida entre el pueblo; esperanzas que sirvieron también para alimentar la esperanza del retorno de una especial presencia divina. Todo ello cooperó a la formación de un aspecto del pensamiento judío que tuvo siempre ulteriores desarrollos, atestiguados tanto por los escritos apocalípticos canónicos como en la literatura apócrifa y en las reinterpretaciones de textos antiguos, sacados especialmente de los salmos y de los profetas.

Se trata de un fenómeno importante para comprender más plenamente algunas situaciones del NT, como lo subrayan los manuscritos esenios de Qumrán. La comprensión de que la nueva era tenía un valor cósmico en la realización de las promesas divinas a Israel suponía una renovación total de la vida aquí abajo; y esto se expresa con la inversión de la condición presente de la vida (Is 55,12-13; 65,25; 11,6-9), inversión que quiere verse incluso cuando el contexto de un pasaje bíblico determinado es, al menos a primera vista, contrario a lo que se le quiere hacer decir: en realidad, un texto siempre puede decir más de lo que pretendía el autor. Un ejemplo singularmente claro es el de los primeros capítulos del Génesis, a los que en la actual forma definitiva —por cierto, bastante reciente— se le asignan significados de especial importancia, como la expresión de la bondad del Dios creador, las repetidas afirmaciones de la grandeza del hombre, pero también sus fallos y las promesas divinas, las consecuencias de la caída primor-

dial incluso en la naturaleza (cf Gén 6,1-4.5-7; 11,1-9, y Rom 8,12-22) y, por encima de todo, la centralidad del Dios de Israel, centralidad que es también una promesa universal para toda la humanidad.

La importancia de la línea real davídica en la nueva era fue expresada de varias maneras por Ezequiel, por el Déutero-Isaías, por Ageo y por Zacarías. Estos textos fueron leídos en un horizonte más amplio sobre la base de otros pasajes de posible inspiración real. El énfasis sobre este tema varía: difícil de descubrir en la historia deuteronomista, el código sacerdotal la sustituye por el sacerdocio de la línea de Aarón, mientras que las Crónicas buscan una línea de compromiso: a pesar de sus realizaciones, David no existe ya, y su línea monárquica carece de esperanzas razonables de volver a revivir; la esencia de sus realizaciones para la vida de la comunidad tras el destierro está constituida por el templo y por el culto; y las Crónicas atienden más al significado teológico de estas realizaciones que a las realidades históricas. Otras líneas de pensamiento, por el contrario, culminan en esperanzas davídicas de tipo político y de cuño nacionalista; en parte, este pensamiento tomó cuerpo en la dualidad de los mesías proyectada por los profetas posexílicos Ageo y Zacarías, de los que se habló anteriormente.

d) *La nueva era.* Un tercer elemento interesante es la dilación de la nueva era que fue preconizada por pensadores del destierro y del posdestierro, pero no se realizó. No parece que esta dilación produjera solamente un nuevo alejamiento en el futuro; es más bien probable que, con el paso del tiempo, se incorporaran a la primera concepción otros aspectos, quizá más profundos y hasta realizables; por ejemplo, el reconocimiento de todo lo que se había ido realizando respecto a las condiciones del destierro y, luego, del inmediato posdestierro. Los profetas de la restauración eran idealistas, pero se mostraron también capaces de ver en las realidades de una situación poco estimulante la prenda de todo lo que anhelaban para la nueva era, en la que la gloria divina volvería a estar en el centro de la vida de la comunidad. Como por otra parte, posteriormente, el hecho de que la nueva era cristiana no hubiera llegado a su plenitud tampoco modificó la esperanza y permitió vivir, con la fe, ya en el contexto de la nueva era. Y hablamos de "parusía".

El problema con que se enfrentaron los pensadores del destierro, y sobre todo del posdestierro, fue el de encontrar los medios que llevasen al pueblo a una vida cotidiana adecuada lo más posible a la voluntad divina. Puesto que lo que tiene la prioridad es la acción divina y la ley que la incorpora, se escogieron tres medios para obtener ese género de vida: el énfasis en la importancia del templo, la fiel obervancia del culto y la perseverancia en la oración. Estas fuerzas y tendencias coaligadas entre sí crearon una mayor profundización, tanto individual como comunitaria, de la vida interior. La observancia escrupulosa de la ley con todos los preceptos particulares que la acompañaban llegaba a cubrir todos los aspectos de la pureza del pueblo y suponía un desarrollo inevitable de la casuística; y, como toda casuística en el terreno religioso, acabó pronto ignorando la realidad de la única prerrogativa divina con la cual cotejarse.

También la literatura sapiencial posterior al destierro formaba parte del mecanismo que tendía a ordenar rectamente la vida, y los consejos de los sabios se yuxtaponían a la ley y a los profetas, aunque con tonalidades distintas.

7. SINAGOGA Y FIESTAS. Desde el destierro —en donde probablemente comenzó— y durante todo el período posterior, la sinagoga tuvo una parte cada vez más importante en la vida religiosa. No se trataba de sustituir con ella al templo, que siguió siendo un *unicum*, sin igual y sin rivales.

a) *La sinagoga*. Al principio, la *sinagoga* era una reunión al aire libre para la lectura comunitaria de la ley y sus explicaciones: "El pueblo entero se congregó como un solo hombre en la plaza de la puerta del Agua y dijo al escriba Esdras que trajese el libro de la ley de Moisés... Esdras presentó la ley ante la comunidad... La estuvo leyendo..." (Neh 8,1-3). La lectura de la ley se hacía en hebreo e iba acompañada de la versión aramea; todo esto poco a poco fue tomando un tono ritual; al final había un sermón, inicialmente bastante corto (cf Neh 8). Los testimonios más célebres de esta parte didáctica nos han llegado en los *targumîm*.

A los edificios sinagogales se añadió la escuela. El judaísmo se define como "la religión del libro", es decir, de la Biblia, porque este libro constituye su razón de ser, su corazón, y la sinagoga representa su expresión más completa; la sinagoga es al mismo tiempo "el lugar", el santuario y la escuela en donde el libro es leído, meditado y comentado. Aquí no hay sacerdotes, sino que en lugar suyo están los sabios, los rabinos (maestros) versados en el conocimiento del libro; ni hay tampoco sacrificios, sino un culto espiritual en el que alternan las oraciones, las lecturas, los cantos de salmos y los comentarios. En sus líneas generales, la liturgia sinagogal se fue haciendo poco a poco lo que es en la actualidad. La sinagoga no surgió, ciertamente, como contraposición al templo, sino como sustitutiva y complementaria; sin embargo, a medida que iba creciendo la rivalidad entre los fariseos y los saduceos, a éstos se les dejó el predominio del templo y a aquéllos la exclusividad de la sinagoga.

El rezo cotidiano del *Šema'* (compuesto de los textos del Dt 6,4-8; 11,13-21, y Núm 15,37-41) es muy antiguo y está atestiguado por los manuscritos esenios de Qumrán; a este rezo se añadían otras plegarias. El calendario no era uniforme para todos, sino que se distinguía según los grupos; el ejemplo más atestiguado y completo nos lo ofrece el calendario del templo (que era en cierto sentido "oficial"), de tipo lunar, mientras que el calendario de los esenios era solar: aquí el año de trecientos sesenta y cuatro días, con doce meses de treinta días, más un día intercalado cada tres meses.

b) *Fiestas*. Entre las fiestas y solemnidades que se obervaban puntualmente están el sábado, la pascua y los ácimos *(pesaḥ* y *maṣṣôt)*, celebrados con una solemnidad incomparable; la fiesta de las semanas *(šabuôt)*, llamada luego pentecostés por celebrarse cincuenta días después de pascua; la fiesta de las chozas o de los tabernáculos *(sukkôt)* (cf Jn 7,2); después del destierro se les añadió la fiesta del año nuevo *(ro's ha-šanah)*; otra gran fiesta en la que se tocaba el cuerno característico era el día de la expiación *(yôm ha-kippurîm)*. Otras fiestas son posteriores: la dedicación *(ḥanukkah)*, para recordar la reconsagración del templo después de la profanación de los seléucidas (1Mac 4,36-59); la fiesta de los *purîm* (las suertes), introducida por el libro de Ester (3,7; 9,7-23 y 10,3s; cf también 2Mac 15,36-37); el día de Nicanor, en recuerdo de la victoria de Judas Macabeo sobre el general seléucida Nicanor (1Mac 7,43-49). La observancia del año sabático y del jubileo no está atestiguada con seguridad.

Había también algunas prácticas que poco a poco se fueron haciendo comunes. He aquí las principales: los *tefillîm* o filacterias, que eran, tanto antes como ahora, trozos de pergaminos en los que están escritos breves pasajes de la ley, que formaban parte del atuendo ordinario (que había que quitarse en ciertas circunstancias); los pasajes bíblicos que los justificaban son: Éx 13,1-10.16; Dt 6,4-9; 11,13-21; entre los manuscritos esenios de Qumrán se encontró un pequeño rollo completo y fragmentos de otros. Está también la *tefillah*, u oración que se reza tres veces al día; formada por una serie de bendiciones, en la época cristiana se fijó en una serie de 18 bendiciones *(šemoneh esreh)*, entre las que había al menos una contra los cristianos (o judeocristianos, los *minîm* = apóstatas). La *mezuzah* es un pequeño rollo de piel puesto en un pequeño nicho a la entrada de la puerta de la casa, en la parte derecha, que contiene normalmente los textos de Dt 6,4-9 y 11,12-21; esta práctica se debió al consejo que se da en Dt 6,9 y 11,20: "Escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas". La *ṣiṣit* son las franjas que cuelgan en los cuatro extremos del chal de lana o de lino que se ponen sobre la túnica, franjas colocadas de manera que representen ocho flecos.

8. LOS PARTIDOS. La llegada de los seléucidas (197 a.C.) de Siria abrió muy pronto una profunda herida en el judaísmo con la persecución religiosa y la helenización forzada: se prohibió tener en las casas rollos de la ley, se prohibió la observancia de la circuncisión, del sábado, de las fiestas, etc.; el sumo sacerdote y su clero dejaron de ofrecer sacrificios, el altar fue profanado con carnes de cerdo y el templo se dedicó a Zeus Olímpico.

a) *Asideos*. Esta situación dio origen a la reacción judía, dentro de la cual se formaron varias corrientes de pensamiento, que llevaban bastante tiempo incubándose, pero que estaban aún sin organizar. La reacción se manifestó en tres direcciones distintas. Una minoría se adaptó a las nuevas medidas y renegó de su fe; esta minoría contaba con seguidores entre la gente común, pero sobre todo entre las personas distinguidas, social y económicamente importantes. Otros opusieron una resistencia pasiva y —al menos al principio— de forma secreta, en sus casas, siguieron observando sus prácticas religiosas o se retiraron a lugares desiertos donde pudieran vivir su propia fe; pero preferían morir antes de faltar a la ley: "Entonces muchos amantes de la justicia y del derecho se fueron al desierto, donde se establecieron con sus hijos, mujeres y ganados, pues los males habían llegado al colmo" (1Mac 2,29); y cuando les intimaban para que faltasen al sábado, respondían: "No cumpliremos la orden del rey de profanar el sábado", y decidieron: "Moriremos, pero el cielo y la tierra serán testigos de nuestra muerte injusta" (1Mac 2,34-38). A este tipo de resistencia pasiva se refiere la actitud de los tres jóvenes frente a la orden de "Nabucodonosor", es decir, de Antíoco IV Epífanes: "Si nuestro Dios quiere liberarnos del ardiente horno de fuego y de tus manos, oh rey, nos librará. Pero si no nos librase, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu Dios" (Dan 3,17-18). Los representantes de la resistencia pasiva se llamaban *ḥasîdîm*, es decir, "piadosos". Su conducta se basaba en una ilimitada confianza en Dios y muchos de ellos fueron martirizados, como los siete jóvenes y su madre (2Mac 7; 14,6; 1Mac 2,42; 7,13-14).

La tercera reacción fue la de los que escogieron la lucha armada. Al comienzo no tuvieron más remedio que huir al desierto, hasta que se or-

ganizó el movimiento y se buscó un jefe adecuado para la lucha. La chispa saltó ante el espectáculo de los mártires que suscitó la reacción de Matatías y su reflexión: "Si hacemos todos así y no luchamos contra los paganos, defendiendo nuestras vidas y nuestras tradiciones, pronto nos borrarán de la tierra... Lucharemos contra todo el que nos presente batalla..., para no morir como nuestros hermanos en sus escondrijos" (1Mac 2,40-41). De este modo comenzó el movimiento de los hermanos / Macabeos. Aunque distintos por la diversidad de su actitud, todos los que escaparon del desastre inicial se unieron a los Macabeos: "Entonces se unió a ellos el grupo de asideos, israelitas valientes y defensores entusiastas de la ley" (1Mac 2,42).

En torno a la época de los Macabeos empezamos a conocer la fisonomía de corrientes religioso-políticas organizadas, que comúnmente llamamos "sectas". Aplicado a la realidad judía, el término "secta" es aproximativo e impropio. Una secta cristiana es una agrupación disidente de la gran Iglesia; en el judaísmo, a pesar de las diferenciaciones seculares, sólo excepcionalmente puede hablarse de cismas y de sectas. En efecto, el judaísmo tiene un contenido doctrinal bastante pequeño y carece de una autoridad que pueda imponerse a todos y determinar autoritativamente las interpretaciones legítimas en los puntos fundamentales de la fe.

Flavio Josefo en *De Bello Judaico* (escrito entre el 75 y el 79 d.C.) afirma: "Entre los judíos se cultiva la filosofía bajo tres formas: los seguidores de la primera forma se llaman fariseos, los de la segunda saduceos y los de la tercera esenios, que son judíos de nacimiento, ligados por el amor mutuo más estrechamente que los demás" (II,119); y en las *Antiquitates Judaicae* (XVIII, 16) añade que fue introducida una "cuarta escuela filosófica" por Judas el Galileo y por Sadoc, o sea, la de los zelotes. En la época que aquí nos interesa, los saduceos y los fariseos representaban al judaísmo oficial.

b) *Fariseos*. Los predecesores de los fariseos, probablemente, estuvieron algún tiempo en las filas de los asideos en la época de la insurrección macabea. Al principio eran un grupo minoritario, pero poco a poco extendieron su influencia sobre toda la vida religiosa tanto en Palestina como en la diáspora. Después de la catástrofe del año 70 d.C. las otras tendencias quedaron prácticamente eliminadas por los mismos sucesos, mientras que el fariseísmo se fue identificando cada vez más con el judaísmo.

El judaísmo debe su supervivencia sobre todo a los fariseos. Los evangelios los presentan como hipócritas, maníacos del formalismo y de una casuística estéril, incapaces de distinguir entre lo accesorio y lo esencial, atados a la letra y no atentos al espíritu. Esta imagen no es ciertamente falsa, pero es incompleta: al destacar solamente los aspectos más superficiales y llamativos, soslaya los elementos positivos. Los estudios modernos han rehabilitado en gran medida a los fariseos.

La vida religiosa de los fariseos se centraba en la meditación y en la práctica de la ley. Se preocupaban de las situaciones particulares no previstas por la ley para determinar cuándo y cómo había que actuar en conformidad con las normas de la tradición. Por eso la casuística se convirtió en un elemento esencial de su enseñanza, y en el esfuerzo por precisar las normas de la ley llegaron a veces más allá del texto; de aquí la importancia que concedían a la tradición como complemento necesario de la ley. Tradición que se transmite oralmente, se enriquece continuamen-

te con las enseñanzas de los rabinos y es objeto de incesantes discusiones que llevan a una pluralidad de tendencias, más rigurosas las unas y más condescendientes las otras. Estas tradiciones acabaron más tarde por ser codificadas en escritos que siguen teniendo un alto valor en el judaísmo, como la *Mišnah* y el *Talmud* (/ *supra,* II, 5b).

Frente al inmovilismo de la aristocracia, la tradición farisea era en muchos aspectos un factor de desarrollo. En el plano práctico esto se traducía en una multiplicación de observancias y en una severidad extendida a toda la práctica de la ley, consideradas las unas y la otra como destinadas a acentuar la separación del pueblo elegido de los "impuros paganos" y como testimonio altísimo de las bendiciones divinas.

Profesaban además ideas que tenían un apoyo estructural muy tenue, negado a veces por los demás. Creían, en particular, en la resurrección de todos los hombres, o sólo de los justos; seguían una angelología muy precisa y desarrollada: de la insistencia en la unicidad y trascendencia de Dios llegaron a la fe en un mundo intermedio que cubría el vacío entre Dios y el hombre, una corte celestial compuesta de ángeles, a los que añadieron más tarde los espíritus malos. El aislacionismo ritual de los fariseos y su carácter abierto en las posiciones doctrinales no son contradictorios: el primero los protegía del sincretismo, el segundo los obligaba a encontrar un apoyo en los textos bíblicos. Y es quizá de su aislacionismo singular de donde se deriva su nombre: *perusîm* = fariseos = "separados" de los demás. Tuvo ciertamente un gran influjo popular el heroísmo con que varias veces los fariseos se vieron obligados a demostrar con el martirio su fidelidad a la ley. Baste un ejemplo. En tiempos de Alejandro Janneo, sumo sacerdote, hubo choques bastante fuertes entre sus partidarios y los antagonistas capitaneados por los fariseos; en una ocasión, los soldados de Janneo realizaron una matanza; otra vez (en el año 88 a.C.) el sumo sacerdote hizo apresar a 800 fariseos y los crucificó luego ante los ojos de sus mujeres e hijos, mientras él celebraba su muerte con un banquete (Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* XIII, 13-14; *De Bel. Jud.* I, 4).

c) *Saduceos.* Representaban casi exclusivamente a la aristocracia sacerdotal. Su nombre está vinculado al sumo sacerdote Sadoc, de la época de Salomón. Después de la destrucción del segundo templo (70 d.C.) desaparecieron de la escena. No es verdad que los saduceos fueran todos ellos sacerdotes, todos ellos aristócratas y todos residentes en Jerusalén. Aunque los testimonios que han llegado a nosotros no lo digan expresamente, se cree que tenían seguidores y simpatizantes entre otras clases y grupos sociales.

Preocupados de mantener el orden público mientras ocupaban el poder los seléucidas y luego los romanos, no parece que se preocupasen mucho de las corrientes religiosas, a no ser para reprimirlas; así ocurrió, por ejemplo, con los movimientos mesiánicos y fariseos. Eran conservadores no sólo en política, sino también en religión, en donde se atenían a una interpretación literal de la ley, hecho éste que se debía ampliamente a sus orígenes. Era un movimiento que, al parecer, continuaba antiguas tradiciones y se oponía, tanto en materia de fe como en cuestión de ritos, a todas las novedades.

Con la aparición de nuevos movimientos vieron reducirse cada vez más su importancia y aumentar su aislamiento del pueblo, mientras que emprendían cada vez más incursiones en el campo de la política. A la

muerte de Alejandro Janneo, el poder cayó en manos de su viuda, Alejandra (76-67 a.C.), que se inclinó por los fariseos. Cuando ella murió estalló una guerra civil entre saduceos y fariseos que preparó prácticamente la llegada de los romanos.

Parece ser que lo que fue más tarde el "canon" bíblico (establecido en el siglo II d.C.) era entre los saduceos más limitado que entre los fariseos. Flavio Josefo no esconde su antipatía por los saduceos, y en los pasajes en que habla de ellos no es muy claro (*Antiq. Jud.*XIII, 173; 297-298; XVIII, 16-17; XX, 199; *De Bel. Jud.* II, 164-166). Dice, de todas formas, que no creían en el destino y que afirmaban la libertad humana; pensaban que al morir desaparecería el alma, y no aceptaban la retribución en otra vida; aceptaban exclusivamente las leyes escritas y rechazaban las tradiciones orales. Josefo afirma además que a menudo se veían obligados a plegarse a la voluntad de los fariseos y que en los tribunales eran muy severos.

En el siglo I de la era cristiana los saduceos tenían gran poder en Jerusalén gracias al templo y a la persona del sumo sacerdote, cabeza de la nación y presidente del sanedrín, en donde gozaban de gran prestigio.

Si Jesús criticó a los fariseos debido a sus tradiciones, no fue ciertamente porque influyeran en su ánimo las ideas saduceas. Cabe pensar que, si se hubiera quedado en Galilea, probablemente no lo habrían eliminado de forma tan brutal. Su conciencia mesiánica lo impulsó a subir a Jerusalén y allí, en su fortaleza, tuvo lugar el choque con los saduceos. Había echado a los mercaderes del templo; había sido acogido por la multitud con aclamaciones mesiánicas; los saduceos vieron en peligro la seguridad de la nación judía bajo el control romano. En toda la historia de la pasión no se habla de los fariseos ni se sabe qué actitud tomaron en el sanedrín. Aparentemente al menos, todo se desarrolló en un ambiente saduceo.

d) *Esenios.* La forma más original del judaísmo en la época que nos interesa es el esenismo. Los esenios, conocidos antes casi exclusivamente por los testimonios de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo, han saltado a primer plano desde 1947, cuando comenzaron los descubrimientos de sus manuscritos en la región desértica de Qumrán en la orilla noroccidental del mar Muerto. Los manuscritos encontrados —a juicio de la mayoría de los autores— son todos ellos anteriores al 68 d.C. y nos ofrecen informes y testimonios de todo tipo. Nuestro interés se centra aquí en la *Regla de la Comunidad* (= 1QS), en la *Regla de la Guerra* (= 1QM) y en los *Himnos* (= 1QH). Lo que impresionaba a los escritores antiguos y a los lectores modernos es el género de vida, singularmente elevado y distinto, por lo que sabemos, de las demás corrientes judías de la época. No se sabe de dónde se deriva su nombre: Filón, que escribía en griego, los llama *essaîoi*, y Flavio Josefo *essēnoí*; es probable que estos términos se deriven de *hesên-hasaya*, "santo-venerable"; ellos se designaban con el nombre de "hijos del nuevo pacto".

Era muy estricta la observancia de las leyes mosaicas. Del último documento publicado *(Rollo del Templo)* se deduce que ellos reescribieron la parte legal del Pentateuco uniendo más estrechamente las diversas leyes, ampliando algunas y poniéndolas todas ellas en labios de Dios, es decir, eliminando la intervención de Moisés. No vivían en medio de la sociedad, sino separados de ella en pequeñas comunidades y en lugares solitarios. En la comunidad de Qumrán había probablemente una

comunidad más numerosa que las demás, con las personas que estaban al frente del movimiento, es decir, la dirección y la administración general. Los miembros se dividían en tres clases: sacerdotes, levitas y laicos. La comunidad más pequeña estaba constituida por 10 miembros presididos por un sacerdote. En las reuniones comunitarias cada uno ocupaba su puesto y tomaba parte en el consejo siguiendo un orden establecido. Las cuestiones generales de la comunidad eran tratadas por un consejo de 12 miembros y tres sacerdotes. Toda la comunidad estaba dirigida por los sacerdotes, a los que correspondía siempre la precedencia. En la comunidad había un inspector *(paqid)*, un superintendente *(mebaqqer)* y un sabio *(maskîl)*.

La admisión en la comunidad era muy compleja. El postulante era examinado por el inspector, que decidía de su admisión o de su exclusión: "Si es capaz de disciplina, lo introducirá en el pacto..." (1QS VI, 14). Pero la admisión no suponía la introducción en la vida de la comunidad: el candidato tenía por delante un primer período de prueba por un año. Al final eran "los muchos" (o sea, la asamblea) los que decidían de su continuación o de su expulsión; si continuaba, era admitido en el primer grado de la vida comunitaria por otro año (ibid, VI, 16-17). Después del segundo año era examinado de nuevo para constatar si había adquirido una debida comprensión de la ley y si su vida se había mostrado conforme con las reglas de la comunidad (ibid, VI, 18-19); si el juicio era positivo, era introducido parcialmente en la comunidad, a la que pasaban desde entonces sus bienes y su trabajo, pero sin que se pusieran todavía en "el tesoro de la comunidad", y no le estaba permitido todavía sentarse en la mesa para comer con los miembros de la comunidad. Sólo al cabo del tercer año se integraba verdaderamente en la comunidad, a la que se destinaban todas sus posesiones, todo su trabajo y todo su saber (ibid, I, 11-12). Se le asignaba un puesto al nuevo miembro, que ingresaba en el "nuevo pacto" con una ceremonia singular, en la que era bendecido por los sacerdotes y prestaba un solemne juramento.

La jornada, que empezaba al amanecer con una oración al sol naciente, se dividía entre el trabajo manual y las actividades espirituales. La tarde era ocupada en oraciones, lecturas y comentarios de la ley y de otros textos que se consideraban sagrados; la tercera parte de la noche se pasaba en una vigilia común de oración y estudio. Tenían la obligación de comer juntos, de orar juntos y de deliberar juntos. Su comunidad estaba regida por una rígida disciplina y organizada de forma piramidal. No se divulgaban sus doctrinas, sino que se mantenían en secreto; ningún extraño podía unirse a ellos en la oración, en la mesa, en los baños rituales ni en el trabajo.

Los esenios de Qumrán no son exactamente iguales a los que nos describen Flavio Josefo y Filón; es evidente que los dos escritores judíos quisieron hacer de ellos una descripción un tanto idealizada.

He aquí algunas características de estos esenios de Qumrán. Llevaban hasta el límite máximo la pureza legal: no sólo era contaminante el contacto con los paganos, sino incluso con los judíos que no pertenecían a la comunidad o con personas de clase inferior. A su juicio, pretendían ser fieles al judaísmo tradicional, renovándolo de la decadencia sufrida para vivirlo en toda su pureza, con un exasperado nacionalismo, con un antipaganismo activo y en franca oposición con la clase judía entonces dominante, a la que juzgaban tan corrompida que el último remedio era

vivir en el retiro del desierto, esperando una intervención extraordinaria de Dios; para ellos era indispensable un retorno riguroso a la ley y a los ideales de pureza. El dualismo y el predestinacionismo dominan todo el curso de la vida de los individuos y de la historia: lucha entre Dios y Belial dentro del hombre y del universo. Al tono de pesimismo y de fatalismo que caracteriza su pensamiento sobre la humanidad se añade una ilimitada confianza en Dios, pero solamente en favor de ellos —los hijos de la luz—, mientras que los demás —los hijos de las tinieblas— están destinados al exterminio.

Tenían un sentido profundo de los misterios divinos y estaban convencidos de que habían sido revelados a su comunidad por medio de luces especiales, gracias al estudio asiduo de las Sagradas Escrituras y de las interpretaciones espirituales y actualizantes de su maestro de justicia, personalidad ésta que dio ciertamente un colorido singular a la comunidad, caracterizando quizá al período de su mayor esplendor, pero de la que ignoramos el nombre. Se trató desde luego de un espíritu profundo y excepcional tanto en la espiritualidad como en el influjo que tuvo en el movimiento esenio. No es probable que con esta expresión los esenios designasen al "fundador".

Su actitud problemática frente al culto oficial del templo fue durante algún tiempo tema de discusión entre los qumranistas; hoy ha dejado de serlo. Según el juicio de los esenios, en las condiciones en que se encontraba, el templo no debía ser ya frecuentado; este juicio acentuó y profundizó los aspectos religiosos de la comunidad, considerada como templo-hombre. La santidad y la verdad eran consideradas como las auténticas purificadoras del pecado. "El tributo de los labios tiene el agradable aroma de la justicia, y la vida perfecta es como una ofrenda espontánea" (1QS X, 3-5). Separados adrede del templo, se sentían más cerca de los ángeles y desarrollaron mucho la angelología: "Sobre el polvo derramaste tu espíritu de santidad para que estemos en comunión con los hijos del cielo" (1QH, fragm. 2,9-10); "Purificaste a un espíritu perverso para que estuviera en servicio... con el ejército de los santos y entrase en comunión con la asamblea de los hijos del cielo" (1QH III, 21-22). Eran realmente febriles las esperanzas escatológicas de los esenios; estaban convencidos de la proximidad del fin y de que estaban viviendo las últimas fases que anteceden a la lucha final, tras la cual esperaban una felicidad paradisíaca en este mundo. Al parecer no tenían la creencia en una inmortalidad feliz para los justos; al menos no se expresa nunca con claridad esta creencia en los manuscritos que tenemos. En este contexto se inserta su mesianismo, acentuado sobre todo en los últimos períodos. Sería singularmente interesante saber más de ese esperado banquete de los miembros de la comunidad, "cuando Dios haya hecho nacer al mesías en medio de ellos" (1QSb I, 11-12), banquete durante el cual el "mesías de Aarón" bendecirá el pan y el vino; como se dijo anteriormente, parece ser que los esenios esperaban dos mesías, uno laico (o de Israel) y el otro sacerdotal. Los esenios poseían también colecciones de textos bíblicos, que interpretaban de acuerdo con sus esperanzas mesiánicas, colecciones que anticipaban a las que, después de ellos, están atestiguadas entre los cristianos y que llamamos "testimonia". También su metodología exegética de los textos bíblicos anticipa en varios aspectos la que vemos en el NT.

De una atenta lectura de la *Regla de la Comunidad* se deduce que el movimiento esenio tuvo su propio

desarrollo interior, reflejado en otros manuscritos, aun cuando las etapas sugeridas por algún autor son más bien subjetivas. Algunos textos dan pie a la opinión de que los esenios eran célibes, mientras que otros hablan de familias; unos subrayan la exigencia de la comunión de bienes, mientras que otros hablan de su libre disponibilidad.

El descubrimiento de los manuscritos esenios de Qumrán ofrece nuevos e inesperados instrumentos para la lectura de los evangelios y para el estudio de los comienzos y de los primeros desarrollos del cristianismo. A pesar de diversos intentos, está aún por explicar el hecho de que los esenios no aparezcan nunca mencionados expresamente en los evangelios. La figura del maestro de justicia ofrece algunos rasgos parecidos a los de Jesús; pero las contraposiciones son muchas, por lo que la superposición de los dos personajes (que algún tiempo intentaron hacer algunos estudiosos) es ciertamente arbitraria. El esenismo es un capítulo nuevo, que completa la fisonomía del judaísmo y la historia de los comienzos del cristianismo. Su encuadramiento histórico se puede resumir como sigue: 1) división del movimiento de los asideos, retiro al desierto de Qumrán, formación de un movimiento autónomo: del 168 a.C. al 134 más o menos; 2) desarrollo intenso en los años del 134 al 31 a.C.; 3) parcialmente interrumpido por un terremoto y por un incendio, el movimiento recobra vida, y en tiempos de Herodes el Grande goza de una grande y libre actividad: del 31 al 4 a.C.; 4) desde la muerte de Herodes hasta la destrucción de los edificios de Qumrán (el año 68 d.C.), adquiere nuevos adeptos y simpatizantes, presenta una fisonomía híbrida, acentúa las esperanzas escatológicas y nacionalistas: parece ser que una parte del mismo tomó una actividad beligerante antirromana y que se adhirió a los movimientos extremistas de los zelotes y sicarios.

Una presentación de los esenios, escrita por un escritor no judío, demuestra la admiración de que eran objeto y ofrece los rasgos esenciales geográficos y morales del movimiento: "Al oeste (del mar Muerto) los esenios ocupan algunos lugares de la costa, a pesar de que son nocivos. Es un pueblo único en su género y digno de admiración en el mundo entero por encima de todos los demás: no tienen mujeres, han renunciado enteramente al amor, no tienen dinero, son amigos de las palmeras. Cada día crecen en igual número, gracias a la multitud de recién llegados. En efecto, acuden en gran número aquellos a los que, cansados de las vicisitudes de la fortuna, orientan la vida adaptándola a sus costumbres. Y así, durante miles de siglos, aunque parezca increíble, hay un pueblo eterno en el que no nace nadie" (Plinio el Viejo, *Natur.hist.* V,15,73).

e) *Zelotes.* A diferencia de las otras provincias de Oriente, Judea no quiso resignarse nunca al dominio romano ni se prestó a verse integrada en el sistema del imperio. Desde el principio de la conquista romana, su historia se desarrolló en una continua tensión, acompañada de revueltas contra los romanos, desde los tiempos de Pompeyo (63 a.C.) hasta los de Bar Kosba' (135 d.C.). Las principales causas del conflicto son de carácter religioso e ideológico: la convicción de los judíos de su elección ("el pueblo elegido" y, por tanto, único) y la amarga realidad de la sumisión a las leyes de un imperio idólatra, que concedía honores divinos a sus emperadores, eran incompatibles. De todo ello se derivó una situación de completa antítesis a las concepciones judías. La tensión encontró como canalización natural el refor-

zamiento en la fe mesiánico-escatológica, en el centro de la cual estaba la esperanza de un renacimiento de la gloria de Israel y el ocaso del "reino de la arrogancia". La intensidad de este sentimiento fue creciendo con el tiempo y maduró, ocasionando un deterioro cada vez peor de las relaciones con la administración romana.

Según las noticias de Flavio Josefo, que es nuestro testigo más antiguo, el movimiento de los zelotes tuvo su origen en la constitución del censo ordenado por el legado de Siria Quirino (el 6-7 d.C.). El censo constituía el primer acto de la organización de Judea como provincia romana. Bajo la dirección de Judas el Galileo (de Gamala) y de Sadoc el fariseo se reclutaron fuerzas para la sedición armada, ya que a sus ojos la adhesión representaba una esclavitud insoportable; mientras tanto se aseguraba que Dios llegaría en su ayuda y salvaría sus vidas. Esta insurrección armada logró muchos prosélitos; el número de sus seguidores aumentó hasta afectar a toda la política judía y echar las semillas de la catástrofe que comenzó con la rebelión del 66 d.C. para acabar el año 70. Los zelotes (nombre que se deriva en último análisis del hebreo *kennaîm,* "celosos") pronto se convirtieron en gente levantisca y agresiva, se negaban con todos los medios a pagar los impuestos y a censarse, afirmaban el derecho a matar a cualquiera que pasase de los límites del patio del templo reservados a los no judíos.

Resumiendo sus doctrinas, Flavio Josefo escribe: "Es verdad que Judas y Sadoc comenzaron entre nosotros una intrusa cuarta secta filosófica... Esta escuela está de acuerdo con todas las opiniones de los fariseos, a excepción de su pasión invencible por la libertad, ya que están convencidos de que sólo Dios puede ser su guía y su soberano" (*Antiq. Jud.* XVIII, 9 y 23). Estaban dispuestos a soportar las más terribles torturas y hasta la muerte, y hasta a ver torturados a sus parientes y amigos antes que someterse al dominio romano. Más que de una forma de anarquismo, los zelotes eran defensores absolutos de una teocracia, cuya instauración presuponía la eliminación de todo poder en mano de los paganos. Se sentían en la obligación de promover con la fuerza la llegada de esta teocracia; predicaban el odio a los extranjeros y fomentaban la violencia contra ellos. De violencia en violencia, de agitación en agitación, contribuyeron a suscitar la incomprensión brutal de algunos gobernadores romanos, y así se llegó a la insurrección del 66 (Flavio Josefo, *o.c.*, XVIII, 23-25).

Las condiciones económicas y sociales tuvieron ciertamente mucho que ver con el origen de esta agitación fundamental de los zelotes, reclutados especialmente entre las capas más miserables del proletariado palestino. En ellos destacaba ciertamente la fe religiosa y el patriotismo; la fe fomentaba este patriotismo, pero su fanatismo fue realmente funesto. Apenas se sintieron bastante fuertes, sembraron el terror en Palestina, y sobre todo en Jerusalén, para obligar a los ricos a combatir contra Roma y a deponer al sumo sacerdote. Uno de sus jefes, Menahem, hijo de Judas de Damala, parece ser que se arrogó igualmente unos poderes mesiánicos y que se presentó en el templo para ser coronado rey, pero fue matado por uno de sus rivales (Flavio Josefo, *De Bel. Jud.* II, 3-10).

Los zelotes exportaron además a la diáspora, especialmente a Egipto y a Cirenaica, su ideología; pero la parte más radical se refugió finalmente en la fortaleza de Massada, en donde más tarde (el año 73) se suicidaron antes de rendirse a los romanos (Flavio Josefo, *o.c.*, VII, 320-340). Es im-

portante observar que no hay duda alguna sobre las relaciones de un sector bastante importante de los esenios con el movimiento zelote, como lo demuestran las excavaciones arqueológicas de Massada (cf también Flavio Josefo, *o.c.* II, 4; III, 1-2). También los fariseos, en lo más hondo de sus pensamientos, odiaban a los romanos que ocupaban Palestina y anhelaban con confianza la liberación, aunque no creían que fuera posible acelerar su relación más que con la oración y la piedad, acompañada de una esperanza ardiente.

La punta de lanza de los zelotes eran los sicarios (de *sica*, puñal), extremistas de la ideología zelote. Su nombre, impuesto probablemente por los romanos y utilizado corrientemente por Flavio Josefo, se debe al hecho de que bajo su ropa escondían siempre un puñal con el que hacer justicia. Según dice Flavio Josefo, representaban un fenómeno que había aparecido en el período en que era procurador Félix; también los Hechos de los Apóstoles los mencionan en este período (He 21,38). La novedad consistía en la técnica empleada para eliminar a sus enemigos. Escribe Flavio Josefo: "Los sicarios tramaron una conjura contra los que querían aceptar la sumisión a los romanos y lucharon contra ellos de todas formas como enemigos, saqueando sus posesiones y sus ganados y pegando fuego a sus casas" (*o.c.,* VII, 254). Para sus acciones asesinas escogían preferentemente las asambleas festivas, ya que se mezclaban con la gente, mataban a la víctima escogida y huían sin posibilidad de ser identificados. Su primera víctima fue un tal Jonatán ben Anán, que había sido sumo sacerdote (Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* XX, 162-166; *De Bel. Jud.* II, 254-257).

También un discípulo de Jesús había formado parte de este grupo de celosos guardianes de la ley y de la independencia política: Simón, llamado también "cananeo" (Lc 6,15; He 1,13), que en hebreo y en arameo equivale precisamente a zelote (Mt 10,4; Mc 3,18).

f) *Los partidos y Jesús.* En estas condiciones históricas efervescentes no improvisadas, sino resultado de una secular preparación de conjunto, no estaba muy de acuerdo con las enseñanzas cotidianas contraponer la conducta de un sacerdote o de un levita a la de un samaritano y proponer a este último como ejemplo de amor al prójimo (Lc 10,25-27). Y cuando Jesús dijo: "Sabéis que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial..." (Mt 5,43-45), los oyentes comprendían perfectamente que no era ésta una norma abstracta: el "enemigo" lo tenían todos a la vista; eran los romanos.

La aparición de Jesús en la sociedad judía dio lugar a un acontecimiento singular. La conciencia de ser el Hijo del hombre le confería una autoridad sin precedentes; sin embargo, no se comportó como si no tuviera precedentes. Su posición no fue la de una nomolatría o culto a la ley, pero tampoco la de un antinomismo u oposición a la ley: "No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla" (Mt 5,17). Sea cual sea la interpretación que se haga de este pasaje tan discutido, está claro que esta declaración tan solemne indica que para Jesús la ley seguía siendo una norma fundamental de conducta. Sin embargo, él da su interpretación a veces en sentido revolucionario o escandaloso para sus oyentes: unas veces la atenúa y otras la exaspera. A veces la atenúa hasta llegar a abrogar ciertas observancias

rituales (Mc 2,23-28; 3,1-6; 7,1-23); a veces acentúa el rigor de las prescripciones morales (cf Mt 5-7). Establece entre los mandamientos una estricta jerarquía y —en la línea de los profetas— interioriza y espiritualiza la ética judía; más allá de las acciones, escruta las intenciones, y tiene más en cuenta la rectitud de la mente que la corrección exterior de un legalismo formal. Ante su público y también ante sus discípulos, Jesús se ve continuamente expuesto a la fiebre mesiánica y a la tentación zelote, siempre atento a trazarse una línea de demarcación cuidadosa y sutil entre lo religioso y lo político y a subrayar que el poder romano había sido establecido por Dios y que era preciso servirle con lealtad (Mc 12,17). Su enseñanza, muy cerca en bastantes aspectos de la de los rabinos, contiene además visiones claramente desalentadoras, incluso para los que se mostraban sensibles a sus palabras y a su comportamiento. Descubrir que alguna que otra de las frases del evangelio guarda cierto parecido con algún dicho rabínico no significa nada: se trata de expresiones cronológicamente inciertas y atribuidas no a la misma personalidad, sino sacadas del recuerdo de muchas personas; otras veces esas frases se encuentran en un contexto que cambia su significado, por lo que la semejanza es sólo aparente; el tono mismo de las palabras de Jesús es muy distinto. Su comportamiento está perfectamente encuadrado en las condiciones históricas y sociales de entonces, y precisamente por eso podemos medir, al menos en parte, las dificultades que encontraba su auditorio y las incomprensiones que a veces se originaban. Si se tienen presentes las condiciones políticas, sociales y religiosas del judaísmo, no es de extrañar la negativa a aceptar a Jesús y se comprenden muy bien ciertas actitudes suyas y de sus apóstoles.

Dejando aparte toda consideración teológica, de la que de todas formas no podemos prescindir, Jesús nació y tuvo que actuar en un período difícil. Consciente de todo lo que le esperaba, se dirigió a Jerusalén, donde fue acogido triunfalmente como mesías y se declaró oficialmente Hijo del hombre, ofreciendo de este modo a los saduceos un doble motivo para que lo condenaran a muerte, atestiguando su fidelidad a Roma y su devoción al Dios único. Entre sus discípulos y la predicación de los mismos está su resurrección y pentecostés, y con ellas la revelación de la divinidad del maestro. Pero todo esto no suponía en lo más mínimo la necesidad de alejarse de la sinagoga, es decir, del judaísmo. El alejamiento fue lento y penoso para el cristianismo naciente, que se vio obligado a dar un paso que felizmente no dio nunca con los dos pies, dando muy pronto con dolor (pero sin vacilación) el testimonio —que debía valer necesariamente— de sus raíces hebreas al defender valientemente una parte de sí mismo en el AT, a pesar de ser consciente de que esas raíces iban a constituir un problema permanente. La Iglesia sentía que el judaísmo era un vestido que resultaba cada vez más estrecho; pero de vez en cuando a lo largo de la historia tuvo que pagar su demasiada cercanía o su excesiva lejanía del mismo [/ Jesucristo III].

9. JUDEO-CRISTIANOS. No resulta fácil definir lo que es el judeo-cristianismo. No tiene sentido representarlo como una amalgama más o menos afortunada de judaísmo y de cristianismo. Por este camino toda forma de cristianismo es judeo-cristiana, ya que reivindica para sí el patrimonio espiritual de Israel, y en particular el AT. En este sentido toda la gran Iglesia es judeo-cristiana; pero se trata de una conclusión demasiado fácil.

En nuestros días algunos autores han investigado para llegar a una definición más adecuada, pero con resultados que manifiestan la dificultad del camino recorrido hasta ahora; las motivaciones son sustancialmente dos: el término hebreo (judío), ¿debe tomarse en sentido étnico o en sentido religioso? ¿Qué observancias legales distinguen a los judeo-cristianos? Al margen de algún aspecto particular, el judaísmo y el cristianismo marcan el encuentro de dos civilizaciones; baste la comparación entre la forma asumida por el cristianismo en el Oriente semita (muy marcado por sus orígenes palestinos) y la forma asumida en los países de cultura greco-latina; la misma historia de la Iglesia de Jerusalén, tan confusa para nosotros por las escasas noticias que se han podido recoger, es una nueva prueba de ello. El cristianismo del Oriente semita (o siro-palestino) de la gran Iglesia se distingue, por ejemplo, del de la Iglesia greco-latina por una valoración bastante menor de los conceptos fundamentales del paulinismo y por una adhesión a criterios disciplinares y litúrgicos y a esquemas del pensamiento judío y rabínico.

Desde los primeros años, el cristianismo chocó con el problema de la clausura y de la apertura a todos los pueblos, problema que aparece con suficiente claridad en una lectura de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles. Para Jesús, la elección de Israel constituye un hecho indiscutible; él limitó su acción en este mundo a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15,24), dirigiéndose a los paganos sólo excepcionalmente (cf Mc 7,24-30; Mt 8,5-13). A los doce les dio también la consigna: "No vayáis por tierra de paganos..." (Mt 10,5). Pero hacia los paganos y con los samaritanos él no sólo no demuestra jamás desprecio y odio, sino que de buena gana los propone a veces como personas ejemplares a sus oyentes judíos, previendo incluso su rechazo oficial: "Muchos del oriente y del occidente vendrán y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujir de dientes" (Mt 8,11-12). Toda la confrontación misteriosa judaísmo-cristianismo la expresa, en términos válidos todavía, san Pablo en la carta a los Romanos (cc. 9-11).

BIBL.: AA.VV. (edit., M. Avi-Yonah y Z. Baras), *Society and Religion in the Second Temple Period*, Massada, Jerusalén 1977; AA.VV. (edit., S. Safari y M. Stern en cooperación con D. Flusser y W.C. van Unnik), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols., Assen-Amsterdam 1974-1976; ACKROYD P.R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, Londres 1968; ACKROYD P.R., *Israel under Babylon and Persia*, Oxford UP, Oxford 1970; ALON G., *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Magnes Press, Jerusalén 1980; ALON G., *Jews and Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Magnes Press, Jerusalén 1977; BONSIRVEN J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pont. Ist. Bib., Roma 1954; BRANDON S.G.F., *Jesus and the Zelots. A Study of the political factor in Primitive Christianity*, Univ. Press, Manchester 1967; FOHRER G., *Geschichte der israelitischen Religion*, W. de Gruyter, Berlín 1969; HAYES J.H.-MAXWELL MILLER J., *Israelite and Judean History*, SCM, Londres 1977; HENGEL M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, E.J. Brill, Leiden 1969; ID, *Judaism and Hellenism*, 2 vols., SCM, Londres 1974; JAUBERT A., *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Seuil, París 1963; JIMÉNEZ M.-BONHOMME F., *Los documentos de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1976; LE MOYNE J., *Les Sadducéens*, Gabalda, París 1972; MAIER J., *Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexander des Grosses...*, W. de Gruyter, Berlín 1972; MEYER E., *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, Hildesheim 1965; MORALDI L., *I manoscritti di Qumran*, UTET, Turín 1986[2]; OPPENHEIMER A., *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, E.J. Nrill, Leiden 1977; SACCHI P., *Storia del*

mondo giudaico, SEI, Turín 1976; SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985; SIMON M., *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Labor, Madrid 1972; ID, *Verus Israel*, Boccard, París 1964; SMALLWOOD, *The Jews under Rome Rule. From Pompey to Diocletian*, E.J. Brill, Leiden 1976; STOLL H.A., *Las cuevas del mar Muerto*, Plaza y Janés, Barcelona 1967; TASSIN C., *El judaísmo*, Verbo Divino, Estella 1987.

L. Moraldi

JUDAS (Carta de)

SUMARIO: I. *Origen histórico literario:* 1. Canonicidad; 2. Autor, fecha y lugar de composición; 3. Situación vital; 4. Género literario y fuentes. II. *Estructura y mensaje:* 1. Estructura; 2. Mensaje teológico-espiritual.

La carta de Judas es uno de los escritos más breves del NT, ya que sólo tiene 25 versículos en un solo capítulo. Este hecho explica quizá en parte el escaso interés y el poco conocimiento que ha tenido este texto en la historia de la exégesis hasta nuestros días. Pero la autoridad espiritual del remitente, "Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago", y la fuerza incisiva de su estilo, así como la proposición del mensaje en forma esencial, lo recomiendan a la atención de los lectores cristianos.

I. ORIGEN HISTÓRICO Y LITERARIO. Estos dos aspectos del escrito suscitan problemas que merecen una breve aclaración antes de emprender su lectura.

1. CANONICIDAD. La carta de Judas, que forma parte actualmente del grupo de las siete epístolas católicas, es conocida y acogida como canónica en Roma ya en el siglo II (canon de Muratori, hacia el año 180). Es además conocida como texto canónico por Clemente de Alejandría y por Orígenes, a pesar de que existen algunas dudas sobre su canonicidad. Eusebio de Cesarea la coloca entre los escritos "discutidos", pero señala que muchas iglesias conocen la carta de Judas y la leen (*Hist. Eccl.* II, 23,25; III, 25,3). En la Iglesia africana, Tertuliano la considera canónica y es reconocida como tal por el concilio de Cartago y por san Agustín. En las Iglesias de Siria (Antioquía) se observan algunas dudas e incertidumbres sobre su canonicidad. Las razones de esta perplejidad se deben en parte al recurso que se hace en nuestro escrito a los textos apócrifos judíos. Pero están contrapesadas por la autoridad del remitente, que se presenta como un personaje importante de la primera tradición cristiana.

2. AUTOR, FECHA Y LUGAR DE COMPOSICIÓN. El remitente de la carta se presenta a sí mismo como "Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago" (Jds 1). De las cuatro personas que en el NT llevan el nombre de Judas, procediendo por exclusión, se llega a uno de los cuatro hermanos o parientes de Jesús (cf Mt 13,55; Mc 6,3). Este Judas no pertenece al grupo de los doce, conocidos como apóstoles, pues en ese caso habría señalado este título en la dedicatoria de la carta. Por otra parte, el autor no se presenta como "hermano de Jesús", sino de Santiago, refiriéndose al personaje más conocido en los ambientes judeo-cristianos de la primera generación, bajo cuyo nombre y autoridad figura también una carta [/ Santiago]. Para la identificación de este Judas no hay ningún dato preciso en el escrito. Existen, por el contrario, algunas dificultades reales para hacer coincidir al autor de nuestro escrito con el Judas histórico: el buen nivel de la lengua griega, la explícita colo-

cación en el período posapostólico (Jds 17). También el contexto histórico-cultural al que alude la carta supone un período posterior a la primera generación cristiana. En cambio, se pueden deducir algunos datos orientativos para trazar la figura del autor, del uso del AT y de algunos textos apócrifos judíos. Juntando todos estos elementos podemos decir que el autor de la carta de Judas es un cristiano anónimo, quizá un discípulo de Judas o que de todas formas pertenece al ambiente y a la tradición de Santiago. También el lugar de composición de este escrito guarda relación con estos datos: el ambiente siro-palestino, o bien el egipcio-alejandrino. Por lo que se refiere a la fecha de composición, hay que tener en cuenta el probable uso o el conocimiento de la carta de Judas por el autor de la ↗ 2Pe. Por consiguiente, nuestro escrito existía y estaba en circulación ya a finales del siglo I.

3. SITUACIÓN VITAL. La finalidad del escrito se indica inmediatamente después del saludo: "Queridísimos, tenía un gran deseo de escribiros acerca de nuestra común salvación, y me he visto obligado a hacerlo para exhortaros a luchar por la fe, que de una vez para siempre ha sido transmitida a los creyentes. Porque se han filtrado entre vosotros algunos hombres, destinados desde antiguo a caer en la condenación, gente malvada que han convertido en libertinaje la gracia de nuestro Dios y niegan a nuestro único dueño y Señor, Jesucristo" (Jds 3-4). Los dos objetivos perseguidos por el autor son entonces: la denuncia polémica de algunos "malvados" que se han infiltrado en la comunidad, y el deseo de poner en guardia a los cristianos fieles y consolidarlos en la fe tradicional. El frente adversario es difícil de identificar sobre la base del texto, que recurre a los modelos de la denuncia de estilo profético. Lo que se dice de estos disidentes no obedece a la preocupación de hacer de ellos un retrato objetivo, sino más bien a la de desenmascararlos y denunciarlos ante la comunidad cristiana. Se trata de tendencias sincretistas teórico-prácticas, caracterizadas por un espiritualismo gnostizante, que desemboca en el libertinaje ético. El grupo de disidentes, que vive todavía dentro de la comunidad (Jds 12), parece ser que no reconoce el señorío absoluto de Jesucristo, sino que se apoya más bien en las especulaciones esotéricas sobre los seres espirituales, los ángeles. Partiendo quizá de una falsa concepción de la libertad del Espíritu y de una antropología dualista, los promotores de esta disidencia caen en cierto laxismo permisivo, que desemboca en desórdenes sexuales (Jds 8.11). También la identificación de los destinatarios resulta precaria, dada la generalidad de las fórmulas empleadas. El saludo inicial suena así: "A los elegidos y amados de Dios Padre y conservados para Jesucristo" (Jds 1). Se puede pensar en una comunidad cristiana de la segunda generación, de origen judío o al menos familiarizada con los textos de la tradición bíblica y con algunos escritos de la apocalíptica judía, pero expuesta a las tendencias sincretistas. El conjunto de todos estos elementos hace pensar en una o varias comunidades de judíos convertidos, con una presencia de pagano-cristianos.

4. GÉNERO LITERARIO Y FUENTES. El escrito, puesto bajo el nombre y la autoridad de Judas, se presenta como una carta en su forma externa. El estilo es el de un discurso o predicación de exhortación, pero con fuertes acentos de carácter profético apocalíptico. El escrito de Judas se distingue por el uso —citas, alusiones, expresiones— característico del AT, in-

terpretado en clave actualizante y tipológica (Jds 5.7.11). Aparecen algunas afinidades y semejanzas con los escritos del NT, en particular con la carta de Santiago y las cartas pastorales. A su vez, es un hecho único y excepcional no sólo la referencia implícita a textos apócrifos judíos, sino la cita explícita de uno de estos apócrifos: *1 Henoc* 1,9/Jds 14-15; cf *Asunción de Moisés*/Jds 9; *Testamentos de los 12 patriarcas*/Jds 6-7.

II. ESTRUCTURA Y MENSAJE. La breve composición de Jds no presenta dificultades para la definición de su estructura, favorecida por un estilo incisivo, que recurre fácilmente a los procedimientos retóricos de las palabras gancho.

1. ESTRUCTURA. La forma o modelo exterior es la de una carta con dedicatoria —remitente, destinatarios, saludo (Jds 1-2)— y una doxología de conclusión como saludo final (Jds 24-25). Tras la introducción temática, en la que se indica la ocasión y el motivo (Jds 3-4), el escrito se articula en dos partes bastante lineales:

1.° Denuncia polémica de los falsos maestros (Jds 5-16);

2.° Exhortación a los cristianos fieles (Jds 17-23).

La primera parte se desarrolla a su vez en pequeñas secciones: *a)* anuncio del juicio de condenación sobre la base de los ejemplos de la tradición bíblica (Jds 5-8); *b)* ejemplo del arcángel Miguel, que condena la necia arrogancia de los aberrantes (Jds 9-10); *c)* tres figuras bíblicas de rebeldes —Caín, Balaán y Coré—, prototipos de los impíos (Jds 11-13); *d)* la profecía de Henoc del juicio de Dios sobre los impíos (Jds 14-16). Tras esta parte negativa y polémica viene la positiva en forma de exhortación, en dos momentos: *a)* recuerdo de las palabras proféticas de los apóstoles para los últimos tiempos (Jds 17-19); *b)* invitación a la fe perseverante que ha de tener la comunidad (Jds 20-23).

2. MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. La intención polémica de nuestro escrito no excluye por completo la alusión, aunque discreta, a las motivaciones de la fe tradicional. En el fondo puede vislumbrarse una cristología sacada de las fórmulas y títulos tradicionales y un proyecto de vida cristiana. Jesucristo es proclamado como único Señor (Jds 4.17.21). Es notable en la última exhortación la estructura trinitaria de la existencia cristiana: "Vosotros, en cambio, queridos, asentaos en el cimiento de vuestra santa fe, orad en el Espíritu Santo; conservaos en el amor de Dios, aguardando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (Jds 20-21). A esta exhortación con una sólida base teológica corresponde el texto espléndido de la doxología final, donde el estilo eficaz del autor se conjuga con un planteamiento teológico seguro: "Al único Dios, nuestro salvador, que es poderoso para guardaros sin pecado y presentaros intachables ante su gloria con alegría, gloria, majestad, soberanía y poder con Jesucristo, nuestro Señor, desde siempre, ahora y por los siglos de los siglos. Amén" (Jds 24-25).

Partiendo de esta cristología esencial y de la teología tradicional se puede vislumbrar el proyecto de vida cristiana, bien en términos negativos como contraposición a las desviaciones de los disidentes, bien en términos positivos como invitación a conservar la fe en una santidad de vida y coherencia ética, que tiene su centro en la caridad (Jds 23-24). En resumen, el pequeño escrito de Judas, dictado por la urgencia polémica, propone la experiencia cristiana en sus

rasgos tradicionales contra el riesgo de deformaciones típicas de un ambiente de frontera religiosa y cultural.

BIBL.: Además de la bibliografía correspondiente a / 2Pe, cf CANTINAT J., *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Gabalda, París 1973; DELCOR M., *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions*, en "RHR" 190 (1976) 353-364; DU PLESSIS O.J., *The Authorship of the epistle of Jude*, en *Biblical Essays*, Pro-Rege-Pers, Potcherfstroom 1966, 191-199; ELLIS E.E., *Prophecy and Hermeneutic in Jude*, en *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. NT Essays*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 221-236; EYBERS I.H., *Aspects of the Background in the Letter of Jude*, en "Neotestamentica" 9 (1975) 113-123; KUBO S., *Textual Relationships in Jude*, en *Studies in NT Language and Texts*, Fs. G.D. Kilpatrick, Brill, Leiden 1976, 276-282; LAWLOR G.L., *Translation and exposition in the Letter of Jude. An Inter. Library of Phil. and Theol. Biblical and Theological Studies*, Presbyterian and Reformed, Nueva York 1972; MAIER F., *Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5)*, en "BZ" 2 (1904) 377-397; SCHELKE K.H., *Der Judasbrief bei Kirchenvätern*, Fs. O. Michel, Brill, Leiden 1963, 405-416; ID, en *Wert und schrift*, Düsseldorf 1966, 300-308; TATFORD F.A., *Jude's Apostates. An Exposition of the Epistle of Jude*, Upperton Pr., Eastburne 1975; WISSE F., *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, en *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Fs. A. Böhlig (M. Krause), Brill, Leiden 1972, 133-143.

R. Fabris

JUDIT

SUMARIO: I. *Judit, "la judía" por excelencia*. II. *Las coordenadas de la obra:* 1. El fondo histórico; 2. La estructura literaria. III. *Medio literario y mensaje*.

I. JUDIT, "LA JUDÍA" POR EXCELENCIA.

El cántico de la protagonista de este escrito (quizá del siglo II a.C.), afín en su atmósfera y en sus personajes al de / Ester, se cierra con una explosión de indignación nacionalista que puede servir de lema a toda la obra: "¡Ay de las naciones que se enfrentan a mi raza! El Señor omnipotente las castigará en el día del juicio, pondrá fuego y gusanos en sus cuerpos y llorarán atormentados para siempre" (Jdt 16,17). Efectivamente, Jdt es el documento de un judaísmo perseguido, pero también "sionísticamente" orgulloso de sus capacidades y de sus ansias de libertad. Por eso precisamente su heroína se llama Judit, en hebreo "la judía" por excelencia, verdadera madre de la patria, como Débora, Jael y Ester. El mismo fondo topográfico es también ejemplar: Betulia equivale prácticamente a Betel, es decir, "la casa de Dios". Y también es ejemplar la tesis dominante del relato, la de la inversión de las situaciones: el débil es exaltado y el poderoso humillado.

El texto de Jdt ha llegado hasta nosotros en griego a través de cuatro recensiones diferentes, que corresponden a los códices A, B, S y a un cuarto grupo homogéneo de códices. Pero el documento más antiguo sigue siendo un *óstrakon* egipcio del Faiyûm (siglo III d.C.), que contiene Jdt 15,2-7. El fuerte colorido semítico de la narración ha hecho sospechar desde siempre un original hebreo o arameo (Dubarle). La Vulgata, como ocurre siempre con los deuterocanónicos, ofrece una versión muy suelta y libre, fruto de una revisión de la Vetus Latina sobre un texto arameo que se ha perdido, y una quinta parte más breve que el texto griego.

II. LAS COORDENADAS DE LA OBRA.

El fondo espacio-temporal de la obra es ficticio y está cargado de imprecisiones falsamente arcaizantes.

1. EL FONDO HISTÓRICO.

La base histórica es asirio-babilónica; pero en

ella Nabucodonosor se convierte en "asirio" (!) y residente en Nínive, que en realidad había sido ya destruida por su padre, Nabopolasar. Irrumpen además los posteriores (cronológicamente) medos y persas (1,1; 1,16; 2,5.7; 7,2-4; 16,3); surgen personajes casi míticos, como Arioc (1,6; cf Gén 10,22), Put y Lidia (2,23; cf Gén 10,6. 13.22) y todos los enemigos clásicos de Israel: Ismael, Moab, Canaán, Edón. De esta manera se va preparando la alegoría del triunfo de Israel, débil e insignificante, sobre una especie de hostilidad planetaria.

El fondo histórico real del relato es, sin embargo, macabeo-helenístico-judío. Es *macabeo* debido a sus referencias a la purificación del templo (4,3), realizada por Judas Macabeo en el año 164 a.C. (1Mac 4,36-59) y debido a los contactos lingüísticos con el Daniel griego, obra de la época de los Macabeos. El fondo es también *helenista*, debido a las estructuras socio-políticas que ofrece el volumen (los arcontes: 5,2; 6,14; la *gerousía*: 4,6.8; 15,8; las coronas de olivo: 15,13; los instrumentos musicales: 16,1; la persecución de Antíoco IV Epífanes), pero también debido al tema básico del relato. En efecto, el helenismo había intentado deshacer la identidad del judaísmo, provocando formas de sincretismo, pero también durísimas reacciones judías de cuño casi integrista. Por eso mismo el fondo de la obra es igualmente *judío*, ya que se resuelve en una llamada a la fidelidad literal a la ley y a sus prescripciones rituales (8,6; 10, 5; 11,13; 12,2-7.9-19) y en una invitación a la guerra santa (16,17).

2. La estructura literaria. Sobre este fondo histórico se van desarrollando tres cuadros hábilmente trenzados entre sí con múltiples escenas y pausas (cc. 1; 3; 4; 6; 9; 12), y de un compás lento, majestuoso y amplio, interrumpido solamente por el "presto" final, la muerte de Holofernes (véase el paralelo Jue 5).

En el *acto de apertura* (cc. 1-7) se introducen en la escena los personajes principales, la ciudad y el coro de los judíos.

En el *acto central* (cc. 8-13) el drama está dominado por la figura egregia de Judit. El centro lo ocupa el festín de Holofernes y la audacia sanguinaria de la viuda que le corta la cabeza al general. Una escena predilecta del arte cristiano.

En el *acto final* (cc. 14-16) tenemos la celebración de la heroína. Todo se cierra con un himno nacional articulado en tres dimensiones: histórica (16,1-12), cósmica (16,13-16), escatológica (16,17).

La tradición cristiana ha simplificado los humores y las pasiones de la obra haciendo que se convirtiera en una alegoría mariológica. Pero Jdt es un texto literario vivaz e interesante, donde los cuadros corales y el gusto por la enumeración triunfal van acompañados armónicamente por la atención a cada uno de los actores y por algunas escenas-miniatura (véase, p.ej., 10, 10). El énfasis nacionalista se templa mediante la tensión dramática. Los personajes, como Nabucodonosor engreído de sí mismo (2,2.7), Holofernes vulgar y sensual o el coro de políticos tímidos y cobardes de Betulia, están esbozados con gran finura psicológica. Pero sobre todos está ella, Judit, espléndida (10,4.7.14.19.23; 11,21.23; 12,13; 16,6.9), inteligente y libre (9,10; 10,13-14; 11,5-6.16-17; 12, 4.14-15). "Tú eres la gloria de Jerusalén, la gloria de Israel, el orgullo de nuestra raza", se dice en la antífona de 15,9.

III. MEDIO LITERARIO Y MENSAJE. Nunca como en este caso la definición de medio literario (el género de la obra) favorece la comprensión del mensaje que sirve de sostén a la obra. Jdt es ante todo

un escrito *antológico*; parece un resumen auténtico de alusiones, de temas y de modelos bíblicos. Si el lenguaje historiográfico es el de Jos, de Jue y de 1-2Sam, la tesis dominante es la tesis clásica de inversión de las situaciones (Prov 16,18; Sab 11,16; Job 1-2; 42; Ester): el débil es defendido por Dios (9,11); por eso la mujer, símbolo de debilidad, prevalece sobre el guerrero violento. Tenemos la tipología del Israel perseguido y desesperado, pero salvado finalmente (Sal 44,18; Dan; 1-2Mac). El tema igualmente clásico del *ḥerem* está sintetizado simbólicamente por la cimitarra de Judit. Otros testimonios de esta referencia a la Biblia pueden ser la concepción pedagógica del dolor (8,11-27; Job 32-37; Tob), la consideración de la astucia femenina (Rebeca, Tamar, Dalila); la soberbia de Senaquerib descrita en 2Re 18-19, que puede compararse con la del rey "asirio" Nabucodonosor; igualmente, la inesperada alusión al universalismo en la conversión de Ajior el amonita nos hace recordar a Balaán, Rajab, Is 56, Jonás, Tob 14,6, etc. No falta tampoco una referencia concreta al tema del éxodo tanto en el esquema narrativo (la escena nocturna, el descubrimiento del cadáver del enemigo y la liberación al amanecer, la danza y el cántico de victoria de la protagonista), como a nivel del léxico (Israel "herencia": 4,12; 8,22; "hijo de Dios": 9,4; "pueblo de la alianza": 9,13; liberación "por la mano de..."; etcétera).

Podemos sostener entonces que la obra se coloca en la línea tradicional judía del *midraš*, una línea atestiguada además por el proceso de tipificación que han sufrido los personajes: Judit, la judía-Israel fiel; Betulia-casa de Dios-Jerusalén; la viuda-Israel doliente (Is 54,4-5); Nabucodonosor-anti-Dios (3,8; 6,2); Holofernes-opresor, signo del orgullo y de la concupiscencia; la vida de Judit, expresión de la vida judía de fe, de oración y de penitencia. Así pues, estamos en presencia de una meditación teológica, que utiliza una parábola con elementos históricos y literarios veterotestamentarios, para lanzar un mensaje antiguo y siempre nuevo que había que encarnar en la historia de Israel. La confianza en Dios, la observancia de la ley, la fidelidad a la alianza son el escudo de Israel: Dios interviene junto a su pueblo dirigiendo personalmente la lucha y llevando a los justos a la victoria triunfal contra las superpotencias y sus ídolos inertes.

Pero esta dimensión midrášica, que sustancialmente enlaza a Jdt con Tob y Est, no agota todos los matices literarios e ideológicos de la obra. En efecto, hay además un aspecto *nacionalista-parenético*, que se manifiesta como una calurosa invitación a la resistencia y a la rebelión contra Antíoco IV Epífanes y su "normalización" helenizante, impuesta a Israel. Jdt se convierte entonces en una llamada camuflada bajo el pasado remoto de una narración histórica y bajo las referencias bíblicas. En esta perspectiva es inevitable el recurso al tono *oratorio* que brilla en la colección de discursos teológicos distribuidos en el interior de la obra. Revisten una función hermenéutica: tienen la finalidad de interpretar la historia, incluso cuando ésta parece opaca y contradictoria. Es significativa la intervención del convertido Ajior (c. 5); se trata de una auténtica síntesis de la historia sagrada, estructurada sobre el eje deuteronomista de la retribución. También es estupenda la reflexión de Judit (c. 8), que celebra a Dios como creador sabio y poderoso, insondable en sus designios: "Pero vosotros no forcéis la voluntad del Señor, nuestro Dios, pues Dios no es como un hombre, al que se puede amenazar y presionar" (8,16).

El clima de crisis que supone la epopeya de los Macabeos hace que el libro de Jdt esté además impregnado de un tono *apocalíptico* (cf Dan). La historia está distribuida claramente en dos sectores dialécticos: el bien y el mal, Israel y los enemigos, Dios y las potencias terrenales, el siglo presente y el siglo futuro, con un triunfo inevitable del bien. Los dos ejércitos absolutamente desiguales, presentes en el relato, y el éxito absolutamente inesperado de la confrontación (1,16; 2,5.7; 7,2.4; 16,3) son el compendio simbólico de toda esta interpretación apocalíptica de la historia. Una historia dominada por Dios, cuyas intervenciones son decisivas. Se trata, por tanto, de una visión trascendente, que hace surgir espontáneamente la *oración* como remedio a todas las situaciones dramáticas y como petición de la aparición triunfal y liberadora de Dios. Afloran entonces en el texto himnos de alabanza (8,25ss; 15,13ss; 16), súplicas (19,12-14; 12,8; 13,7), plegarias (6,19; 7,19; 13,4-5.7), liturgias (11,12ss; 12,2), ritos penitenciales (4,9-12). En el centro de la escena, sobre la aportación de las astucias y del esfuerzo humano (16,5-6), domina el *Kýrios Pantokrátōr* (4, 13; 8,13; 15,10; 16,5.17), celebrado en una intensa letanía de atributos, como Dios altísimo (13,18), Dios del cielo (5,8; 6,19; 11,17), creador del cielo y de la tierra (13,18), rey de la creación (9,12), vencedor de las guerras (16,2), Dios de los padres (9,12; 10,8).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Rut, Tobit, Judit, Ester*, col. Los libros sagrados, Cristiandad, Madrid 1973; BARUCQ A., *Judith-Esther*, Cerf, París 1959²; DUBARLE A.M., *Judith. Formes et sens des divers traditions*, 2 vols., Biblical Institute Press, Roma 1966; ID, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, en "Bib" 50 (1969) 187-211; ID, *Les textes hébreux de Judith: un nouveau signe d'originalité*, en "Bib" 56 (1975) 503-511; ENSLIN M.S.-ZEITLIN S., *The Book of Judith*, Brill, Leiden 1972; HAAG E., *Judith als Typus der Gottesmutter Maria*, en "Bibel und Kirche" 19 (1964) 46-50; ID, *Studien zum Buche Judith*, Paulinus-Verlag, Tréveris 1963; PRIERO G., *Giuditta*, Marietti, Turín 1959; SKEHAN P.W., *The Hand of Judith*, en "CBQ" 25 (1963) 94-109; ID, *Why Leave out Judith*, en "CBQ" 24 (1962) 147-154; VIRGULIN S., *Giuditta*, Ed. Paoline, Roma 1979²; ZENGER E., *Der Judithroman als Traditionsmodell des Jahveglaubens*, en "TTZ" 83 (1974) 65-80.

G. Ravasi

JUECES

SUMARIO: I. *¿Quiénes son los jueces?* II. *El libro:* 1. Argumento general; 2. Análisis: *a)* Las introducciones (1,1-3,6), *b)* Historia episódica de los jueces (3,7-16,31), *c)* Los apéndices (cc. 17-21). III. *La clave teológica de la obra:* 1. El pecado; 2. El castigo; 3. El arrepentimiento; 4. La liberación. IV. *El libro de los Jueces y la historia:* 1. Época de los jueces; 2. La tesis del libro.

I. ¿QUIÉNES SON LOS JUECES? El título del segundo libro histórico del AT después de Jos —o, según el canon hebreo, del segundo de los llamados "profetas anteriores"— se deriva del apelativo *šopetîm* ("jueces"), apelativo que engloba a los diversos personajes cuyas gestas se mencionan.

El término "juez" tiene un significado particular; en nuestro libro (= Jue) designa a una persona escogida por Dios, dotada de un particular carisma y temperamento, llena de espíritu divino para una acción salvífica concreta, es decir, la liberación de los enemigos. Después de la victoria, cada uno de los jueces gozaba de cierta veneración en el terreno religioso, suscitando en el pueblo una mayor fidelidad a la alianza. La autoridad del juez no tenía ningún carácter regio: no daba leyes ni imponía tributos, su cargo era temporal, no se transmitía a sus sucesores ni se con-

fería mediante una elección popular. Los jueces administraron ciertamente justicia en el sentido habitual de esta expresión, pero éste era un aspecto secundario de su oficio; la misma raíz hebrea *šafat*, de donde se deriva el término "juez", tiene un significado más bien práctico que teórico: "establecer" el derecho más bien que "decir" el derecho; de forma que sería más exacto hablar en este caso de "salvadores" (Jue 2,16; 3,9.15; etc.). Regularmente la "judicatura" no se extendía más allá de los confines de una sola tribu; solamente Elí y Samuel gozaron de una autoridad más amplia; pero, a diferencia de los demás jueces, éstos no fueron guerreros ni jefes de ejército, y de ellos se habla en 1Sam. Las hazañas de los jueces, normalmente victoriosas, eran de breve duración; no se registran hechos bélicos de largo alcance ni conquistas de carácter notable; sus acciones eran de tipo defensivo y se diferenciaban —aunque sin eliminarlos— del sentimiento de inquietud y del individualismo propios de aquella época.

II. EL LIBRO. Jue es la historia, sobre todo religiosa, que va desde la muerte de ↗ Josué hasta el establecimiento de la monarquía en Israel; efectivamente, con Jue enlazan unidos en ciertos aspectos los capítulos 1-12 de 1Sam, que tratan de Elí y de Samuel.

1. ARGUMENTO GENERAL. La obra ofrece un florilegio esquemático, no ya una narración ligada y continua. Es una historia pragmática, con la que el autor-redactor quiere ilustrar el concepto fundamental de la justicia divina para con el pueblo de la alianza; por medio de los vecinos hostiles, Dios castiga a Israel cada vez que se muestra infiel. Con esta finalidad el autor escoge seis cuadros, en los que se detiene unos momentos con desigual selección de episodios (son los casos de los llamados "jueces mayores"), y otros seis cuadros más breves, de los que sólo se trazan las líneas generales sin ningún detalle particular (son las historias de los "jueces menores"). Tenemos de este modo una serie de doce jueces, número correspondiente a las doce tribus. Como se verá mejor a continuación, el libro es ante todo una lección, el resultado de un replanteamiento profético deuteronomista sobre un período histórico que suele situarse entre el año 1225 y el año 1040, poco más o menos.

2. ANÁLISIS. Resulta espontánea la división del libro en tres partes, más otra introductoria y dos apéndices.

a) *Las introducciones (1,1-3,6).* Son claramente dos, cada una con su propia peculiaridad. La primera (1,1-2,5) tiene un carácter histórico-geográfico. Resume la distribución de la ocupación de la tierra de Canaán: en el sur, las tribus obtuvieron éxitos en la montaña y fracasos en el llano; la tribu de Benjamín no consiguió conquistar Jerusalén; en el centro, las tribus de Efraín y de Manasés fracasaron en sus ataques contra cinco metrópolis cananeas (Betsán, Tanac, Dor, Yibleán y Meguido) y contra Guézer; al norte se registraron éxitos parciales y algunos fracasos, y la pequeña tribu de Dan, cuando llegó a la llanura marítima, no consiguió instalarse en ella. En conjunto, la situación que se presenta es muy realista, sobre todo si se la compara con algunas páginas de Jos.

La segunda introducción es de tipo doctrinal (2,11-3,6). Sirve de nexo entre las dos un párrafo de notable interés (2,1-5), donde el autor anuncia una explicación religiosa de los fracasos y compara el comportamiento religioso del pueblo bajo Jo-

sué con el de la época que aquí le interesa. Es éste precisamente el tema que desarrolla la segunda introducción: el motivo fundamental de los fracasos se ha de buscar en el comportamiento de Israel frente a los pueblos vecinos: ha hecho alianza con ellos y ha dado acogida a sus cultos.

b) *Historia episódica de los jueces (3,7-16,31).* Los jueces menores son Sangar (3,31), Tolá (10,1-2), Yaír (10,3-5), Ibsán, Elón, Abdón (12,8-15). Los jueces mayores son Otoniel (3,7-11), Ehud (3,12-30), Débora y Barac, Gedeón, Jefté y Sansón.

No está muy desarrollada la narración sobre la judicatura de *Débora y Barac* (4,1-24), a pesar del notable interés literario y religioso que tiene el cántico de Débora (5,1-31).

Por el contrario, se concede amplio espacio a la narración de la historia de *Gedeón* (6,1-8,28). Comienza con una introducción histórico-religiosa (6,1-10) y con una aparición divina, que le revela al interesado su elección (6,11-24). Inmediatamente después, el elegido destruye un altar pagano que había erigido su padre (6,25-32); luego dirige una primera guerra de liberación de los vandalismos y de las incursiones de las tribus vecinas (6,33-7,25). En este contexto se narran los dos prodigios del vellón de lana (6,36-40), la singular elección de los 300 guerreros (7,1-8) y el sueño del madianita (7,9-14). Se describen a continuación las diversas venganzas de Gedeón contra los enemigos (8,4-21) y el primer intento de instauración de la monarquía, rechazado por Gedeón (8,22-28).

Abimelec no fue un juez; pero es objeto de un largo relato (9,1-57), precisamente porque, siendo hijo de Gedeón, fue el primero en la historia de Israel (según nuestro autor) que intentó convertirse personalmente en rey.

Es singular y digna de recuerdo la judicatura de *Jefté* (11,1-12,7). Hijo de una prostituta, es expulsado de casa y vive con bandoleros, dedicándose a hacer incursiones en territorio enemigo; una tribu se dirige a él para que los libre de los saqueadores; él acepta con la condición de que vuelvan a integrarlo en su tribu; antes de la batalla hace voto de sacrificar "al primero que salga de la puerta de mi casa para venir a mi encuentro cuando vuelva vencedor..." (11,31); así es como sacrificará a su hija (11,34-40).

A la judicatura de *Gedeón* va unida también la guerra fratricida entre Efraín y Galaad y el episodio de la pronunciación de la palabra hebrea *šibbolet* (espiga de trigo), que los efraimitas pronunciaban *sibbolet* (12,1-6).

Con especial complacencia el autor-redactor narra la historia del curioso juez *Sansón* (cc. 13-16). Es de la tribu de Dan. No recluta hombres, sino que combate personal e individualmente contra los filisteos. Su nacimiento va precedido de una doble teofanía a sus padres: será nazireo desde el seno materno y Dios le infundirá su espíritu (c. 13). Se casa con una filistea, y propone sus primeras adivinanzas (14,1-20). Con 300 zorras prende fuego a las mieses de los filisteos (15,1-8). Atado con cuerdas, se desata y organiza una matanza de filisteos con una quijada de asno (15,9-20). En Gaza cogió las puertas de la ciudad, con los postes y el cerrojo, se las echó al hombro y se las llevó a la cima de un monte (16,1-3). Una mujer le corta la cabellera mientras duerme y lo entrega a los filisteos (16,15-20). Encerrado en la cárcel de Gaza, le crecieron los cabellos; invitado a una fiesta de los filisteos en el templo de su dios Dagón, se agarra a las columnas que sostenían el edificio, que al derrumbarse los mata a todos, incluido él mismo (16,21-30).

c) *Los apéndices (cc. 17-21).* El primer apéndice narra el origen del santuario de Dan (cc. 17-18). Se abre con la historia de Micá, de su ídolo, del *'efod* y de los *terafîm* y de su santuario privado (17,1-6); un joven levita acepta cumplir las funciones de sacerdote en el santuario de Micá (17,7-13); la tribu de Dan se traslada del sur hasta la ciudad de Lais, en las faldas del monte Hermón (18,1-26); Dan erige precisamente aquí su propio santuario (18,27-31; cf 1Re 12,28ss).

La segunda narra el crimen cometido por los ciudadanos de Guibeá (cc. 19-21). Historia del levita que vivía en el territorio de la tribu de Efraín (19,1-14); su detención en la ciudad de Guibeá durante la noche y el delito cometido con su concubina (19,15-28); invitación a todo Israel para que se venguen de aquel delito (19,29-20,14); guerra contra la tribu culpable (20,15-48); reparación, para que no se extinga una tribu por falta de mujeres; estratagema para dar mujeres a la tribu culpable, la de Benjamín (21,1-24).

III. LA CLAVE TEOLÓGICA DE LA OBRA. Un examen atento de Jue pone de manifiesto hasta qué punto las diversas narraciones están impregnadas de una intencionalidad pragmático-religiosa por parte del autor-recopilador, que encerró sus relatos en la red de cuatro tiempos característicos.

1. EL PECADO. La primera de las cuatro fases nos presenta al pueblo que se ha alejado con abierta infidelidad del Dios de la alianza; nos encontramos con tres fórmulas: "Los israelitas hicieron lo que desagradaba al Señor..." (2,11; 3,7.12; etc.); "adoraron a los baales y abandonaron al Señor" (2,11b-12; 3,7; 10,6; etc.); el pecado de Israel es visto como prostitución y adulterio (2,17; 8,27.33).

2. EL CASTIGO. Es la reacción divina contra el mal comportamiento del pueblo. El castigo se presenta bajo un triple aspecto: "Se encendió contra Israel la ira del Señor" (2,14.20; 3,8; 10,7); "el Señor los entregó en manos de... durante equis años..." (2,14; 3,8.14; etc.); la prosperidad de los pueblos vecinos y sus incursiones contra Israel se describen como permitidas por Dios para provocar la fidelidad de su pueblo: "por eso el Señor dejó en paz aquellas naciones, no expulsándolas de momento, ni poniéndolas en manos de..." (2,23); "ellos sirvieron para probar a Israel, para ver si guardaba los preceptos que el Señor había dado..." (3,4).

3. EL ARREPENTIMIENTO. Bajo el castigo divino, los israelistas se arrepienten y vuelven a su Dios; es la tercera fase: "Los israelitas clamaron al Señor..." (3,9; 4,3; 6,6; etc.); "el Señor se compadecía de ellos al oírles gemir bajo sus opresores" (2,18; 10,16).

4. LA LIBERACIÓN. Es la fase final. Dios demuestra su bondad compasiva enviando un "salvador", un "liberador", un juez. Pero el retorno del pueblo a su Dios es efímero; de aquí el uso corriente de expresiones como el Señor suscitó un libertador mientras...; el enemigo fue humillado por los israelitas durante...; fue juez durante...; la tierra etuvo en paz por... años.

IV. EL LIBRO DE LOS JUECES Y LA HISTORIA. Es un dato comúnmente admitido por los estudiosos que el libro no fue compuesto de una sola vez; lo más probable es que haya tenido por lo menos dos redacciones. Las razones aducidas para establecer su fecha de composición en el período del rey Saúl o en el de David no llegan siquiera a los

límites de una simple probabilidad; es probable que hubiera una primera redacción en la época de Ezequías o de Josías (es decir, en torno al 716-600 a.C.); la redacción definitiva se considera que es obra de la gran escuela deuteronomista (en los años inmediatamente anteriores al destierro y en los comienzos de éste). (Para la historiografía deuteronomista, ↗ Josué II.)

1. ÉPOCA DE LOS JUECES. Para determinar el período que se nos describe en el libro no son suficientes los datos que en él se contienen, sino que es preciso recurrir a otros medios. Desgraciadamente, sin embargo, no disponemos de elementos suficientes ni en la arqueología ni en las fechas convencionales a propósito del período que va desde el éxodo de Egipto hasta la época monárquica. Basándonos precisamente en fechas convencionales es como podemos considerar como razonablemente probable que el período que interesa a Jue se extiende más o menos entre el 1225 y el 1040, incluyendo también en él las judicaturas de Elí y de Samuel.

Una primera lectura da la impresión de que el autor-redactor anota meticulosamente el período de cada judicatura, pero un examen más atento revela fácilmente el carácter artificioso de las fechas; cuando un autor se apoya en ellas, no consigue llegar ni siquiera a resultados verosímiles. Se sitúan convencionalmente la ascensión de Samuel en el año 1040, y la elección de Saúl como rey de Israel alrededor del año 1030.

La obtención de estas fechas —desde luego, aproximativas— concuerda con el cuadro general que se deduce de las excavaciones arqueológicas de toda la región.

2. LA TESIS DEL LIBRO. Todo hace pensar que, en la trama de las ideas deuteronomistas que sostiene a Jue, los redactores-autores fueron colocando una larga serie de documentos escritos y sobre todo de tradiciones orales que se habían formado tanto en la Palestina septentrional como en la meridional, adaptándolas luego a las ideas resumidas con frecuencia en el libro y expuestas ampliamente en un texto célebre (10,6-16), que algunos autores señalan como rasgo correspondiente al pensamiento del profeta Oseas. La tesis fundamental era especialmente aceptada en el período posterior al destierro: la apostasía es siempre castigada; por ningún motivo hay que unirse con los vecinos paganos; Dios está siempre dispuesto a perdonar al que se arrepiente y vuelve a él, pero siempre hace sentir su ausencia o lejanía con castigos y correcciones; no son los vecinos los que actúan como enemigos por su propia cuenta, sino que es Dios el que castiga por medio de ellos.

El autor de la carta a los Hebreos debió meditar largamente en las enseñanzas derivadas de Jue para poder escribir: "¿Y qué más diré? Me faltaría tiempo para hablar de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté..., los cuales por la fe subyugaron reinos, ejercieron la justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca de los leones..." (Heb 11,32-33).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Josué y Jueces*, Col. Los libros sagrados, Cristiandad, Madrid 1973; AUZOU G., *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Fax, Madrid 1968; BOLING R.G., *Judges*, Anchor Bible, Nueva York 1975; BURNEY C.F., *The Book of Judges*, Londres 1919-Nueva York 1970; MCKENZIE J., *El mundo de los jueces*, Mensajero, Bilbao 1972; MOORE G.F., *Judges*, International Critical Commentary, Edimburgo 1895; PENNA A., *Giudici*, Marietti, Turín 1963; SACCHI P., *I Giudici*, Ed. Paoline, Roma 1985³; SOGGIN J.A., *Judges*, SCM, Londres 1981; VAUX R. de, *Historia Antigua de Israel*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.

L. Moraldi

JUICIO

/ Apocalíptica IV, 3

JUSTICIA

I. LA JUSTICIA EN LA CULTURA DE HOY. "Justitia" es una palabra de abundante consumo en la cultura contemporánea, pero también una noción cambiante, que se especifica de diversas formas según el cuadro ideológico y cultural en que se coloca. Está presente sobre todo en el lenguaje jurídico, político y ético con significados diferentes.

En el plano jurídico, la noción de justicia que nos parece más corriente es la que elaboró el antiguo derecho romano y que formuló así Ulpiano: "Justitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi" (*Dig.* I, 1,10). Este "suum" que corresponde a cada uno es un conjunto de derechos humanos. Hacer valer la "justicia" significa entonces reconocer y defender los derechos de cada persona. La determinación de tales derechos depende de opciones ideológicas, políticas y sociales previas.

En el plano ético-religioso, la noción corriente de justicia recoge sustancialmente la definición de Ulpiano, como en el caso de santo Tomás de Aquino, para quien la justicia es "habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit" (*S.Th.,* II-II, q. 58, a. 1). La justicia entendida de este modo, en sentido cristiano, es la primera exigencia de la caridad como reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. Observemos la dificultad de compaginar esta definición con la falta en los evangelios de reglas sobre los derechos de justicia; más aún, da la impresión de ser una definición más jurídica que cristológica, ya que falta la referencia a Jesucristo.

La justicia y la injusticia pueden referirse también a estructuras o situaciones socio-políticas opresivas, que niegan los derechos de la persona, o bien a las que son promotoras de la dignidad y de los derechos del hombre.

Esta simple alusión a la acepción tan difundida de justicia tiene solamente la finalidad de preparar el terreno para nuestra encuesta bíblica. Efectivamente, nos preguntamos si el término/concepto hebreo de *ṣedaqah* o el griego de *dikaiosýne* corresponden exactamente a aquellas definiciones de justicia antes recordadas y comúnmente aceptadas. De este modo aparecerá más claramente el carácter específico y la originalidad de la concepción bíblica de la justicia.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. TERMINOLOGÍA. El término hebreo que solemos traducir por "justicia" está cargado de dos significados fundamentales, de los que se derivan luego connotaciones diferentes según los contextos en que se le emplea. Por un lado designa una relación no primariamente con la norma ética o jurídica, sino con la comunidad: indica una actitud fiel, leal y constructiva respecto a la comunidad, y no tanto obediencia a unas normas. Por otro lado, la justicia bí-

blica indica también una condición óptima de la comunidad, un estado de salud comunitario, por el que el individuo se encuentra viviendo dentro de una red de relaciones públicas armoniosas y saludables. Por consiguiente, creemos que el término *ṣedaqah* puede traducirse —como ya han propuesto varios exegetas— por "fidelidad/lealtad a la comunidad" o por "solidaridad con la comunidad". Se trata, pues, de un término/concepto vinculado siempre a la idea de relaciones sociales armoniosas que dan origen a un bienestar, a un "orden" comunitario. En relación con la definición de Ulpiano y de Tomás podríamos decir que no interesa tanto el lado subjetivo de la "voluntas" cuanto más bien el lado objetivo del "unicuique", puesto que indica la comunidad. El ser-justo no se mide por una norma abstracta y absoluta, sino por las exigencias concretas de relaciones de comunión con Dios y con los hombres. Algunos autores preferirían distinguir, en hebreo, entre *ṣedaqah* para indicar un "acto" justo, y *ṣedeq*, que designaría más bien una cualidad, un orden justo. Pero esta distinción no parece estar justificada.

2. LA "JUSTICIA" DE ABRAHÁN (GÉN 15). Abrahán no tiene hijos. ¿Cuál será su descendencia? ¿Quizá su criado? Dios le promete: "Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas. Así será tu descendencia" (Gén 15,5). Resulta ya paradójico prometer un hijo a un anciano de noventa y nueve años (Gén 17,1); pero más increíble todavía es la promesa de una descendencia numerosa como las estrellas del cielo. Evidentemente, se quiere resaltar precisamente el carácter paradójico de la promesa divina y la exigencia de una fe a toda prueba.

Pues bien, Abrahán creyó en su Dios. El verbo "creer" significa literalmente en hebreo "apoyarse fijamente en alguna cosa". Abrahán renuncia a buscar en sí mismo un apoyo, una seguridad, y se fía completamente de Yhwh, por muy paradójica e increíble que le parezca su promesa. Así pues, Abrahán creyó en Dios, "que le consideró como un hombre justo" (Gén 15,6).

El verbo traducido por "considerar" —o "acreditar", según otras versiones— se deriva del lenguaje cultual (cf Lev 7,18; 13,17.23.28.37.44; 17,4; Núm 18,27), para indicar la aceptación de un sacrificio que agrada a Dios; o bien sirve para designar la declaración de la pureza o la impureza de una cosa. Aquí, en Gén 15, el contexto no es cultual, sino que se refiere a la relación entre Abrahán y Dios en un contexto de vida ordinaria familiar.

Dios declara que la fe de Abrahán es "justicia", esto es, una actitud de disponibilidad para la comunión con él. En efecto, creer quiere decir estar pronto y dispuesto lealmente para la comunión con Yhwh; y esto es ser justo. Solamente el justo es realmente creyente. La "justicia", en este trozo, designa, por consiguiente, una conducta que se desarrolla en el interior de una relación de comunión entre dos partes, Dios y Abrahán. La justicia establece, garantiza y mantiene la comunión; Abrahán es justo porque se abre a la comunión con Dios; pero su justicia es reconocida y acogida por el Dios justo. Entre Dios y Abrahán reina la justicia porque han desaparecido todos los obstáculos para la comunión entre los dos.

3. LOS JUSTOS DE SODOMA Y GOMORRA. Con Yhwh tuvo Abrahán una disputa sobre la suerte de la ciudad de Sodoma (Gén 18,22-23). La imagen dominante es la de un proceso: Dios es acusador y juez, Sodoma es la acusada, Abrahán es el abogado defensor. El problema consistía en

encontrar 50, 45, 40, 30, 20 ó 10 justos entre los sodomitas, o sea, 10 personas que en el proceso intentado contra ellos por Dios resultasen inocentes.

Para comprender este párrafo del Génesis es necesario preguntarse: ¿Quién es "justo" en un proceso? ¿Cómo establecer el criterio de la justicia? ¿Qué es la justicia? Para responder, me permito recoger una larga cita de G. von Rad: "También la convivencia de los hombres se juzgaba por completo desde el punto de vista de la fidelidad comunitaria. Cuando Saúl decía que David era más justo que él, intentaba decir que había tomado en serio la relación comunitaria que existía entre los dos y la había tenido más en cuenta (1Sam 24,18). El hecho de que David no hubiera tocado a Saúl mientras éste se encontraba indefenso en su poder es designado como justicia suya (1Sam 26,23). Naturalmente, era también a menudo función de los tribunales locales examinar el comportamiento de un hombre sobre la base de su fidelidad comunitaria y declarar su inocencia o su punibilidad. Sin embargo, no se puede decir ni mucho menos que este concepto veterotestamentario de justicia sea un concepto específicamente forense; abarcaba toda la vida de los israelitas, siempre que se encontrasen en una relación comunitaria. Y sobre todo un comportamiento de fidelidad comunitaria incluye mucho más que una simple corrección o legalidad, más que una justicia en nuestro sentido del término. Aquella relación de interdependencia exigía pruebas de bondad, de fidelidad y —según las circunstancias— de compasión caritativa con el pobre y con el que sufre (Prov 12,10; 21,26; 29,27)".

Así pues, una vez establecido el sentido de "justicia" como fidelidad comunitaria, ¿quiénes son los "justos" del párrafo del Génesis? Desde Sodoma y Gomorra se levanta hasta Dios el "gran grito" de los oprimidos, de los débiles, de los explotados por la violencia ajena; el pecado o el mal por el que llega hasta Dios el grito de lamento y de invocación es un obrar violento y destructor de las relaciones comunitarias. La violencia es el pecado de Sodoma (cf Gén 19,1-29), es decir, una actitud anticomunitaria.

Los justos que Dios busca incluso en Sodoma y Gomorra son hombres solidarios de los demás, capaces de edificar la comunidad renunciando a la violencia; y no sólo a la violencia sexual (Gén 19), sino a toda violencia.

4. TAMAR ES JUSTA. La saga de Tamar (Gén 38) es otro ejemplo para ilustrar el sentido bíblico de justicia. Tamar se casa con Er, pero éste muere sin dejar descendencia. Entonces Judá le da como marido a su otro hijo, Onán, que actúa de forma que evita tener hijos, y el Señor le hace morir. Entonces Tamar se viste de prostituta y seduce a Judá, que no reconoce a su nuera y tiene un hijo de ella.

Acusada de prostitución y llevada ante Judá como juez, Tamar es condenada a muerte. Pero ella demuestra que no es una prostituta, sino que ha querido tener un hijo de la familia de su marido. Y Judá exclama entonces: "Ella es más justa que yo" (Gén 38,26).

Judá no había querido dar a su hijo más joven como esposo a Tamar (Gén 38,26), ya que temía que Selá muriese como los otros (Gén 38,11). No se preocupa de la familia ni, por tanto, de la descendencia. Tamar, por el contrario, aunque recurriendo a medios extremos, ha demostrado fidelidad a la familia de su marido, procurando a toda costa darle una descendencia. Según ciertos criterios morales, se diría que Tamar actuó mal, injustamente. Pero juzgando

desde el punto de vista de la fidelidad comunitaria, es preciso reconocer que fue más justa que Judá. La relación comunitaria es el criterio para valorar si una persona es o no justa.

5. LA JUSTICIA EN LA OBRA DEUTERONOMISTA. La obra histórica deuteronomista (Dtr), que comprende los libros desde Dt a 2Re y fue redactada probablemente en dos fases, entre la época del rey Josías (640-609 a.C.) y el destierro [/ Deuteronomio I, 3; / Pentateuco I-VII], nos ofrece la posibilidad de verificar ulteriormente el sentido de "justicia".

a) *La misión del rey.* En 2Sam 8,15 se lee: "David reinó sobre todo Israel, y administró rectamente *(mišpat)* la justicia *(ṣedaqah)* a todo su pueblo". Está aquí compendiada la misión propia del rey: hacer valer el derecho *(mišpat),* es decir, un próspero orden social, y la justicia *(ṣedaqah),* es decir, una ordenada vida comunitaria.

La reina de Sabá, ante el rey Salomón, exclama: "¡Bendito sea el Señor, tu Dios, que se ha complacido en ti, poniéndote sobre el trono de Israel! En su amor eterno a Israel te ha constituido rey para administrar el derecho *(mišpat)* y la justicia *(ṣedaqah)*" (1Re 10,9).

A menudo se habla de la justicia como misión del rey (cf 1Sam 24,18; 26,33; 1Re 3,6). La justicia representa la síntesis de las funciones del rey, y no es solamente una cualidad entre las demás. La justicia del rey, que es también la suprema corte de apelación en los procesos, no es tampoco solamente la equidad de los juicios, sino la conducta con que el rey se hace fiador y promotor de la prosperidad, de la paz, del bienestar de la comunidad nacional. Pero también como juez *(šôfet),* el rey interviene para dirimir un conflicto que amenaza a la vida de la comunidad (cf 2Sam 14; 1Re 3).

Lo mismo que en el uso jurídico, tampoco para el rey la justicia se refiere únicamente a la conducta del rey, sino también a la restauración de las relaciones comunitarias que habían quedado alteradas por un delito o por algún comportamiento injusto. Por eso el salmista reza: "Oh Dios, haz que el rey ejerza tu justicia *(ṣedaqah),* que el descendiente real ejerza tu derecho *(mispat)*" (Sal 72,1). La justicia y el derecho pertenecen a Dios ("tu derecho" - "tu justicia"), que los concede al rey. Tenemos aquí un replanteamiento radical de la figura del rey, puesto que se reconoce que si el rey hace valer el derecho y la justicia, como era su cometido, es solamente porque los ha recibido como don de Dios. Últimamente, por tanto, no es ya el rey, sino el Señor, la fuente de la construcción armónica de la sociedad. "La justicia y el derecho son la base de su trono (del de Dios)" (Sal 89,15; 97,2); "La justicia marchará delante de él (Dios), irá preparándole el camino" (Sal 85,14).

La justicia significa también "paz" *(šalôm),* es decir, integridad y plenitud saludable de la existencia. Tanto la justicia como la paz son don de Dios, inseparables la una de la otra: "La justicia y la paz se abrazarán" (Sal 85,11). Dios es capaz de hacer brotar la paz y la justicia, es decir, de instituir una sociedad nueva: "La tierra producirá lealtad y la justicia mirará desde los cielos" (Sal 85,13).

Así pues, le corresponde al rey la misión de hacer valer y mantener, dentro del pueblo de Israel, una conducta fiel a la comunidad, la lealtad y la solidaridad, la paz y la justicia que ha recibido como don de Dios.

b) *La "tôrah".* El concepto de justicia aparece varias veces en el contexto de los códigos legales. Es justo el que es fiel a la *tôrah* y la

observa; culpable el que no la sigue (cf Éx 23,7: "No hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al malvado"). Se ha querido ver una derivación cultual del concepto de justicia, en el sentido de que se referiría siempre a la declaración de los sacerdotes, que reconocían en los que participaban en el culto la observancia de los preceptos de la ley (cf Sal 24). Creo que no siempre es posible derivar exclusivamente del culto el concepto de justicia, el cual está relacionado más bien, a mi juicio, con la vida concreta de la sociedad del pueblo de Dios. Esto significa que justo no es simplemente aquel que actúa en conformidad con la norma o con la ley, e injusto el que vive sin ley (cf los LXX, que traducen *rš*, malvado, con el término *ánomos,* "sin ley").

Dios ha dado a su pueblo "leyes y mandamientos justos" (Dt 4,8). Toda la obra histórica del Dtr exhorta con calor e insistencia a la obediencia a la "ley" dada por Dios. ¿Pero qué es la *tôrah*? Se suele traducir este término hebreo por "ley" o "instrucción"; pero, mirándolo bien, no se trata simplemente de una "orden" o mandamiento, ni de una pura instrucción, en el sentido de una enseñanza doctrinal abstracta. La *tôrah* es una instrucción teórico-práctica, dada con vistas a la edificación de la comunidad de Yhwh. Por tanto, podríamos traducirla por "ordenamiento comunitario". Efectivamente, atañe a todos los comportamientos justos, es decir, constructivos, de la comunidad. Por tanto, es justo aquel que observa la *tôrah*, no tanto y no sólo porque obedece a una ley, sino porque realiza su fidelidad a la comunidad, obedeciendo y practicando la *tôrah*. Por otra parte, hay que recordar que Israel no es capaz de observar la *tôrah* si Dios no le circuncida el corazón: "El Señor, tu Dios, circuncidará tu corazón y el de tus descendientes para que le ames con todo tu corazón y toda tu alma, y así vivas" (Dt 30,6).

Por eso la justicia es gracia de Dios y no un mérito de Israel, es un don y no una conquista: "No digas en tu corazón: 'Por mi justicia me ha dado el Señor la posesión de esta tierra', siendo así que es por su injusticia por lo que el Señor echa a esas naciones lejos de ti. No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a entrar en posesión de la tierra, sino por la injusticia de esas naciones las echa el Señor lejos de ti, y también para cumplir el juramento hecho a vuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob. Reconoce que el Señor, tu Dios, no te da la posesión de esa buena tierra debido a tu justicia, pues no eres más que un pueblo de cabeza dura" (Dt 9,4-6). Tanto Israel, que tiene la "cabeza dura", como los cananeos son "pecadores"; nadie puede reivindicar la posesión de la tierra por su justicia. La posesión de la tierra es concedida gratuitamente por Dios a Israel sólo porque Dios es fiel a las promesas hechas a los padres. Dios se dirige a Israel pecador, que no tiene una "justicia" propia, y lo "hace justo", le da una justicia al darle la tierra. Israel es "justificado" por pura gracia. Si observa la *tôrah*, Israel mostrará que ha sido "justificado" por Dios: "Ésta será nuestra justicia (ante Dios): guardar y poner en práctica íntegramente estos mandamientos en presencia del Señor, nuestro Dios, como él nos lo ha ordenado" (Dt 6,25).

La "justicia" se manifiesta de la manera más clara en la conducta social del individuo: "Si haces algún préstamo al prójimo, no entres en su casa para elegir la prenda, cualquiera que sea, sino que esperarás fuera a que el deudor te saque la prenda. Si éste fuera pobre, no retendrás contigo la prenda ni siquiera una noche, sino que se la devolverás a la puesta del sol, para que él, al acostarse, pue-

da arroparse con su manto y te bendiga. Ésta será una buena acción (lit.: una justicia) a los ojos del Señor, tu Dios" (Dt 24,10-13). La comunión con Dios se mantiene a través de la fidelidad a su *tôrah*, que exige fidelidad social a la comunidad.

6. LA PREDICACIÓN DE LOS PROFETAS PREEXÍLICOS. El profeta / Amós fue definido justamente como "el profeta de la justicia". Efectivamente, denuncia a aquellos que convierten el derecho *(mišpat)* en ajenjo y echan por tierra la justicia *(ṣedaqah)* (5,7; cf 6,12). El *mišpat* y la *ṣedaqah* son las columnas fundamentales de la convivencia comunitaria, el río de agua viva que parte de Dios y que es capaz, si es acogido, de sanear de nuevo a la sociedad, como sueña Amós: "Quiero que el derecho *(mišpat)* fluya como el agua, y la justicia *(ṣedaqah)* como torrente perenne" (5,24). El inocente, que es víctima de la opresión de los poderosos, es llamado "justo" (2,6; 5,12), ya que su pobreza y su miseria son una denuncia silenciosa, pero poderosamente concreta, de la injusticia. El pobre, injustamente pisoteado, es definido justo, ya que solamente de los pobres no culpables de violencia y opresión es de donde puede partir una renovación de la sociedad y la instauración de la justicia. Observemos que para Amós, como para los demás profetas, la "justicia" es un comportamiento que va más allá del puro principio de "darle a cada uno lo suyo" o del puro "dar y recibir", puesto que implica la compasión, la misericordia, la solidaridad, o sea, la fidelidad comunitaria.

Para / Oseas la justicia es el precio nupcial que paga Yhwh para unir consigo como esposa a Israel: "Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en la justicia y el derecho, en la ternura y el amor; me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Os 2,21-22). El Dios justo paga, como precio nupcial, una ordenación social saludable y vivificante para Israel, la justicia. La justicia es don de Dios y es la condición para la comunión con Dios y para la prosperidad social y económica pacífica de Israel.

/ Isaías denuncia la corrupción de Jerusalén, en otros tiempos ciudad fiel, pero que se ha convertido ahora en una meretriz (Is 1,21-27): "¡Cómo se ha prostituido la ciudad fiel, Sión, tan llena de justicia! Moraba en ella el derecho: ¡ahora, en cambio, asesinos!" (v. 21). La ciudad está ahora llena de asesinos, de ladrones, de príncipes corrompidos, que "no hacen justicia al huérfano ni atienden la causa de la viuda" (v. 23). Dios intervendrá para hacer de nuevo justa a la ciudad, símbolo de todo el pueblo de Israel: "Haré a tus jueces como eran y a tus consejeros como antes. En adelante se te llamará ciudad de la justicia, ciudad fiel. Sión será redimida con el derecho, y sus convertidos con la justicia" (v. 27). La justicia, o sea, la condición nueva en que Jerusalén podrá vivir próspera y feliz, no puede venir más que de Dios para aquellos que se conviertan, es decir, que se abran a acoger el don de la justicia.

7. PROFETAS DEL PERÍODO BABILÓNICO. / Jeremías denuncia la desaparición de la fidelidad comunitaria en el reino de Judá, que se ha hecho todavía más pérfido que el reino tan corrompido del norte; en comparación, éste ahora resulta más justo (3,11). En Jer 9,22-23 leemos: "Esto dice el Señor: No presuma el sabio de su sabiduría, no presuma el fuerte de su fuerza, no presuma el rico de su riqueza; quien quiera presumir, que presuma de esto: de tener inteligencia y conocerme, porque yo soy el Señor, que hago misericordia, derecho y justicia en la tierra. Sí, esto es lo que me agrada —dice el Señor—".

Son tres los posibles ídolos del hombre: la sabiduría, la fuerza y la riqueza; pero el verdadero valor es el conocimiento de Dios como aquel que crea relaciones humanas justas, estableciendo en la tierra la justicia.

La corrupción social y la ausencia de justicia resuenan también en labios de ↗Ezequiel (16,51-52). Pero Jeremías afirma claramente que Dios es siempre justo (Jer 12,1). Y el profeta Sofonías proclama que Dios es el único sol de justicia para Israel: "El Señor es justo en medio de ella (Jerusalén), no hace nada injusto; cada mañana dicta su sentencia, nunca falta al alba" (Sof 3,5).

El establecimiento de una comunidad próspera y armoniosa es esperado para el futuro mesiánico, ligado a la llegada de un rey justo: "Vienen días —dice el Señor— en que yo suscitaré a David un vástago legítimo, que reinará como verdadero rey, con sabiduría, y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra" (Jer 23,5). La convivencia comunitaria debidamente ordenada, la lealtad y la solidaridad aparecen como un don salvífico del Dios justo. El mesías futuro será incluso llamado "Señor-nuestra-justicia" (Jer 23,5).

Así pues, se fue haciendo cada vez más clara en los profetas la convicción de que una sociedad nueva, es decir, la justicia, no puede ser más que fruto de una intervención salvífica de Dios. Esto puede explicar la tendencia a identificar la justicia de Dios con su acción salvífica, como en Is 45,19: "Yo, el Señor, predico la justicia y anuncio el derecho" (cf Is 46,12: "Próxima está mi justicia, no está lejos, mi salvación no tardará"). Cuando en el AT se le atribuye la justicia a Dios, se pone de relieve sobre todo el aspecto positivo de salvación, más bien que el aspecto negativo-penal de castigo. En 2Crón 12,6 la derrota de Roboán bajo el faraón Sesac es atribuida al Señor, que ha abandonado a Israel en manos del enemigo; pero el pueblo reconoce: "Justo es el Señor"; es decir, reconoce que él todavía puede salvar y quiere salvar. La justicia de Dios está hecha de gracia y de fidelidad a las promesas (cf Dt 32,4: "Todos sus caminos son la justicia misma; el Dios fiel, en él no hay maldad; es justo y recto"). Por eso las justicias *(ṣedaqôt)* de Dios para Israel son sus acciones salvíficas (cf Jue 5,11; 1Sam 12,7). En los profetas solamente hay tres pasajes que parecen considerar la justicia de Dios como castigo por los pecados (Is 5,16: "El Dios santo su santidad mostrará al hacer justicia"; 10,22: "La destrucción está decretada como plenitud de la justicia"; "El Señor es justo en medio de ella, no hace nada injusto; cada mañana dicta su sentencia"). Mirándolo bien, incluso en estos textos el castigo no es la última palabra de Dios, sino que está en función de una voluntad de salvación; el castigo es una corrección disciplinar con vistas a la conversión y a la liberación del pueblo.

En todos los profetas, "justicia" equivale a plan salvífico de Dios o a acción salvífica. Dios no quiere más que la salvación. Él es justo porque salva (Is 45,21); si castiga, lo hace pensando siempre en la salvación.

Israel no es justo: más aún, está lejos de la justicia (Is 46,12); todo lo más, lo es alguna vez; pero pronto desaparece su justicia "como las olas del mar" (Is 48,18).

El tema de la justicia es dominante en el Segundo y en el Tercer Isaías. Nos detendremos tan sólo en un pasaje significativo: "El Señor quiere, por amor a su justicia, engrandecer y magnificar la ley *(tôrah)*" (Is 42,21), es decir, instituir un nuevo orden social *(tôrah)*. Éste es el sueño de Dios, su voluntad: que su acción salvífica, dirigida a crear una sociedad nueva (justicia), se concrete en la historia visiblemente; por eso ha dado a Israel

la *tôrah*, una ordenación comunitaria nueva.

8. El "justo" en los Salmos. En el libro de los Salmos es donde aparece más frecuentemente, y con diversos significados, la raíz hebrea *ṣdq*. En la oración sálmica se entrecruzan a menudo la justicia divina y la humana.

Para el orante, Dios mismo es la justicia: "Cuando te invoco, tú me atiendes, oh Dios de mi justicia" (Sal 4,2). Yhwh es el único rey perfectamente justo: "El Señor hace justicia y libera a todos los oprimidos" (Sal 103,6). Incluso "los cielos proclaman su justicia" (Sal 97,6). Y el salmista se hace eco de la voz de los cielos: "Mi lengua anunciará entonces tu justicia y proclamará tu alabanza todo el día" (Sal 35,28). En el canto de acción de gracias exclama el salmista: "Pregoné tu justicia a la gran asamblea, no he cerrado mis labios; tú lo sabes, Señor. No he dejado de hablar de tu justicia, he proclamado tu lealtad y tu salvación, no he ocultado tu amor y tu fidelidad ante la gran asamblea" (Sal 40,10-11). Justicia es sinónimo de lealtad, de fidelidad, de salvación, de misericordia de Dios; es decir, es la salvación comunitaria que viene de Dios.

La justicia divina es la fuente de una vida individual y comunitaria próspera, buena y feliz. Cuando es enviada por Dios a la tierra, produce vida y fecundidad (Sal 66,6-14), da la victoria sobre los enemigos (Sal 48,11), concede al pueblo de Israel la capacidad de hacer reinar el derecho y la justicia (Sal 99,4).

El ámbito de la justicia creada por Dios no es solamente el individuo y su vida interior, sino su existencia en la comunidad y sus relaciones con los demás hombres. Dios actúa con su justicia, que es la voluntad eficaz de crear la comunidad de su pueblo, y le da a Israel la capacidad de ser fiel a la comunidad. El ámbito de la justicia es más amplio que el que circunscriben las leyes. Así pues, el salmista presupone que el hombre no es capaz por sí solo de construir la comunidad y de tener una vida justa sin la intervención de la justicia divina. La justicia divina equivale, por tanto, a la salvación que Dios realiza para el hombre tanto en el ámbito individual como comunitario. Cuando Dios es llamado "justo juez" (Sal 9,9; 96,13; 98,9), se desea expresar no tanto una justicia distributiva cuanto más bien la función regia que Dios ejerce liberando a los débiles, a los oprimidos, a los pobres. Dios es justo porque ayuda, porque es benévolo y misericordioso, porque libera y da la victoria, porque salva y hace a los hombres capaces de ser justos.

Es frecuente en los salmos la protesta del salmista que se declara justo delante de Dios. "La desenvoltura con que los orantes afirman continuamente que han observado todos los mandamientos y con que utilizan el atributo de *ṣaddîq* refiriéndolo a ellos mismos es realmente asombrosa" (G. von Rad). "Los salmistas no pretenden hacer un examen de conciencia y demostrar que son justos frente a Dios, es decir, moralmente irreprochables. Más bien se sitúan a sí mismos en la imagen del *ṣaddîq* paradigmático" (G. von Rad); afirman su firme voluntad de ser justos ante Dios o, mejor dicho, de que Dios los haga y los encuentre justos. Por eso "justo" tiende a ser equivalente de "creyente" (Sal 1,5-6; 32,11; 33,1; etc.). Al proclamar que es justo, el salmista expresa la voluntad de acoger la justicia divina.

9. Los libros sapienciales. En la literatura sapiencial se tiende a identificar "justicia" con "sabiduría". La sabiduría es la cualidad característica del rey, del juez y del gobernante; por eso mismo el juez tiene

que ser justo (Prov 8,15-16; 16,13; 31,9), como el rey; pero "la justicia y el derecho" son "democratizados", es decir, se convierten en una función de cada individuo frente a su prójimo (Prov 1,3; 2,9; 8,20; 21,3). La "justicia" tiende a equivaler a la "religiosidad" (Prov 10,2; 11,4-6.19), a la benevolencia (Si 3,34; 7,10; 12,3), a la piedad para con los padres (Prov 2,20; 3,33; 4,18).

El libro de los / Proverbios identifica al justo con el sabio. El justo es generoso (21,26), no miente (13,5), se preocupa de los pobres (29,7), en el tribunal intenta defender al oprimido (18,5; 24,23-24). También aquí "justo" es el que se muestra fiel a la comunidad con una actitud constructiva. Solamente la sabiduría puede dar la capacidad de ser justos y de practicar la justicia. "Por mí —dice la sabiduría— reinan los reyes y los príncipes decretan la justicia... Yo voy por las sendas de la justicia, por los senderos de la equidad" (Prov 8, 15.20).

El libro de / Job pone en discusión la justicia de Dios, entendida como la conducta con que Dios premia a los buenos y castiga a los malos, según la tesis de los amigos de Job. Elifaz, por ejemplo, dice: "¿Te castiga acaso por tu piedad y entra en juicio contigo?" (22,4). Dios castiga solamente al culpable. Frente a Dios la justicia del hombre es nula, sostiene Elihú: "Si eres justo, ¿qué le das con ello? ¿Qué recibe él de tu mano? A un hombre igual que tú afecta tu maldad, a un hijo de hombre tu justicia" (35,7-8). La justicia de Dios es desinteresada. Dios es "maestro de justicia, a nadie oprime" (37,23).

Job critica la justicia de Dios: "¡Por el Dios vivo, que me ha quitado mi derecho; por el Todopoderoso, que me amarga el alma!" (27,2). Y proclama en voz alta su propia justicia: "De justicia me había vestido y ella me cubría, la justicia era mi manto y mi turbante" (29,14). Job era la encarnación de la justicia: ayudaba a los pobres, a las viudas, a los huérfanos, y defendía la causa de los débiles (29,11-17). Sin embargo, Job se interroga: "¿Cómo frente a Dios puede tener razón el hombre?" (9,2). Y a su vez Dios le interroga: "¿Es que quieres anular mi derecho *(mišpat)*? Para justificarte, ¿me vas a condenar?" (40,8). Dios rechaza el razonamiento de Job, según el cual hay que acusar a Dios para justificar al hombre o acusar al hombre para justificar a Dios. En realidad, Dios es justo porque quiere salvar al hombre en su sabiduría; pero la justicia del hombre no es una autosalvación independiente de Dios. Al final, Job, que "se tenía por justo" (32,1), se reconoce pecador y se arrepiente (42,6), reconociendo el misterio de la justicia insondable de Dios.

Todos los sabios, que reflexionan a partir de la observación de la vida diaria, advierten la falta de justicia en el mundo. El más desencantado observador de la vida es / Qohélet, que indica: "Y he visto más debajo del sol: en el lugar del derecho está el delito; y en el lugar de la justicia, la injusticia" (3,16). El orden social está alterado y el sabio asiste impotente al imperio de la injusticia. Uno oprime al otro con su injusticia: "Si ves en la región al pobre oprimido, el derecho y la justicia violados, no te sorprendas por eso; es que sobre una autoridad hay vigilando otra autoridad, y sobre ésta hay aún otras autoridades" (5,7). La sociedad es una cadena de injusticias.

Qohélet se pregunta cómo puede la justicia jactarse de un valor salvífico o de una superioridad sobre la injusticia, siendo así que "estas dos cosas he visto en mis días de vanidad: justo que perece a pesar de su justicia, e injusto que prolonga sus días a pesar de su injusticia" (7,15). Y somete a verificación la teoría de la justicia-

felicidad, es decir, que el justo es feliz y que el impío acaba mal, confrontándola con la experiencia cotidiana. Pues bien, es evidente que tanto los justos como los malvados-necios mueren, y que incluso estos últimos viven más tiempo: "Justo que perece a pesar de su justicia, e injusto que prolonga sus días a pesar de su injusticia" (7,15). Todos mueren de la misma manera (3,20), tanto los sabios justos como los necios-injustos. ¿Cómo salir de este callejón sin salida? Qohélet ve sólo una solución: lo que importa es temer a Dios y evitar los dos peligros (cf 7,18), es decir, pensar que la felicidad está mecánicamente vinculada a la justicia, y negarse a aceptar que hay un sentido en el mundo. El mundo tiene un sentido, hay una justicia; pero ese sentido y esa justicia se le escapan al hombre, porque sólo los conoce Dios. El hombre tiene que aprender a fiarse de Dios y a recibir de él lo que le concede en el momento presente.

Todo el libro de la / Sabiduría está preocupado por el tema de la justicia *(dikaiosýnē)*, que es el tema central del libro. El título de la obra podría tomarse de Sab 1,1: "Amad la justicia los que gobernáis la tierra". Ya en Prov 16,12 se decía: "El rey debe odiar la injusticia, porque el trono está establecido en la justicia".

La justicia va unida al recto pensamiento sobre Dios y a la búsqueda de su voluntad: "Pensad del Señor con rectitud, buscadle con sencillez de corazón" (Sab 1,1). En efecto, "el Señor es justo y ama la justicia" (Sal 11,7). El que tiene de Dios una idea equivocada acaba amando la injusticia, y el que ama la injusticia acaba teniendo una idea equivocada de Dios (cf también Rom 1,18 respecto a los que "detienen la verdad (la revelación de Dios) con la injusticia"). En efecto, "conocerte a ti (Señor) lleva a la justicia perfecta" (15,3), que conduce a la inmortalidad: "Reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad" (15,3). Aquí se encierra el jugo de todo el libro de la Sabiduría: la sabiduría hace conocer a Dios; el poder de Dios es fuente de justicia ("Porque tu fuerza es el principio de tu justicia": 12,16); "la justicia es inmortal" (1,15). He aquí la tríada fundamental y la secuencia sintética que se desarrolla en la Sabiduría: sabiduría-justicia-vida inmortal bienaventurada.

El justo es aquel que posee la sabiduría, es decir, el conocimiento de Dios (2,13). Por el contrario, el culto a los ídolos sin nombre es principio, causa y fin de todo mal (14,27). Una comunidad o sociedad que no reconoce a Dios no puede tener otra ley que "la fuerza" (2,11), es decir, la violencia injusta. El justo está iluminado por la luz de la justicia (5,6); se reviste de la coraza de la justicia (5,18).

La injusticia se va acumulando de generación en generación, dando lugar a una estructura injusta en el mundo (12,10-11), a una especie de fuerza insuperable. Pero Dios interviene dando lugar a la conversión, otorgando la sabiduría, que es fuente de justicia. Por eso el Pseudo-Salomón de la oración de Sab 9 reconoce que es "incapaz de conocer el derecho y las leyes" (9,5) y pide el don de la sabiduría divina para gobernar con justicia (9,12).

La injusticia es la fuerza al servicio del egoísmo; la justicia es el amor al servicio de la vida: "Tienes misericordia de todos porque todo lo puedes, y pasas por alto los pecados de los hombres para llevarlos al arrepentimiento. Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo habrías creado. ¿Y cómo podría conservarse si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe" (Sab 11,23-26). Si en Dios la justicia es su amor po-

deroso que hace vivir y que perdona, la justicia humana no será más que amor y perdón recíproco.

III. NUEVO TESTAMENTO. Tampoco en el NT es unívoco el concepto de justicia. Sigue estando presente la idea de ser fiel a la comunidad, pero también el sentido de justicia como observancia de la ley (idea desarrollada sobre todo por los fariseos, aunque ya presente en el AT). Sin embargo, es predominante la idea de justicia de Dios como salvación.

1. LA PREDICACIÓN DE JESÚS. "La exhortación a la justicia en el sentido jurídico de la palabra no está en el centro del mensaje de Jesús. No encontramos en el evangelio ni normas sobre los deberes de justicia, ni una evocación insistente de una clase de oprimidos, ni una presentación del mesías como juez íntegro" (A. Descamps). Si embargo, el tema de la justicia es, al menos según Mateo, una palabra-clave de la predicación de Jesús. Ser justo se identifica con hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21.24.26), revelada en las palabras de Jesús. Pero remitiéndonos a la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-31a), nos preguntamos: "¿Quién hace la voluntad del Padre?" Jesús responde así: "Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que vosotros. Porque Juan vino por el camino de la justicia y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas han creído en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido ni creído en él" (Mt 21,31b-32). Hacer la voluntad del Padre es creer en el anuncio del camino de la justicia, del que habla Jesús en el sermón de la montaña, y ponerlo en práctica (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). El mismo Jesús cumple toda justicia (Mt 3,15), ya que realiza perfectamente el plan salvífico de su Padre.

Pues bien, para Mt la justicia es querer vivir como Jesús en una sociedad nueva, en la que la regla es Jesús mismo. El "camino de la justicia" es por tanto una nueva ordenación social, que se contrapone a todos los proyectos humanos de sociedad. La nueva sociedad de hermanos y hermanas de Jesús, los que hacen la voluntad del Padre (cf Mc 3,35), realiza la justicia, que Jesús sintetizó en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40).

Así pues, en la perspectiva de Mt la justicia no es una virtud ni una exigencia ético-legal, sino que indica el camino comunitario nuevo de aquellos que siguen a Jesús. Efectivamente, en Mt "la justicia es un concepto resumido de todo lo que constituye precisamente la 'religión' de la comunidad que se ha separado ya del judaísmo" (K. Berger). El dualismo justos-injustos equivale a la contraposición Iglesia-mundo. Pero la parábola de la cizaña muestra que el grano (Iglesia) y la cizaña (mundo) crecen juntos, y solamente al final podrá ser clara y definitiva la separación. La Iglesia "convive" con el mundo, "concrece" con el mundo; pero no se identifica con él.

Mientras que en Marcos falta por completo el concepto de justicia, en la obra de Lucas es característico el uso del adjetivo "justo" referido a Jesús, que es por excelencia "el justo" (Lc 23,47; He 3,14; 7,52; 22,14). Jesús es el mártir inocente, que da su vida por amor a Dios y a los hermanos: "justo" aquí significa ser fiel hasta la muerte a la comunión con Dios y con los propios hermanos. Pero también Zacarías e Isabel son justos "ante Dios, pues guardaban irreprochablemente todos los mandamientos y preceptos del Señor" (1,6). También Simeón (2,25) y José de Arimatea (23,50) son justos. Hasta un pagano como el centurión Cornelio es un "varón justo y temeroso de Dios" (He

10,22). En todos estos casos la justicia implica una relación con Dios.

2. San Pablo. En el *corpus* de las cartas paulinas es central el tema de las relaciones entre justicia del hombre y justicia de Dios. La justicia de Dios, para / Pablo, no es el atributo por el que Dios le da a cada uno lo suyo, sino que es —en el sentido anticipado ya por el AT— la actividad salvífica, misericordiosa y fiel de Dios por el hombre [/ Romanos III; / Gálatas III].

La justicia de Dios se revela plenamente en Jesucristo: "Ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo, para todos los creyentes, sin distinción alguna" (Rom 3,21-22). En Jesucristo, Dios ofrece al hombre la justicia, o sea, la salvación.

Por consiguiente, la justicia de Dios es la salvación divina ya presente en la existencia del cristianismo, aunque en esperanza todavía, y que se cumplirá solamente al final. Dios da y manifiesta su justicia entre los hombres que creen (Rom 1,17; 3,21-22). El que no cree no se somete a la justicia divina: "Pues no reconociendo la justicia de Dios y buscando establecer la justicia propia, no se sometieron a la justicia de Dios" (Rom 10,3). La búsqueda de la justicia mediante la ley es un callejón sin salida. Cristo ha puesto fin a ese camino humano de justicia, y al mismo tiempo Cristo es el fin al que lleva ese camino, porque él da lo que la ley no podía dar, o sea, la justicia de Dios: "Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo el que cree" (Rom 10,4). Cambia también así la visión de Dios: en el AT un Dios que exige, que premia y que castiga; en el NT un Dios que da y que perdona. Y cambia la manera de entender la religión: en vez de las obras del fiel, la fe del creyente. Esta contraposición paulina tiene que entenderse en el contexto polémico de la diatriba de Pablo con los judíos, y no como una representación precisa del AT; él quiere mostrar la novedad dada en Jesucristo.

La justicia pertenece propiamente a Dios, el cual se la da a la humanidad mediante Jesucristo y en él. Al obrar así, Dios demuestra su fidelidad a sus promesas a los padres (Rom 4,9ss) y no hace más que revelar lo que ya estaba "atestiguado por la ley y los profetas" (Rom 3,21), es decir, por el AT. Puesto que justicia es la acción salvífica divina y don de Dios, se contrapone a la justicia que los hombres buscan de forma autónoma.

Así pues, el hombre no puede hacer valer una justicia propia suya, conquistada con sus obras, sino que tiene que recibirla como don de Dios. Según la mentalidad del / judaísmo de los tiempos de Jesús y de Pablo, la justicia del hombre se obtiene mediante la observancia de los mandamientos y de la ley. Esta manera de pensar puede engendrar la convicción de que el hombre es el autor de su propia justicia (cf Rom 10,3). Pablo, por el contrario, liga la justicia a la fe en Jesucristo: "Decimos, pues, con razón, que el hombre es justificado por la fe sin la observancia de la ley" (Rom 3,28; 4,23; Gál 3,6). Creer en Jesucristo significa no jactarse de la "posesión de mi justicia, la que viene de la ley", sino aceptar "la que se obtiene por la fe en Cristo, la justicia de Dios, que se funda en la fe" (Flp 3,9).

Ser justos quiere decir creer en Jesucristo; recibir de él el Espíritu que obra de manera que los cristianos "seamos en él (Cristo) justicia de Dios" (2Cor 5,21), hombres nuevos, "creados según Dios, en justicia y santidad verdadera" (Ef 4,24). Por consiguiente, Dios no sólo declara justos, sino que hace justos, mediante

Jesucristo y el don del Espíritu, a los que se adhieren a su Hijo por la fe.

La fe que hace justos es la confianza total puesta solamente en Dios, como hizo Abrahán (Rom 4); y, por tanto, también esperanza, que se apoya únicamente en él. "La esperanza en el amor supremo de Dios en Jesucristo es, por tanto, el verdadero 'éxodo' de sí mismo, para vivir de Dios y en Dios: comunión de vida y de amor, en el cual el hombre recibe el don de Dios, que es el mismo Dios como amor, y se abandona a Dios en el mismo acto de recibirlo; se somete en lo más profundo de sí mismo a la gracia de Dios y, en el abandono completo de su existencia al misterio de Dios que nos reconcilia en Cristo, recibe el don de la justificación" (J. Alfaro).

La justicia de Dios se identifica, para Pablo, con la misericordia, como se ve por Rom 3,25: "(Dios) puso de manifiesto su justicia al pasar pacientemente por alto los pecados del pasado, pero al presente la pone más aún demostrando que él es justo y es quien justifica al que tiene fe en Jesús". Dios es justo en cuanto que quiere y puede hacer justos. Y ser justo es fruto de la muerte-resurrección de Jesús, que libera del pecado (Rom 4,24-25): "Con mucha más razón, justificados ahora por su sangre, seremos librados por él del castigo" (Rom 5,9).

La justicia de Dios es la voluntad eficaz divina de una liberación integral del hombre con vistas a una comunión con Dios y con los hermanos. Justificados, los cristianos forman una sociedad nueva y visible, el cuerpo de Cristo: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro de ese cuerpo" (1Cor 12,27); forman la esposa de Cristo (Ef 5,21-33).

Como cuerpo de Cristo y como esposa suya, la comunidad cristiana debe vivir nuevas estructuras de relaciones entre los cristianos y de éstos con el resto de la humanidad. En Rom 12,9-21, Pablo delinea concretamente la fisonomía de la comunidad cristiana, en la que reina la justicia dada por Dios: "Que vuestro amor sea sincero. Odiad el mal y abrazad el bien. Amaos de corazón unos a otros, como buenos hermanos; que cada uno ame a los demás más que a sí mismo. No os echéis atrás en el trabajo, tened buen ánimo, servid al Señor; alegres en la esperanza, pacientes en los sufrimientos, constantes en la oración; socorred las necesidades de los creyentes, practicad la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen; bendecid, y no maldigáis. Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. Vivid en armonía unos con otros. No seáis orgullosos, poneos al nivel de los humildes. No devolváis a nadie mal por bien. Procurad hacer el bien ante todos los hombres. En cuanto de vosotros depende, haced todo lo posible por vivir en paz con todo el mundo. Queridos míos, no os toméis la justicia por vuestra mano; dejad que sea Dios el que castigue, como dice la Escritura: 'Yo haré justicia, yo daré a cada cual su merecido'. También dice: 'Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que si haces esto, harás que se sonroje'. No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence el mal con el bien". Esta larga cita nos dispensa de referir otros muchos pasajes paulinos, en los que el apóstol expresa claramente su convicción de que la justicia recibida de Dios tiene que manifestarse en una praxis renovada de la comunidad cristiana, pero también en una relación singular del cristiano con los no creyentes. El compromiso fundamental del cristiano consiste en "no acomodarse a este mundo" (Rom 12,2), es decir, a sus estructuras e ideologías, sino discernir la voluntad de Dios, es decir, qué

es lo bueno. Al obrar así, los cristianos viven realmente no ya "en la carne", o sea, de forma egoísta e injusta, sino "en el Espíritu" (Gál 5,13-25). La justicia es fruto del Espíritu presente en el hombre y se expresa en amor, paz, gozo, longanimidad, bondad, benevolencia, confianza, mansedumbre, dominio de sí mismo. Tanto a nivel individual como en cuanto comunidad cristiana en el mundo. Ante todo formando una comunidad que vive la justicia es como los cristianos hacen que reine la justicia de Dios en el mundo.

Sigue todavía en la concepción paulina el sentido hebreo de justicia como fidelidad a la comunidad, solidaridad, lealtad, pero con una fuerte acentuación ontológica y una insoslayable referencia a la acción salvífica de Dios en Jesucristo. La justicia de Dios es su amor liberador, que se nos ha dado mediante Cristo, en el Espíritu, para hacer de nosotros una comunidad nueva de amor a Dios y a los hermanos. "Él (Cristo) es nuestra paz" (Ef 2,14); él reconcilia a la humanidad con su muerte y resurrección, introduciendo en este mundo la justicia de Dios, haciéndonos entrar en su cuerpo para formar la familia de los hijos de Dios y estableciendo la posibilidad de unas nuevas relaciones entre nosotros y con el "mundo". Consiguientemente, cada uno de nosotros está involucrado en la justicia de Dios por el mundo.

3. OTROS ESCRITOS DEL NT. Para 2Pe 3,13 nosotros, los cristianos, "según su promesa, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva, en los que reinará la justicia". El mundo plenamente salvado será un mundo en donde reinará la justicia, o sea, la comunión de los hombres entre ellos y con Dios. La instauración plena del reino de la justicia implica la salvación integral del hombre en su misma dimensión corporal de relación con la comunidad humana y con el mundo.

Según la carta a los Hebreos, los cristianos poseen "la doctrina de la justicia" (5,13), puesto que creen en Jesús, que "amó la justicia y odió la iniquidad" (1,9). La justicia es una realidad escatológica, pero que ha entrado ya en el mundo por medio del justo, que es Jesús.

En las cartas pastorales, la justicia tiende a convertirse en una virtud entre las demás, vinculada al amor fraterno y a la misericordia. Es una concepción que se refiere al sentido de *dikaiosýnē* como "limosna" del judaísmo helenístico tardío.

4. CONCLUSIÓN. En un intento de recoger sintéticamente el mensaje bíblico, ¿podemos encontrar una fórmula breve para describir el contenido y el sentido de justicia? Como ya se ha visto, para la Biblia la justicia es la garantía de un espacio de relaciones que edifican y conservan la comunión-comunidad de los hombres con Dios y entre sí. Por tanto, la justicia de Dios coincide con su acción salvífica, mediante la cual Dios crea su familia y la sociedad nueva de los que creen en él, haciéndolos justos, es decir, capaces de comunión, y liberándolos del pecado, que es egoísmo y violencia, impedimento para la comunión con Dios y con los hermanos. Por tanto, la justicia entre los hombres no es sólo cuestión del *homo oeconomicus* o *politicus*, sino un "milagro" de la gracia misericordiosa y liberadora de Dios. Los cristianos se comprometen en la actuación de la justicia, dispuestos a ser para el mundo signo de justicia en la medida en que edifican de verdad la Iglesia como lugar y signo para el mundo de la presencia en la historia del Dios justo, que quiere la liberación integral de los hombres. Todo el hombre, tanto en su interioridad como en su corporeidad (relación

con los demás y con el mundo), es decir, el hombre como "espíritu en el mundo", es el destinatario de la justicia divina. La liberación del mundo de las injusticias y la esperanza en un mundo más justo, la solidaridad cristiana con los oprimidos y las víctimas de la injusticia, tienen su raíz en la fe en Cristo como actuación de la justicia de Dios para el hombre y el mundo. Solamente a partir de Cristo le viene al hombre la capacidad y la esperanza de hacer al mundo más justo.

BIBL.: BERGER K., *Justicia*, en *Sacramentum Mundi* 4, Herder, Barcelona 1977, 162-169; CRÜSEMANN F., *Jahwes Gerechtigkeit (sedaqad-sedeq) im AT*, en "Evangelische Theologie" 36 (1976) 427-450; DACQUINO P., *La formula "Giustizia di Dio" nei libri dell'AT*, en "RBit" 17 (1969) 103-119, 365-382; DESCAMPS A., *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Lovaina 1950; ID, *Justicia*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, a cargo de X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona 1980, 460-466; GELABERT M., *En el nombre del Justo*, Paulinas, Madrid 1987; KOCH K., *ṣdq - Ser fiel a la comunidad/ser saludable*, en *DTMAT* II, 639-668; LUCK U., *Gerechtigkeit in der Welt - Gerechtigkeit Gottes*, en "Wort und Dienst" 12 (1973) 71-89; SCHMID H.H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968; SPINETOLI O. da, *La "giustizia" nella Bibbia*, en "BibOr" 13 (1971) 241-254; STRECKER G., *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1971[3]; STUHLMACHER G., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1965; VELLA J., *La giustizia forense di Dio*, Paideia, Brescia 1964.

A. Bonora

JUSTIFICACIÓN

/ Abrahán II, 1b; / Fe VI, 2; / Justicia II, 2; III, 2; / Pablo III, 4.

L

LAMENTACIONES

SUMARIO: I. *El llanto de Jerusalén en ruinas y en luto.* II. *Cinco grandes lamentaciones.* III. *Delito, castigo, perdón.*

I. EL LLANTO DE JERUSALÉN EN RUINAS Y EN LUTO. El interrogante inicial "¿cómo?" (en hebreo, *'ekah*), que dio título al volumen hebreo, nos introduce en un poema coral, que se eleva como un grito de dolor de toda la nación judía desterrada. Se trata de las Lamentaciones (en hebreo la elegía se llama *qînah* y tiene un ritmo roto característico de 3 + 2 acentos). La tradición se las atribuyó a / Jeremías (2Crón 35,25), espectador de la ruina de Jerusalén, aunque probablemente son de autores desconocidos. Todavía se usan hoy en la liturgia sinagogal, y parcialmente en la cristiana de semana santa. Aquel "¿cómo?" inicial contiene todo el asombro atónito de Israel ante el templo en ruinas y es como la síntesis del lamento que a lo largo de los siglos han elevado y siguen elevando los judíos al cielo ante el "muro de las lamentaciones", esos célebres bloques de piedra que sirvieron de base al templo herodiano, última reliquia histórica de la realidad más querida y más santa de Israel. "Hombres con la barba rapada, los vestidos rasgados y el cuerpo lleno de cortaduras, trayendo ofrendas e incienso para ofrecerlos en el templo del Señor": la escena descrita por Jer 41,5 (cf Zac 7,3-5; 8,19) podría servir de fondo ideal a las Lam y anticipar aquella solemnidad del judaísmo tardío llamada *9 Av.*, conmemoración de la fecha trágica de la destrucción del templo de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor (586 a.C.). Quizá sea en un marco litúrgico donde hay que colocar las Lam, porque es sabido, además, que en la colección de los / Salmos existen otras lamentaciones colectivas de todo Israel, que llora el dramático destino de la nación (cf Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 123; 129; el 137 es un claro ejemplo de lamentación: "Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos y llorábamos al acordarnos de Sión. En los sauces de al lado teníamos colgadas nuestras cítaras. Allí nuestros carceleros nos pedían cánticos y nuestros verdugos alegría: 'Cantadnos algún cántico de Sión'. ¿Cómo íbamos a cantar un cántico del Señor en país extranjero?").

Las súplicas contenidas en esta obrita son cinco, y su intensidad no pierde calor por la erudición de que hacen alarde en más de un punto ni por el esquema un tanto rígido que adoptaron las cuatro primeras. Se trata de lo que técnicamente se llama el "acróstico alfabético": cada estrofa de cada una de las lamentaciones comienza con palabras cuyas iniciales son las letras del alfabeto hebreo en sucesión progresiva. La quinta lamentación, aunque no sigue este modelo estilístico, que tenía probablemente

funciones prácticas memorísticas y no mágicas, como algunos han pensado, está compuesta de 22 versículos, tantos como son las letras del alfabeto hebreo. La cualidad de estos poemas de dolor comunitario no es del todo homogénea. Los capítulos 1, 2 y 4 son auténticos cantos fúnebres nacionales; el capítulo 3 es un lamento individual, y el capítulo 5 es más bien un lamento colectivo. Intentemos trazar ahora de forma esencial el movimiento de cada una de estas páginas, que, entre otras cosas, han inspirado también dos importantes partituras musicales de nuestro siglo (prescindiendo de las del pasado). En 1949 L. Bernstein publicaba la *Jeremiah Symphony* para mezzosoprano y orquesta, mientras que en 1958 U. Stravinskij daba a su composición para coro y orquesta el título *Threni*, término con que se designan las Lam en la versión griega de los LXX y en la Vulgata.

II. CINCO GRANDES LAMENTACIONES. La *primera lamentación* (c. 1), en la que nos detendremos especialmente, es una conmovida representación poética de la desolación de la ciudad de Dios, bajo el ritmo de un estribillo que se repite cinco veces. "Nadie hay que la consuele" (vv. 2.9.16.17.21). La impresión global es monocorde; nos da la impresión de estar oyendo una lamentación oriental uniforme cuyos círculos sonoros se cierran siempre sobre sí mismos. Pero si se observa el texto en profundidad, es posible advertir un desarrollo psicológico y dramático. Al principio el protagonista es el propio poeta, que habla de Jerusalén en tercera persona (vv. 1-11), meditando desde fuera en su trágico destino. En la segunda parte, por el contrario, es la ciudad misma de Sión, personificada, la que eleva su lamento dibujando su dolor con una tonalidad de colores muy intensos, de los que surge la figura del Señor juez (vv. 12-22). Si queremos seguir el poema de forma más directa, nos damos cuenta de que la escena se abre sobre Sión, representada como una viuda inconsolable que evoca las alegrías y el esplendor de su pasado; todo se concentra en aquel "¿cómo?" atónito e incrédulo (Jer 48,17; Is 14,4; Ez 26,17). La explicación teológica de esta desolación se formula con el lenguaje de Oseas (c. 2), de Jeremías (22,20-22; 30,14) y de Ezequiel (16; 20; 23) y se busca en el pecado de idolatría cometido por Israel al adherirse a los cultos de la fertilidad. En este punto se enfoca la cámara sobre / Jerusalén desde diversos ángulos, revelando todos ellos cuadros angustiosos. Por un lado, el judío errante bajo cielos y entre naciones desconocidas (v. 3); por otro, las calles de Sión vacías y sin la animación de voces y de cantos (v. 4); más allá aparecen triunfantes los enemigos, que ponen en fila a los deportados, los "niños" de la viuda Jerusalén (v. 5), o se dedican a saquear y a violar el templo; por otra parte, la antigua clase dirigente, que huye acosada como en una escena de caza, mientras que en los cúmulos de ruinas los pobres rebuscan desesperadamente un mendrugo de pan (vv. 6.10-11). De toda esta masa de ruinas y de miserias se eleva una voz: es la misma Jerusalén, desnuda e impura, que llora su desgracia.

Viene entonces la segunda parte del lamento. Sión, personificada, describe el "día del Señor", el "dies irae", en que Dios se apareció como juez. No son los babilonios los que incendian y matan, sino el Señor mismo que condena el pecado idolátrico de Judá; él es "muy justo, porque yo me rebelé contra sus leyes" (v. 18). El Señor es como un vendimiador que pisa la uva, haciendo salir de ella el mosto rojo como la sangre; el Señor es quien nos ha cribado. El último y

definitivo remedio es entonces la confesión penitencial. Encontrando de nuevo el coraje de la conversión, Israel volverá a ver brillar un nuevo "día del Señor", que será solamente salvación y liberación (v. 22). Esta primera lamentación, como está claro, concentra en sí todos los temas teológicos que sustancialmente imperarán también en las demás, que ahora presentamos brevemente.

La *segunda lamentación* (c. 2) se desarrolla en torno al amargo descubrimiento del Señor como enemigo de su pueblo. Es el mismo Yhwh el que ha destruido a Sión (vv. 1-9). ¿Por qué y cómo lo ha hecho? A este interrogante responden los versículos 10-17 con una explicación general (vv. 10-12) y otra dirigida expresamente a Sión (vv. 13-16). Sí, "el Señor ha realizado lo que había decidido, ha cumplido su palabra pronunciada desde antiguo; ha destruido sin piedad, ha hecho que se ría de ti tu adversario, ha acrecentado el poder de tu enemigo (v. 7). La iniquidad de Judá ha sido la causa del juicio divino, y el pueblo babilonio el instrumento de su ira. El poema termina con una súplica dirigida a la misericordia divina (vv. 18-22).

La *tercera lamentación* (c. 3) es, por el contrario, personal y no nacional, y se parece a muchos salmos recogidos en el Salterio como súplicas individuales. Es la composición más autónoma del libro de las Lam y recoge una llamada a la fe, a la esperanza, a la penitencia y a la conversión (vv. 1-41), que al final se transforma progresivamente en oración comunitaria, expresada a través de la voz de un solista, que invoca la intervención liberadora del Señor (vv. 42-66).

La *cuarta lamentación* (c. 4) es una elegía nacional dominada por una larga y patética narración poética, hecha por un superviviente, del asedio y de la caída de Jerusalén (vv. 1-20): el destino de las diversas clases de ciudadanos, el derrumbamiento de la ciudad, la huida, la captura del rey se describen con la emoción y la vivacidad de un testigo ocular. Una imprecación contra Edón, enemigo tradicional de Israel, que se aprovechó lógicamente de la destrucción de Judá (cf Sal 137,7), y una bendición sobre Sión cierran el poema (vv. 21-22).

Finalmente, la llamada "Oración de Jeremías", la *quinta lamentación* (c. 5). Definido así por la traducción latina de la Vulgata, este texto es una súplica comunitaria genérica destinada a una calamidad nacional sin especificar. La parte preponderante de la plegaria está reservada a la evocación de la situación de sufrimiento en que está inmerso el pueblo judío. La causa de una tragedia tan agobiante se describe en el versículo 7 según la teoría de la responsabilidad comunitaria en el pecado: "Nuestros padres pecaron, ya no existen; y nosotros cargamos con sus iniquidades". Pero se perfila un rayo de luz en el horizonte de esta plegaria y, por consiguiente, en todo el libro de las Lam: "¡Reclámanos, Señor, a ti y volveremos; renueva nuestros días como antaño, si no nos has rechazado del todo, si no estás irritado contra nosotros sin medida!" (vv. 21-22).

III. DELITO, CASTIGO, PERDÓN. La breve lectura de los cinco textos que componen las Lam nos han ofrecido ya el núcleo teológico que le sirve de base. Brota de ellas un fuerte sentido del pecado, personal, nacional, generacional. El pecado es una ruptura consciente de la alianza con Yhwh y suscita una serie de reacciones en cadena. Estamos en presencia de la célebre "teoría de la retribución", una auténtica "tecnología moral" (Ph. Nemo), por la que el binomio negativo pecado-castigo y el positivo justicia-premio, que pue-

den verificarse ya en el ámbito terreno, son el eje en torno al cual se desarrolla la historia. Con este instrumento hermenéutico el judaísmo posexílico intenta interpretar y justificar la tragedia del 586 a.C. Como atestiguará la protesta de Job, demasiadas veces el misterio del / mal desborda esta mecánica tan rígida, construida sobre la bipolaridad "delito-castigo" de Dostoyevski. Hemos visto que esta perplejidad, o por lo menos una cierta corrección de la óptica retributiva, surge ya en la teología de las Lam. En particular, la última lamentación (pero también implícitamente las demás) rompe la cadena rígida de la retribución e introduce un tercer eslabón: delito-castigo-*perdón*. En el horizonte se vislumbra la esperanza, la certeza de la misericordia divina. Es lo que ya había intuido Isaías: "Aunque vuestros pecados sean como la grana, blanquearán como la nieve; si fueren rojos cual la púrpura, se volverán como la lana" (Is 1,18). En efecto, a la pregunta angustiosa de las Lam: "¿Hay quien consuele?", el Segundo / Isaías responderá: "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios. Hablad al corazón de Jerusalén y gritadle... que está perdonado su pecado" (Is 40,1-2). Por tanto, un gran realismo que ignora ilusiones gratificantes o autojustificantes, pero también una firme esperanza en la primacía de la gracia divina.

BIBL.: Albrektson B., *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, Gleerup, Lund 1963; Buccellati G., *Gli Israeliti di Palestina al tempo dell'esilio*, en "BibOr" 2 (1960) 199-209; Colombo D., *Lamentazioni*, Ed. Paoline, Roma 1985[3]; Gelin A., *Les Lamentations*, Cerf, París 1951; Id, *Lamentations (Livre de)*, en *DBS* V, 1957, 237-251; Hiller D.R., *Lamentations*, Doubleday & Co., Nueva York 1972; Kraus H.J., *Die Klagelieder (Threni)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1968[3]; Meeck Th.J.-Merrill W.P., *The Book of Lamentations*, Nueva York-Nashville 1956; Moore M.S., *Human Suffering in Lamentations*, en "RB" 90 (1983) 534-555; Plöger O., *Die Klagelieder*, en *Die Fünf Megilloth*, Mohr, Tubinga 1969[2], 127-164; Rudolph W., *Die Klagelieder* Mohn, Gütersloh 1962; Weiser A., *Die Klagelieder*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1962.

G. Ravasi

LECTURA ESPIRITUAL DE LA BIBLIA

/ Alianza II, 6; / Escritura I, 2c; II; / Espíritu Santo I, 2-3; 4b; II, 3-6; / Exégesis I-IV; / Hermenéutica; / Lectura judía de la Biblia III-IV; / Oración; / Santidad I, 2; II, 2; III; / Símbolo I, 1c-d; III, 7; / Teología bíblica; / Verdad III, 2a-b; 3b-c; IV.

LECTURA JUDÍA DE LA BIBLIA

I. PREMISA. Examinaremos aquí tan sólo una de las maneras con que, a lo largo de tres mil años, se ha situado el pueblo judío ante la Escritura. Es decir, expondremos los rasgos más destacados de la corriente que podría llamarse rabínico-farisea. Es ella la que le ha dado su rostro característico a todo el / judaísmo posbíblico, pero hundiendo sus raíces en épocas precedentes.

No fue ciertamente la única corriente judía, ni en la época intertes-

tamentaria, cuando hubo tendencias muy variadas (saduceos, esenios, zelotes, carismáticos, bautistas, helenistas, etc.), ni en épocas sucesivas (pensemos, p.ej., en el cisma caraíta del siglo VIII d.C.), ni en momentos todavía más tardíos, cuando la corriente místico-cabalística alcanzó su cima más alta y se asistió a la experiencia extrema de los sabatianos o al surgir del movimiento hasídico. La confrontación con la Escritura acompaña al pueblo de Israel hasta nuestros días, ya que él —aunque muchas veces lo han olvidado los cristianos— no sólo está vivo, sino que sigue siendo el elegido y el primogénito (cf Rom 9,4; 11,29). No hablaremos de todas estas corrientes. Baste recordar que han existido.

Intentaremos reconstruir desde dentro el sentido de la Escritura típico de la corriente rabínico-farisaica (cuyas influencias siguen siendo evidentes hasta hoy), fiándonos más de la autocomprensión que la tradición tuvo de sí misma que de los aparatos crítico-filológicos, puesto que aquélla —más que éstos— resulta útil y significativa para una primera introducción a este tema.

II. PROCLAMACIÓN SINAGOGAL DE LA ESCRITURA. Pongámonos en la situación de uno que pisa por primera vez una sinagoga. Intentará orientarse buscando el punto de referencia decisivo de aquel espacio cerrado. Inmediatamente comprobará que el lugar hacia donde todo se orienta en la sala es el armario sagrado *('arôn ha-qôdeš)*, puesto en la pared que da hacia Jerusalén. Inmediatamente después verá que en aquel armario (puesto de una forma muy parecida a la del sagrario en una iglesia católica) está encerrado, envuelto en paños de seda y ornamentos, un *Sefer tôrah*, es decir, una copia manuscrita del Pentateuco (en hebreo, *tôrah*). El *'arôn* se inspira en la antigua arca de la alianza *('arôn ha-berît)*, que contenía las dos tablas de piedra que había depositado en ella Moisés (cf Éx 40,20, 1Re 8,9; Heb 9,4), y que desapareció con la destrucción del primer templo. En lugar de aquella antigua arca hay ahora otras muchas, que no contienen tablas de piedra, sino rollos de pergamino, con un escrito, en grafía uniforme, que es el texto inmutable de la *tôrah*. Los rollos son objeto de temor y de amor; son el lugar donde, a través de las palabras, habita la divina presencia.

La *tôrah* (Gén, Éx, Lev, Núm, Dt) representa para el judaísmo la plenitud de la revelación. Es inmutable, irrevocable (cf Éx 31,16; Dt 19,13, y el noveno artículo de fe de Maimónides); incluso preexistente a la creación (cf Gén Rab. 1,1). Las otras dos partes de la Escritura (cf prólogo al Si), es decir, *Nebi'îm* (profetas, divididos en anteriores: Jos, Jue, 1 y 2Sam, 1 y 2Re; y posteriores: Is, Jer, Ez y los doce menores) y *Ketubîm* (hagiógrafos: Sal, Prov, Job, Cant, Rut, Lam, Qo, Est, Dan [no incluido en los profetas], Esd, Neh, 1 y 2Crón), aunque son también sagradas e inspiradas, están dotadas de una autoridad mucho menor, hasta el punto de que el *Talmud* las considera como "palabras de la tradición" (*dibrê qabbalah:* cf B. Roš Haš. 7a.19a; B. B. Qam. 2b; Sanh. 99b; B. Nid. 23a; etc.). Estos libros se presentan como invitaciones a volver a la *tôrah* para poder captar toda su riqueza: "Si Israel hubiera sido digno (de la *tôrah*), la revelación contenida en los profetas y en los hagiógrafos habría sido inútil" (Qo Rab. 1,13). Todo lo que se enseñó a los profetas había sido dicho ya en el Sinaí (cf Tanḥ. Jetro 11). Para la tradición rabínica, los demás libros se presentan como las primeras formas de interpretación de la *tôrah* mediante la intervención del "espíritu santo" *(be-*

ruaḥ ha-qôdeš). Por consiguiente, privilegiar el universalismo profético, el impulso lírico de los salmos o cualquier otro elemento bíblico a costa de las páginas a veces duras de la *tôrah* es señal de que no se ha comprendido el judaísmo.

El *Sefer tôrah* se convierte plenamente en lugar en donde habita la divina presencia, no cuando se la encierra, sino cuando es *proclamada.* La Escritura suele llamarse significativamente *Miqra',* es decir, lectura en voz alta (el otro nombre que se le da habitualmente, *Tanak,* señala las iniciales de sus tres partes). No es casual que, al lado del *'arôn,* el otro lugar destacado del aula sinagogal sea el púlpito (*bimah* o *tebah*), esto es, el lugar donde se proclama la palabra. Pero hay algo todavía más importante. En cualquier espacio, habitación o de otro tipo, se pueden realizar funciones sinagogales sólo si, aparte del lugar donde está colocado el *Sefer* y el de su proclamación, se da la presencia viva de la asamblea que proclama y escucha, representada por el *minîan* (cf M. Meg. 4,3), constituido por un mínimo de diez hombres adultos (número que, según la tradición mosaica, representa el grupo más pequeño del pueblo: cf Dt 1,15; M. Sanh. 1,16; B. Meg. 23b).

El término "sinagoga" se deriva precisamente del término *'edah* (asamblea), que los LXX tradujeron por *synagōghé.* La proclamación de la palabra en la sinagoga es una práctica muy antigua, atestiguada expresamente en el NT (cf Lc 4,16; He 13,14; 15,21). Con esta finalidad se dividió la *tôrah* en tantas secciones *(parašah*; pl., *parašôt)* como son los sábados para proclamarla (según el antiguo uso palestino, en un ciclo trienal; y según el uso babilonio —que prevaleció universalmente—, en un ciclo anual: cf B. Meg. 29b). Tras esa lectura viene otra sacada de los profetas (*haftarah;* pl., *haftarôt*; cf la lectura del rollo de Is realizada por Jesús en la sinagoga de Nazaret: Lc 4,4-19; cf también He 13,15), elegida a veces en armonía con los textos de la *tôrah* (cf M. Meg. 4,3,9; B. Meg. 29b).

La proclamación del texto sagrado en la asamblea es, ya desde la época más remota (siglo V a.C.; cf Neh 8) un elemento peculiar de Israel, que también en esto se revela primogénito entre muchos hijos (cristianismo, islam). La proclamación semanal de la *tôrah* puede verse como un auténtico acto de renovación de la alianza sinaítica entre Dios y su pueblo. En este espíritu puede verse también cierta analogía entre la lectura sinagogal de las *parašôt* de la *tôrah* y la celebración de la eucaristía cristiana, representando la una y la otra el memorial de la estipulación original de la alianza, que tuvo lugar, respectivamente, en el Sinaí y en el curso de la última cena. En la acción sinagogal la "liturgia de la palabra" tiene ya también en sí un valor sacramental, memorial. La *tôrah* es *sefer ha-berît,* "libro de la alianza" (Éx 24,7), incluso porque a través de ella se renueva continuamente la alianza. Éste es el sentido profundo de la antigua tradición, que (lógicamente, de una forma inaceptable desde el punto de vista histórico) hace remontarse a Moisés la lectura semanal de la *tôrah* (cf P. Meg. 75a; Tg. Ps.-J. a Éx 18,20; Midraš Gad. Éx 408, y probablemente, He 15,21). Proclamar la *tôrah* significa efectivamente volver a aceptar el significado global del acontecimiento irrepetible que tuvo lugar en el Sinaí.

La experiencia que suele considerarse como el comienzo "oficial" del judaísmo y de la liturgia sinagogal, es decir, la lectura pública de la *tôrah* por parte de Esdras, el "hombre del libro" (*sôfer*, traducido de ordinario, pero con poco acierto, por "escriba": cf Esd 7,6), está situada por completo

bajo el signo de la nueva aceptación del yugo de la *tôrah*, del retorno al "día santo" *(yôm qadoš)* en el que se estipuló la alianza. Esdras "abrió el libro a la vista de todo el pueblo... y, al abrirlo, todo el pueblo se puso de pie. Esdras bendijo al Señor, el gran Dios, y todo el pueblo, con las manos levantadas, respondió: 'Amén, amén', al tiempo que se inclinaban y adoraban al Señor rostro en tierra" (Neh 8,5). Las modalidades de expresión, empezando por las resonancias casi teofánicas y por el enfático "todo el pueblo" *(kôl ha'am)*, tienden a indicar la existencia de una estrecha analogía entre aquella lectura y el día en que se pactó la alianza del Sinaí (cf Éx 24,3; 34,10).

La palabra es proclamada particularmente el sábado. Según una interpretación talmúdica (B. Šabb. 49b), el sábado están prohibidas todas las acciones necesarias para la construcción del tabernáculo en el desierto. El sábado se convierte así en el nuevo santuario, ligado no ya al espacio, sino al tiempo (cf J.A. Heschel, *Il sabato*, 46); y es bastante significativo que su santidad vaya unida desde antiguo a la proclamación de la palabra. Si pensamos además, por un lado, que el sábado es también memorial de la liberación pascual (cf Dt 5,15) y, por otro, que el don *(mattan)* de la *tôrah* se recuerda de modo especialísimo en la fiesta de *Sabu'ôt* (semanas), con toda razón "podría representarse litúrgicamente el acceso hebreo a la Escritura como el paso de *Pesaḥ* (pascua) a *Sabu'ôt* (pentecostés), que celebra y actualiza el movimiento histórico desde Egipto hasta el Sinaí" (P. de Benedetti, *Bibbia e Ebraismo*, 8).

III. "TÔRAH" Y PRAXIS. La raíz hebrea del término *tôrah* es *yrh*, "señalar", "enseñar" (la misma que da origen a *môreh*, "maestro"); por tanto, debería traducirse con términos como "enseñanza", "doctrina" (sentido que se ha conservado en el arameo *'oraita*), más bien que con "ley" (derivada de la decisión de los LXX de traducir *tôrah* por *nomos*). Declarar inadecuado el término "ley" para traducir *tôrah*, si por un lado pone de relieve que en la *tôrah* no sólo hay preceptos, sino también narración, por otro no quiere ni muchos menos considerar marginal la dimensión de los mandamientos, de los preceptos (*miṣwah*; pl., *miṣwôt*, de la raíz *ṣwh*, "mandar"). Traducirla por "enseñanza" aclararía entonces la paradoja aparente de encontrarse ante un *corpus* de preceptos inmutable, pero no rígido ni esclerotizado; en efecto, se trata de un *corpus*, por así decirlo, vitalmente inmutable.

"A los tres meses de la salida de Egipto, en *este* día *(ha-yôm ha-zeh)*, los israelitas llegaron al desierto del Sinaí" (Éx 19,1). ¿Por qué *"este"* y no *"aquel"*? Porque el día en que se da la *tôrah* no puede convertirse en algo pasado: "La *tôrah* es como si se diera hoy" (Tanḥ., ed. Buber, 11,76; cf Sifre a Dt 11,13; B. Ber. 63b; Raši a Éx 19,1 y a Dt 11,13 y 26,16). La proclamación está siempre orientada a la ejecución, la cual, por su misma naturaleza, va siempre ligada al hoy, al aquí y al ahora. También la ejecución de los preceptos, que para la tradición hebrea es la única forma de acogerlos plenamente como revelación —ya que el "hacer" precede al mismo "escuchar" ("Haremos y escucharemos todo lo que ha dicho el Señor": Éx 24,7)—, es lectura, interpretación bíblica. También los preceptos, a través de su ejecución, se convierten en memorial del acontecimiento único que constituyó a Israel como pueblo (cf Dt 27,9). Un ejemplo significativo entre otros muchos es en este sentido el precepto de las franjas *(ṣîṣit)* —que se han de poner en la extremidad del vestido (cf Núm 15,37-41) y que llevó también Jesús (cf Mt 9,20; 14,36; Mc

6,56; Lc 8,44)—, las cuales representan sólo una invitación a recordar y a poner en práctica todos los demás preceptos, a santificarse, a volver el corazón hacia Dios, que hizo salir a su propio pueblo de Egipto para poder ser su Dios (cf Núm 15,41).

El acontecimiento de liberación realizado por el brazo de Dios, que se nos recuerda al comienzo del decálogo (cf Éx 20,2; Dt 5,6), fundamenta de forma heterónoma la validez de los preceptos. Los mandamientos asumen realmente su valor de actos de santificación sólo en virtud de la libre voluntad divina, no en virtud de su valor intrínseco, del que pueden estar incluso totalmente desprovistos, como cuando se prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre: Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21 (cf Pesiq. Rab, Kah. 40a-b; Dt Rab. 6,2). Precisamente por esta heteronomía la puesta en práctica del precepto se convierte en memorial de la obra de Dios, lectura e interpretación del texto sagrado.

La ejecución al pie de la letra convertida en interpretación profunda (y en ciertos aspectos transfigurante) del texto se manifiesta, por ejemplo, en la invención de objetos-símbolo, como los *tefillîn* (filacterias), que se atan en la frente y en el brazo izquierdo durante la oración de los días feriales (cf Éx 13,9.19; Dt 6,8; 11,18), o las *mezuzôt*, cajitas puestas junto a los postes de las puertas (cf Dt 6,9; 11,20), o también los rizos *(pe'ôt)* que se dejan caer por las sienes (cf Lev 19,27; 21,5). Son signos que interpretan la Escritura en la dimensión de la praxis, y que han sido desde siempre testimonios fieles de la palabra.

1. LA "HALAKAH" COMO CODIFICACIÓN DE LA NORMA. La profesión de la unidad de Dios en Israel se confía no ya a profesiones dogmáticas de fe, sino a la fidelidad concreta a la palabra que proviene de él, y que por eso mismo hay que ir transmitiendo de generación en generación. La profesión más antigua y profunda de fe judía, el *šema* ("escucha": cf Dt 6,4ss; Mc 12,3), se resuelve por completo en una invitación a escuchar la palabra de Dios y a comunicarla. A través de la transmisión, del estudio y de la práctica es como la palabra sigue siendo válida y se presenta como si fuese pronunciada en *este* día. Israel pudo atribuir a la palabra semejante capacidad de presencia confiándose a dos dimensiones fundamentales: la *halakah* (la vía normativa) y la *haggadah* (la narración homilética). Se las puede entender incluso como "el contenido de la literatura rabínica", mientras que la *Mišnah* y el *midraš* "describen el método y la forma de aquella literatura" (cf J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 40).

Por *halakah* se entiende la enseñanza que hay que seguir, la regla y el estatuto que han de guiar, la norma que determina la ejecución de los preceptos. Este término se deriva de la raíz *hlk*, que tiene el sentido de "andar", "caminar", "seguir": "Dichosos aquellos cuya conducta (*derek*, "camino") es intachable, los que caminan *(haholkîm)* en la ley *(tôrah)* del Señor" (Sal 119,1). Para usar una antigua expresión (mirada también con agrado por los primeros escritores cristianos), la *halakah* representa el "camino de la vida" *(derek hahayyîm:* Jer 21,8; cf Dt 30,15; Si 15,7; Mt 7,14; *Didajé* 1,1); en efecto, los preceptos se le dieron a Israel "para que el que los cumpla encuentre la vida en ellos" (Lev 18,5; cf B. Sanh. 74a; Tos. Sab. 16). Sin embargo, como veremos, hay algo muy peculiar que distingue a la *halakah* rabínica de la enumeración de obras santas y vivificantes tal como aparece en la *Didajé* o en la parte parenética de las cartas paulinas. Ante todo hay que considerar su carácter más ex-

tenso. En ella aparecen no sólo reglas morales, sino también, con igual título, reglas rituales, civiles, jurídicas, alimenticias, etc. (lo cual la acerca más bien a la *shari'a* —"camino recto", "camino batido"— islámica). Ella representa el "camino de la vida" en la aceptación totalmente propia de que no se le escapa ningún aspecto del vivir, de que bajo su fuerza santificante caen todos los elementos de la vida humana.

Otra dimensión propia de la *halakah* es que, a pesar de ser divina en su origen, en su desarrollo está confiada a las manos del hombre, según el espíritu bilateral de la alianza, tan presente a Dios y al pueblo de Israel. Para comprender esto conviene preguntarse de qué manera un comportamiento puede hacerse halákico. Hay cuatro modos principales: cuando se trata de un comportamiento ya antiguo y basado en el *minhag* ("costumbre": cf M. B. Meṣ. 7,1); cuando está garantizado por autoridades reconocidas (*dibrê soferîm*, "palabras de los escribas"); cuando está apoyado en una prueba escrita adecuada, y, finalmente, cuando es votado por mayoría en una asamblea competente (sanedrín o academia rabínica: cf B. B. Meṣ. 59b; B. Sanh. 3b; B. Hul. 11a). A propósito de este último punto, un pasaje talmúdico narra que R. Eliezer ben Hircanus (finales del siglo I d.C.) no logró que prevaleciera su punto de vista, a pesar de tener en favor del mismo milagros asombrosos y hasta la aprobación de una voz celestial (*bat qôl*, lit. "hija de una voz"), puesto que la mayor parte de los doctores opinaban en contra: "La *tôrah* se nos dio en el Sinaí. No hay que dar peso a las voces celestiales". En efecto, la *tôrah* dice: "Debéis decidir por mayoría", según una interpretación rabínica de Éx 23,2 (B. B. Meṣ. 59b). No existen ya más voces del cielo que modifiquen la *tôrah* sinaítica, guardada y practicada en la tierra por los hijos de Israel ("el mandamiento que hoy te doy... no está en el cielo", Dt 30,2); desde entonces, la ley (que habla el lenguaje de los hombres, cf B. B. Meṣ. 31b) se confió a manos humanas, que han de sacar de allí las normas de comportamiento y de santificación para todas las circunstancias de la vida.

Transmisión, estudio, debate, decisión, ejecución son los términos de referencia esenciales y peculiares para comprender la *halakah*. La "cadena de la transmisión" *(šalšelet haqabbalah)* es la garantía permanente de la posibilidad de continuar alimentándose en la fuente de la revelación: "Moisés *recibió* la *tôrah* en el Sinaí y se la *transmitió* a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres de la gran asamblea (interpretada por la tradición rabínica como un órgano deliberativo que comenzó en la época de Esdras)" ('Abôt 1,1; esta misma terminología aparece en Pablo, cf 1Cor 11,23; 15,3).

¿Qué se entiende exactamente por transmisión de la *tôrah?* No se trata sólo del texto escrito, sino también —desde la época de Esdras— de una abundante serie de interpretaciones dirigidas a salvaguardar los preceptos, especificándolos y extendiéndolos, y a erigir —como se expresa la tradición— un seto *(seyag)* en torno a la *tôrah* ('Abôt 1,2). Por ejemplo, la mencionada prohibición de cocer el cabrito en la leche materna (cf Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21) se convierte, en virtud de ese seto erigido a su alrededor por generaciones y generaciones de doctores, en la prohibición de toda forma de contaminación entre la carne y los productos lácteos, norma que sigue todavía en vigor en la cocina *kašer* (ritualmente pura). Los 613 preceptos de la *tôrah* representan la totalidad: tal es el valor que

se da a su división en 365 preceptos negativos (uno para cada día del año) y los 248 positivos (en correspondencia con el número de miembros del cuerpo humano: cf B.Mak.23b). Sin embargo, para llegar a ser realmente modelo único y significativo para todas las circunstancias de la vida, la tôrah no sólo ha de ser estudiada y meditada, sino también "dilatada", es decir, aplicada, a través de la interpretación, a las circunstancias continuamente cambiantes de la vida.

No por esto se abandona la convicción de que la *tôrah* ha sido revelada en su integridad y que nada de ella "se quedó en el cielo" (cf la interpretación de Dt 30,12 que se da en Dt Rab. 8,6); en efecto, se considera que en ella están contenidas en germen todas sus interpretaciones posteriores, perpetuamente ligadas a su origen por una especie de cordón umbilical (y es precisamente en este deshilvanarse de la palabra donde encontraremos algunas de las formas típicas de la literatura rabínica, el *midraš* y la codificación de la *tôrah* oral realizada por la *Mišnah*).

Un primer grupo de interpretaciones —como ya hemos tenido ocasión de decir— se encuentra dentro de la misma Escritura, y está representado por los profetas y los hagiógrafos. Precisamente en este sentido hay que entender los pasajes según los cuales "los profetas y los hagiógrafos son la *tôrah*" (Tanḥ., ed. Buber, 10a; 124a-b; Midraš a los Sal 78,1,172b); lo son en cuanto que, como "palabras de la tradición", interpretan autorizada e inesperadamente el texto, haciéndose así momentos de un mismo proceso de revelación, y por eso mismo modelos de interpretación.

2. EL "MIDRAŠ" HALÁKICO COMO EXPLICACIÓN DE LA "TÔRAH". Otro grupo de "interpretaciones" de la *tôrah* es el que forma el *midraš* (sólo en un segundo momento habrá *midrašîm* dedicados también a otras partes de la Escritura). El *midraš* (de la raíz *drs*, "buscar") se deriva de la incansable actividad de investigación y de análisis del texto revelado que llevó a cabo el pueblo primogénito de Dios. Este término, en su conjunto, indica la tradicional / hermenéutica bíblica, cuyos primeros ejemplos se encuentran, como hemos indicado, dentro de la misma *Miqra'*. En efecto, si el sustantivo *midraš* sólo aparece dos veces en la Biblia (2Crón 13,22; 24,27) para referirse a fuentes del cronista que nosotros no podemos precisar, sus formas verbales son de uso bastante frecuente, tanto para referirse a la búsqueda de Dios en el culto y en la oración (cf Dt 2,5; Am 5,4; Sal 34,5; 69,33; 105,2; 2Crón 1,5; etc.), como para referirse a la investigación sobre la Escritura, uso éste que es cada vez más frecuente después del destierro (cf Is 34,16; Sal 119; 45; 94; 1Crón 28,8, etc.). En la Escritura aparecen también las primeras figuras del *daršan*, investigador y escudriñador de los textos sagrados: Esdras (Esd 7,10) o Ben Sirá (cf Si 24,22-24; pero el Si es un texto deuterocanónico). El *darsan*, intérprete de la Escritura y ante todo de la *tôrah* (figura que existe también en Qumrán, cf 1QS 6,6-7; CD 6,7 y 7,18), actúa normalmente en dos ambientes fundamentales: en la sinagoga como "predicador" (cuando, especialmente de modo haggádico, comenta las *parasôt* y las *haftarôt)* y en el *bet ha-midraš* (que suele traducirse "casa de estudio", pero que sería mejor traducir como "casa de investigación, de explicación"; el término aparece por primera vez en Si 51,23, traducido por los LXX con *oîkos paideías*). En el *bet ha-midras* el maestro y los alumnos se dedicaban a discernir las Escrituras, prestando sobre todo atención a la dimensión práctica del acto y de las condiciones que podían hacerlo santificante y fácil de

recordar. Esta actividad de estudio y de interpretación fue considerada tan importante que, según ciertas posiciones tradicionales, la santidad del *bet ha-midraš* era superior a la de la misma sinagoga.

En la literatura rabínica el término *midraš* indica ante todo una explicación de la Escritura (cf P. Yoma 40c; B. Qidd. 49a-b; Gén Rab. 42,1; etc.). A diferencia de la exégesis literal (llamada posteriormente, a partir de Raši, siglo XI, *pešat*), el *midraš* va en busca del espíritu de las Escrituras, intentando mantenerlas, dentro de la variación continua de las circunstancias, como punto de referencia permanente (cf B. Yoma 69b). Por eso el *midraš* es peculiar de Israel, precisamente por la fe en una revelación confiada a unos textos sagrados inmutables, pero que tienen que seguir hablando en diversas circunstancias. "Mientras haya un pueblo de Dios que considere la Biblia como palabra viva de Dios, siempre habrá *midraš,* aunque cambien el nombre" (R. Bloch, *DBS* V, 1266). Tampoco en este caso la unicidad de Israel se distingue de su primogenitura.

Precisamente en virtud de esta adhesión al texto, la hermenéutica propia del *midraš,* incluso cuando se orienta hacia el acto, hacia la ejecución de los preceptos, se inscribe por completo en el mundo de la palabra. El *Talmud* indica la obra de dilatación fiel que realiza el *daršan* comparando, sobre la base de un pasaje de Jer (23,29), la exégesis con la obra del martillo que golpea la roca haciendo saltar de ella un montón de chispas (B. Šabb. 88b). La exégesis comienza siempre relacionando el pasaje que se comenta con otros trozos del texto revelado (la Escritura comentada por la Escritura), no a partir de una especie de proceso lógico de tipo inductivo o deductivo, sino sobre una analogía puramente lingüística. Las reglas hermenéuticas codificadas *(middôt)* gravitan todas ellas sobre el mundo de la palabra, relacionando los términos sobre la base del sonido, de la raíz común, de la simple igualdad verbal (disposición igual *—gezerah sawah—* de R. Hillel), o bien considerando las letras de una palabra como núcleo productivo de otras palabras (*notariqon*, acróstico), o bien según otras reglas por el estilo (32 en la codificación más amplia y tardía de R. Eliezer, finales del siglo II d.C.).

El estudio y el análisis de la *tôrah* tiene fundamentalmente dos objetivos: el desarrollo de la *halakah* y la exégesis homilética. La primera, que afecta a la parte normativa de la *tôrah,* se desarrolla sobre todo en las "casas de estudio", y la segunda sobre todo en la actividad homilética sinagogal (cf Mt 13,54). Así se produjeron dos tipos de *midrašîm:* el *midraš* halákico y el *midráš* haggádico (sobre el que volveremos a continuación). Gradualmente se llegó a una codificación escrita de toda esta infatigable actividad interpretativa del texto revelado. Surgieron así varios grupos de *midrašîm,* los más antiguos de los cuales (que se remontan en su redacción actual a los siglos II-III d.C.) son eminentemente de carácter halákico. Los principales son la Mekilta (lit. "medida", siglo II d.C.) de R. Isma'el sobre la parte preceptiva del Éx (que contiene además abundante material haggádico); las Sifre ("los libros") sobre Núm y Dt, elaborados por la escuela de R. Isma'el, y la Sifra ("el libro") sobre Lev, perteneciente a la escuela de R. 'Aqibah.

3. LA "TÔRAH" ORAL. El proceso de especificación y aplicación de la única e inmutable *tôrah,* junto a la actividad de investigación del texto escrito, se manifestó de otra forma fundamental. Además de la *tôrah* es-

crita *(tôrah se-bi-ketab)* existe la *tôrah* oral *(tôrah se-be-'al peh)*. Para la tradición rabínica se trata de dos aspectos de una única revelación y señalan, desde diversos puntos de vista, el momento más alto de vinculación entre las interpretaciones y su origen. La posición tradicional está expresada con gran claridad por el comentador medieval R. Yonah ben Abraham (siglo XIII): "Está escrito: 'Te daré dos tablas de piedra, la *tôrah* y la *miṣwah'* (Éx 24,12); la *tôrah* se refiere a la *tôrah* escrita, la *miṣwah* se refiere a la *tôrah* oral. Por eso todos los mandamientos se le dieron a Moisés en el Sinaí con su interpretación: lo que está escrito se llama *tôrah* escrita; la interpretación (que la acompaña) se llama *tôrah* oral", así que sólo gracias a esta última "podemos conocer el verdadero significado de la *tôrah* escrita" (Sime'on ben Zemah Duran, siglos XIV-XV).

La *tôrah še-be-'al peh*, al principio, no es más que la primera interpretación indispensable de la *tôrah* escrita (K. Hruby, *DSAM* VIII,1529). Si desde el punto de vista de la dignidad, la *tôrah* escrita es superior a la oral, desde el punto de vista de la aplicación cotidiana hay que seguir más bien los dictámenes de esta última (cf M. Soferîm 15,6), debido a su capacidad de ser transmitida, discutida, renovada, enriquecida, hasta el punto de hacer posible partir directamente de las interpretaciones y no de una referencia explícita a un versículo de la Escritura (lo cual constituye una de las diferencias formales entre el *midraš* y la *Mišnah)*. En efecto, si la *tôrah* escrita contiene el *kelal* (principio general), la oral contiene el *perat* (detalle).

Pero el término "enriquecimiento" debe entenderse en una acepción muy especial. Aunque todo, absolutamente todo, ha sido revelado (cf B. Ber. 5a), según la opinión de los maestros la *tôrah še-be'al peh* no se ha conservado en su integridad y pureza original. Sin embargo, justamente esta aparente fragilidad la hace indispensable para quien desee caminar diariamente por la senda de la *tôrah*. En efecto, es precisamente esta transmisión no automática, esta integridad no asegurada de forma definitiva, la que mantiene abierta la *tôrah* oral, la que hace que necesite una continua renovación y la que capacita al que se confía a ella para devanar la inagotable madeja de la palabra, sacando fuera —lo mismo que el escriba del evangelio instruido en el reino— cosas nuevas y cosas viejas (cf Mt 13,52). Por eso se llega a decir: más que a las palabras de la *tôrah* escrita hay que dar oídos a las de los *soferîm* (cf Núm Rab. 14,4); no ya por su dignidad (infinitamente menor), sino en virtud de su capacidad de hacer penetrar en el día de hoy aquellas antiguas palabras inagotables.

a) *La "Mišnah".* La *tôrah* oral (interpretación auténtica de la escrita) fue considerada por Israel como su herencia particularísima, que lo distingue y lo santifica (el término *qadôs*, santo, en su sentido original quiere decir distinguir, separar) respecto a las naciones (cf Éx Rab. 14,10; Tanḥ., ed. Buber, 5b; Núm Rab. 14,10; Pesiq. R. 14b; etc.), haciéndose así sede primaria del pacto (cf B. Git. 60b; no se puede negar que, a partir de los primeros siglos de nuestra era, hay en ello una referencia polémica a la pretensión cristiana de poseer la interpretación auténtica de la *tôrah*). Probablemente por este motivo hubo una fuerte resistencia a poner por escrito la *tôrah* oral; sin embargo, al final, cuando la presión de los acontecimientos (el fracaso de las rebeliones del 70 y del 135 d.C.) puso en peligro el mantenimiento de este preciosísimo patrimonio, se decidió que era mejor transgredir la *tô-*

rah que olvidarla (cf B. Tem. 14b; Ghit. 60b). Así es como se formó la *Misnah*.

El término *mišnah* se deriva de la raíz *snh* (de donde se deriva también la palabra *šanah*, año), que significa repetir y también estudiar algo oralmente. Tiene varios significados vinculados entre sí, para indicar bien el contenido de la tradición oral tal como se desarrolló hasta finales del siglo II d.C., o bien el conjunto de las enseñanzas de los diversos doctores que actuaron hasta aquella época, llamados *tanna'îm* (del arameo *teni, tena'*, transmitir oralmente, estudiar, enseñar), o bien —y es éste el significado más común— la codificación de todo el material precedente realizada por R. Yehudah ha-Nasi, siglos II-III d.C. (aunque existían redacciones orales anteriores: una de R. Meir, otra de R. 'Aqibah y quizá otra anterior, de los tiempos de R. Hillel y R. Šammay, siglo I a.C.). La *Mišnah* está escrita en hebreo y se subdivide en seis "órdenes" *(sedarîm)*: 1) Zera'îm (semillas); 2) Mo'ed (fiestas); 3) Našim (mujeres); 4) Nezîqîm (daños); 5) Qodašîm (cosas sagradas); 6) Tohôrôt (pureza, eufemísticamente por *tum'ôt*, "lo que hace ritualmente impuro"). Cada *seder* se divide en varios tratados *(masseket)* que forman un total de 63; cada tratado se divide en capítulos *(pereq)*, y cada capítulo en secciones o párrafos legales.

Es importante subrayar que esta codificación no representa ni mucho menos una enciclopedia en sentido sistemático; es sustancialmente el resumen de una serie muy densa de decisiones de los maestros tannaítas. Por lo demás, esta característica es común a toda forma de transcripción de la actividad de los rabinos y de los doctores antiguos; en efecto, los términos como *mišnah* o *midraš* (y otros como *talmud* y *gemara*, de los que luego hablaremos) se derivan todos ellos de verbos que indican la *práctica* de la enseñanza, del estudio, de la repetición, etc., no ya una sistematización programática y reunida del saber (enciclopedia, de *enkýklios paideía*).

b) *El "Talmud"*. La codificación de Yehudah ha-Nasi no contiene todas las tradiciones orales elaboradas hasta entonces. La parte de la enseñanza tannaítica no incluida en la *Mišnah,* pero destinada a continuación a ser incluida en el *Talmud* y en los *midrašîm* halákicos, se llama Baraita (o en plural Baraitôt, lit. "externo"); otra parte de la enseñanza fue recogida en el siglo III d.C. en la Tosefta (de la raíz *ysf*, añadir), *corpus* destinado a permanecer aparte y desprovisto de valor canónico.

La *Mišnah* fue a su vez estudiada, comentada, discutida tanto en Palestina como en el asentamiento más importante de la diáspora, Babilonia. Esta actividad dio lugar al *Talmud* (de la raíz *lmd*, estudiar), constituido por el conjunto de la *Mišnah* y de la *Gemara* (de la raíz *gmr*, completar). Por *Gemara* se entiende el conjunto de las discusiones para comentar muchos tratados de la *Mišnah,* realizado por los doctores llamados *'amora'îm* (lit. "hablantes", "intérpretes", de la raíz *'mr*, hablar). Del *Talmud* existen dos versiones: una palestina y otra babilónica. La primera, llamada *Talmud Yerušalmi* ("Talmud de Jerusalén") o palestino, es fruto de la actividad de las academias de Cesarea, Séforis y Lidda, y se remonta a mediados del siglo IV o comienzos del V d.C. La *Gemara* (escrita en arameo occidental) discute los cuatro primeros órdenes de la *Misnah,* más un tratado del orden sexto, con un total de 39 tratados. En la tradición judía posterior su valor y su difusión fueron muy inferiores respecto a los del *Talmud* de Babilonia (ocho veces más extenso).

El *Talmud Bablî* (de Babilonia) es fruto de la actividad de doctores amorreos que se fueron sucediendo en las academias de Sura, Pum Beditha y Nehardea. La *Gemara* (escrita en arameo oriental) se extiende por 36 tratados y medio de la *Mišnah;* quedó sustancialmente completada a finales del siglo V d.C.; su sistematización textual definitiva se remonta, sin embargo, a los doctores llamados *sabora'îm* (de la raíz *sbr*, emitir opiniones) que actuaron en los siglos VI-VIII d.C.

Las dimensiones proverbialmente infinitas del *Talmud* de Babilonia (normalmente ocupa unos 20 volúmenes, con un total de unas 6.000 páginas) no lo convierten en una codificación universal definitiva (entre otras cosas, como hemos visto, ni siquiera abarca todos los tratados de la *Mišnah*); al contrario, su amplitud se deriva precisamente de su naturaleza no definitiva. No es una casualidad el hecho de que todo el proceso talmúdico esté puesto bajo el signo de un continuo discutir, que de buen grado pasa en pocas líneas de un tema a otro aparentemente muy lejano del primero. De ahí que, junto al interés halákico predominante, en las páginas talmúdicas se encuentra abundante material haggádico; por eso a lo largo de los siglos el *Talmud* fue a su vez discutido y comentado (entre todos los demás, es célebre el comentario de Raši).

IV. LA "TÔRAH" COMO NARRACIÓN. Los mandamientos no tienen validez intrínseca; su fundamento se encuentra siempre y sólo en la libre voluntad divina. La validez de los preceptos encuentra su origen en la voluntad del Señor, que hizo salir a su pueblo de Egipto (cf Éx 20,2; Dt 5,6). Y es precisamente a este suceso liberador pascual al que hay que referirse cuando se habla de las "instrucciones, prescripciones y decretos" que regulan la vida del judío (cf Dt 6,20-21). La liberación de Egipto se coloca en el origen mismo del ser judío; por eso hay que transmitir su relato para seguir identificándose con ella.

1. LA "HAGGADAH". "Ese día *contarás (we-higgadta)* a tus hijos la salida de Egipto" (Éx 13,8), se lee en el pasaje bíblico que prescribe el uso de los ácimos. Este versículo que ordena narrar las obras del Señor debe considerarse como una de las matrices de la palabra *haggadah* (en arameo *'aggadah*; de la forma *hifil*, de la raíz *ngd*, contar o anunciar, como en Is 42,9; 66,19; Sal 22,32; etc.). El término en su significado más amplio indica cualquier interpretación escritural de carácter no halákico. El proceso de formación de la *haggadah* tiene su origen en la obra de estudio de las páginas de la Escritura realizada por el *daršan*: él busca; la palabra de la Escritura, al responderle, expresa, cuenta *(maggîd)* algo que va más allá del significado inmediato expresado por el texto. La tradición, para referirse a este momento de "apertura" de la palabra, emplea precisamente la locución *maggîd hakatûb* ("la Escritura quiere decir, indica").

A veces la urgencia de que responda el venerable e inmutable texto es tan grande que se llega incluso a modificarlo (es célebre, entre otros, el ejemplo sacado de una baraita puesta como apéndice a los 'Abôt 6,2: no leer *ḥarût*, esculpido, sino *ḥerût*, libertad: cf Éx 32,16). La antigua lucha de Jacob-Israel con Dios (cf Gén 32,23-33) se transforma en la lucha del *darsan* con el texto. Una urgencia semejante se puede encontrar también en Jesús cuando, haciendo un *midraš* haggádico, explicó *(diērméneusen:* Lc 24,27), contó y abrió *(diēnoighen:* Lc 24,32) la Escritura a los discípulos de Emaús.

La *haggadah* representa el estudio continuo de un texto en el que se encuentra el secreto de los propios orígenes, y que por eso tiene que continuar acompañando a la vida del pueblo. Este sentido está muy presente en la *haggadah* más conocida de todas, la *Haggadah šel Pesaḥ* (la narración de pascua), es decir, el texto de la liturgia doméstica de la cena pascual (en hebreo, *seder*). Encuentra sus elementos iniciales en un *midraš* (quizá antiquísimo, siglos IV-III a.C.) a Dt 26,5-8 (cf Sifre a Dt 301). El núcleo inicial fue englobado más tarde en la liturgia de la cena pascual, convertida en punto fuerte del proceso de identificación de cada judío con la historia de conjunto de su pueblo: "Cada uno debe considerarse a sí mismo como si hubiera salido de Egipto". La haggadah de pascua representa así el lugar privilegiado del memorial (*zikkarôn*: cf Éx 12,14). No puede ignorarse la importancia del hecho de que los sinópticos coloquen la institución de la eucaristía precisamente en el curso de un *seder* (cf Mt 26,17-19; Mc 14,12-25; Lc 22,7-20).

Si la *halakah* expresa la profunda convicción judía de que no se puede mencionar el nombre de Dios y que el único modo de conocerlo es poner en práctica su palabra, la *haggadah* expresa la exigencia igualmente insoslayable de contemplar el rostro de Dios, de saber "dónde está Dios" (cf Sal 42,3-4). Dios está en sus mandamientos, pero también en las obras que ha realizado y en el texto y el pueblo que las narran; y son precisamente estos dos últimos los puntos de referencia de la *haggadah*. Ya en los profetas y en los hagiógrafos se encuentran narraciones en las que el pueblo toma conciencia de sí mismo (también de las culpas de las que arrepentirse) confrontándose con las grandes obras de Dios en el pasado. Encontramos un ejemplo fundamental en Neh 9,5-36, perfecto modelo de renarración de sucesos bíblicos, esto es, de obras de Dios, realizada a través de una reproposición entramada de pasajes bíblicos; pasaje tanto más significativo cuanto que se lo pone en continuidad con un acto litúrgico de proclamación de la *tôrah* (Neh 8,5-10; 9,1-4). Una renarración análoga, más dramática y simbólica, es la historia de la "esposa infiel del Señor", de Ez 16. Otro gran ejemplo, entre muchos, lo constituye el Sal 78 (ejemplos parecidos se encuentran también en textos deuterocanónicos: cf Si 44-50; Sab 10-12; 16-19).

La *haggadah* pone el acento en la presencia y en el obrar de Dios; quizá por esto llega incluso a considerar a Dios mismo sujeto a las prescripciones de la *tôrah* (y a atribuirle el uso del manto de oración, *talled*: cf. B. Roš Haš. 17b; Tanḥ., ed. Buber, 46a; y de las filacterias: cf B. Ber. 6a); y, al mismo tiempo, a verlo como modelo del obrar del hombre: "seguir al Señor" (cf Dt 13,5) significa realmente imitar sus obras (cf B. Soṭa 14a). Otro tema haggádico importante se encuentra en la exaltación de la presencia divina en el mundo, tal como se manifiesta en la amplísima y profundísima reflexión sobre la *sekinah* (de la raíz *skn*, morar), la "morada" de Dios entre los hombres, que sigue a su pueblo incluso en el destierro (cf Lam Rab. 1,33a a 1,6; Sifre Núm 1,1b; 161,62b-63a; etc.).

El conjunto de los escritos haggádicos no siempre siguió estando tan estrechamente anclado en el texto bíblico; con el tiempo se hizo más libre y confluyeron en él varios elementos incluso de naturaleza mítico-legendaria; sin embargo, en el fondo, el significado de la *haggadah* es el que se expresa en la siguiente definición justamente clásica, según la cual es "narratio, enarratio, historia, jucunda et subtilis, discursus historicus aut theologicus de aliquo loco Scripturae, animum lectoris attra-

hens" (J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum* II, 658). Cuando uno está en el destierro (¿y quién no lo está?), junto a la norma necesita oír palabras que atraigan su ánimo, palabras de "bendición y consuelo", es decir, palabras de *haggadah* (cf Cant. Rab. 2,14).

2. EL "MIDRAŠ" HAGGÁDICO. Como ya hemos señalado, una parte del material haggádico se encuentra también en la *Mišnah* (cf en particular el tratado *'Abôt*) y en el *Talmud;* pero la mayor parte del mismo se encuentra en el vastísimo *corpus* de los *midrašîm* haggádicos. El origen de estos *midrašîm* revela con frecuencia su estrecho vínculo con la actividad sinagogal. Entre los más importantes hay que citar: Gén y Lev Rabbâ, Pesiqta' de Rab Kahana (sobre las *haftarôt* proféticas que se leen los sábados y en las grandes fiestas), que se remontan al período talmúdico. Todos los demás *midrašîm* del ciclo Rabbâ, es decir "grande" (a Éx, Núm, Dt y a los "cinco rollos" —los únicos Hagiógrafos que se leen íntegramente en la sinagoga— Cant, Rut, Lam, Qo, Est), así como el Midraš Tanḥuma (sobre las *parasôr* de la *tôrah)* y la Pesiqta' Rabbati (sobre las *haftarôt* proféticas), pertenecen, en su redacción definitiva, a la baja Edad Media.

V. "TÔRAH" Y TRADUCCIÓN. Poder sacar de la lectura de la Biblia la savia de la vitalidad religiosa de todo un pueblo supone la comprensión del texto. A partir del destierro de Babilonia la lengua hablada por el pueblo no es ya la lengua en que se escribió el texto. Se trata de una situación, como se sabe, propia no sólo del judaísmo. Por un lado está la necesidad (advertida fuertemente por la tradición judía) de conservar el texto —ante todo la *tôrah*— en su inmutabilidad lexicográfica; por otro lado está la exigencia de la asamblea de comprender todo lo que es proclamado. Parecen abrirse entonces sólo dos caminos: seguir proclamando el texto sagrado en su versión original o, por el contrario, servirse de una traducción. Pues bien, Israel —quizá ya a partir del siglo V a.C.— tomó por un largo tiempo un camino que no se identifica por completo con ninguna de estas dos alternativas, o mejor dicho, que se identifica en cierta medida con las dos: el camino del *targum.*

EL "TARGUM". El término *targum* en su origen significa simplemente "traducción" en el sentido más ordinario de la palabra (cf Esd 4,7). En su uso específico, sin embargo, indica la versión-paráfrasis del texto sagrado realizada en el curso de las reuniones sinagogales. Según un pasaje talmúdico (probablemente fidedigno en el plano histórico), el ejemplo más antiguo de *targum* se remontaría también a la gran proclamación de la *tôrah* realizada por Esdras. Según esta interpretación (cf B. Meg. 3a), "leyeron el libro de la *tôrah* por secciones" (*mefroras*, la misma raíz que *parašah:* Neh 8,8) se refiere al texto hebreo; "explicando su significado" (ibid.) alude, por el contrario, a la traducción al arameo, la lengua que hablaba entonces el pueblo. El *targum* nacería justamente en el mismo tiempo en que la *tôrah* se pone directamente en el centro de la vida judía.

No se abandona ni el texto ni su lengua, sino que la comprensión por parte de la asamblea se confía a una versión-interpretación en lengua aramea. De esta manera junto al lector se encontraba el traductor *(meturgeman)*, cuya actividad estaba regulada por normas muy concretas. En el caso de la *tôrah,* después de cada versículo se daba inmediatamente la traducción sin saltarse ningún pasaje (cf M. Meg. 4,4; sin embargo,

algunos trozos tenían que ser leídos en hebreo, pero sin traducir: Gén 35,22; Éx 32,21-25; Núm 6,24-26). En el caso de los Profetas, cuya dignidad era menor, antes de traducirlos se leían tres versículos cada vez. El traductor tenía prohibido usar un texto escrito o mirar el texto que tenía que traducir; en efecto, tenía que palparse claramente la diferencia entre la traducción y el original, el único que gozaba de pleno carácter sacral. Precisamente esta preocupación resulta manifiesta en una máxima aparentemente paralizante (que se remonta al siglo II d.C.), dirigida a regular la actividad del targumista: "El que traduce de forma absolutamente literal es un falsificador; el que añade algo es un blasfemo" (T. Meg. 4,41; B. Qidd. 49a). Es imposible sustituir el texto; toda versión debe experimentarse como "otra cosa", porque sólo así puede permanecer en espíritu sólidamente anclada en él.

Resulta entonces comprensible por qué las versiones targúmicas no son nunca, ni siquiera en los casos más literales, simples traducciones, sino siempre una "traducción-interpretación" (y esto mismo vale —digámoslo incidentalmente— para la versión griega de los LXX, que no es ciertamente una traducción literal), a veces muy libre, pero nunca arbitraria, ya que está sólidamente ligada a los cánones de la tradición. El *targum* puede parecer, a veces, estrechamente emparentado con el *midraš* haggádico. Los dos han nacido en contacto con la actividad sinagogal como forma de explicación del texto, los dos eran originalmente actividades orales, los dos llegaron a tener una codificación escrita. Sin embargo, existen diferencias decisivas. El *targum* es siempre una traducción, por muy libre que sea; por eso no abre nunca su versión-comentario relacionando el pasaje que afronta con otro versículo bíblico, como hace, por el contrario, el *midraš*, que encuentra su propio nervio en esta densa serie de referencias. Las posibles relaciones, aunque realizadas según ciertas reglas, son casi inagotables; por eso en el *midraš* se van siguiendo unas a otras las diversas interpretaciones propuestas por los varios doctores. La confrontación dialógica de los diversos intérpretes resulta así perfectamente homogénea con la confrontación de la Biblia consigo misma, realizada por la comparación de una infinidad de versículos. Pero en el *targum* no hay nada de esto, sino que, aun adoptando —especialmente en las versiones palestinas, que son menos literales que las babilónicas— unos métodos de interpretación parecidos a los del *midraš*, traduce e interpreta el texto siguiendo su estructura original.

Ya hemos tenido ocasión de señalar cómo se fue llegando progresivamente a una redacción por escrito del *corpus* targúmico. Sus articulaciones pueden esquematizarse de la siguiente manera: I. *Targum al Pentateuco:* 1. Onqelos (babilonio); 2. Pseudo-Jonatán (palestino); 3. Versiones palestinas: *a)* fragmentarias; *b)* fragmentos encontrados en la Geniza (lugar donde se dejan los textos fuera de uso) de una sinagoga de El Cairo; *c)* Neófiti (*targum* completo al Pentateuco, descubierto en 1956 en la Biblioteca Vaticana por A. Díez Macho). II. *Targum a los profetas:* 1. Jonatán ben Uziel (babilonio); 2. Fragmentos palestinos. III. *Targum a los hagiógrafos*.

En definitiva, todavía hoy poseemos una o varias versiones targúmicas de cada libro de la Biblia hebrea (excepto Daniel y Esdras-Nehemías). Toda la literatura targúmica es anónima. En efecto, las atribuciones hechas por el *Talmud* (cf B. Meh. 3a) al prosélito Onqelos y a Jonatán ben Uziel no son históricamente fiables, ya que estos nombres son respectiva-

mente la transliteración y la traducción de los nombres de dos autores conocidos de traducciones griegas del AT, Aquila (Onqelos) y Teodoción (Jonatán: "dado por el Señor"). Entre los manuscritos de Qumrán se encuentran algunos *targumîm* de parte del Lev y de Job (el *Targum* más antiguo que ha llegado a nosotros, del siglo I a.C.). La sistematización actual de la mayor parte de los textos targúmicos se remonta, sin embargo, sólo al siglo V.

VI. EJEMPLOS. Creemos conveniente terminar nuestra exposición con algunos ejemplos de la manera con que un texto bíblico determinado es tratado en las diversas formas de lectura que hemos examinado. Tomemos los dos siguientes versículos del Génesis: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra'" (1,27-28).

1. EJEMPLO HALÁKICO. Recordemos ante todo que el "sed fecundos y multiplicaos" *(perû u-rebû)* es computado generalmente entre los 613 preceptos de la *tôrah,* como se desprende del *Libro de los preceptos* de Maimónides, que lo pone en el lugar 212, entre las 248 *miṣwôt* positivas.

En el capítulo VI del tratado de las *Yebamôt*, que abre el tercer "orden" *(Našîm)* de la *Mišnah,* se lee: "Un hombre no se abstendrá del deber de ser fecundo y de multiplicarse *(periah u-rebiah),* a no ser que tenga ya hijos". La *Gemara* comenta así: "Esto supone que, si tiene hijos, puede abstenerse del deber de la propagación de la especie, pero no del de vivir con una mujer. Esto está avalado por la afirmación de R. Naḥman hecha en nombre de Semu'el, de que aunque un hombre tenga ya muchos hijos, no debe permanecer sin mujer, puesto que se dice en la Escritura: 'No es bueno que el hombre esté solo' (Gén 2,18). Otros leen: 'Si tiene hijos, puede abstenerse del deber de la propagación de la especie y también del de vivir con una mujer'. ¿Puede decirse que esto representa una objeción contra la afirmación de R. Naḥman, hecha en nombre de Šemu'el? No. Si tiene hijos, puede casarse con una mujer incapaz de engendrar. ¿Cuál es la diferencia práctica? [Respecto al deber de casarse, dado que en ningún caso debe permanecer solo.] Sobre la venta del rollo de la *tôrah* por amor a los hijos [Sólo un hombre que no tiene hijos debe vender ese objeto precioso, si por medio de ello se pone en disposición de casarse con una mujer capaz de engendrar. Si tiene hijos, esa venta está prohibida, y debe contraer un matrimonio menos costoso con una mujer anciana o estéril]" (B. Yeb. 61b).

La discusión halákica, como siempre, se dirige por completo a la ejecución del acto o a la indicación de todos los casos posibles en que ha de aplicarse la prescripción.

2. EJEMPLO HAGGÁDICO. "R. Abbahu dijo: 'El Santo, bendito sea, tomó la copa de la bendición (la bendición sobre el vino es la primera de las bendiciones nupciales) y los bendijo (a Adán y Eva). Miguel y Gabriel eran los padrinos de Adán'. Dijo R. Simlay: 'Encontramos que el Santo, bendito sea, bendice a los esposos, adorna a las esposas, visita a los enfermos, sepulta a los muertos. ¿De dónde se revela que bendice a los esposos? *Y Dios los bendijo* (Gén 1,28). ¿De dónde que adorna a las esposas? *El Señor formó...* (Gén 2,22). ¿De dónde se revela que visita a los enfermos? Como está dicho:

Luego el Señor se le apareció... (Gén 18,1: a Abrahán, que sufría por la circuncisión). ¿De dónde que sepulta a los muertos? *Y lo sepultó en el valle...* (Dt 34,6)'" (Gén Rab. 8,13).

El protagonista es siempre el Santo, bendito sea, de quien la *haggadah* quiere indicar que está siempre relacionado con la vida de sus hijos.

3. EJEMPLO TARGÚMICO. El Tg. Onq. ofrece de este pasaje una versión literal. Es distinto el caso de Tg. Neof. y de Tg. Ps.-J.: el primero aporta pequeñas variantes, pero de ellas salta inmediatamente a la vista su importancia teológica, mientras que el segundo amplía decididamente el texto.

Tg. Neof.: "Y la palabra del Señor creó al hijo del hombre, a semejanza de aspecto *(qedem)* del Señor los creó; macho y compañera los creó. La gloria del Señor los bendijo y la palabra del Señor les dijo: Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre los animales que se arrastran sobre la tierra".

Tg. Ps.-J.: "Y 'Elohîm creó al hombre (*'dm* en arameo tiene un significado colectivo) a su semejanza, a imagen de 'Elohîm lo creó, con 248 miembros (como el número de los preceptos positivos) y 365 nervios (como el número de los preceptos negativos), y lo cubrió de piel y lo llenó de carne y sangre. Macho y hembra en su aspecto 'Elohîm los creó. 'Elohîm los bendijo y 'Elohîm les dijo: 'Creced y multiplicaos y llenad la tierra con hijos e hijas, y haceos poderosos en posesiones y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todo animal reptil que se arrastra sobre la tierra'".

VII. CONCLUSIÓN. En las *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración conciliar "Nostra Aetate n. 4"*, publicadas en 1974 por la Comisión para las relaciones religiosas de la Iglesia católica con los judíos, se lee: "... Es necesario, en particular, que los cristianos intenten comprender mejor los elementos fundamentales de la tradición religiosa judía y aprendan las características esenciales con que los mismos judíos se definen a la luz de su realidad religiosa actual". Nuestro trabajo ha intentado atenerse precisamente a esta indicación, cuyo núcleo esencial podría quizá sintetizarse en esta frase: escuchar a Israel. Esta expresión quiere indicar ante todo lo que escuchó Israel, es decir, la palabra que sale de la boca del Señor (cf Dt 6,4; 8,3), pero alude igualmente a la necesidad por parte de los cristianos de prestar atención a la manera como esa palabra fue oída, transmitida, estudiada y puesta en práctica dentro de la tradición judía. Intentemos ahora recapitular los términos esenciales de esta escucha.

La escucha de la palabra se desarrolla en Israel sobre todo a lo largo de tres grandes directrices: la *halakah*, la *haggadah* y la proclamación litúrgica sinagogal. En cada uno de estos casos es fundamental tener presente que es regla absoluta en Israel que todo lo que atañe a la revelación tiene que ser "recibido" dentro de un flujo que encuentra su propio origen en el don sinaítico de la *tôrah* (cf 'Abôt 1,1). Esta cadena abierta, que mira hacia el origen a través de la recepción y hacia el futuro mediante la transmisión, exige y consiente la actuación de la palabra en el día de hoy. La savia vital que corre por las raíces de la recepción y por las hojas de la transmisión pasa a través de la actuación de la palabra en el día de hoy. Para comprender esta afirmación hay que tener en cuenta por lo menos tres realidades. *En primer lugar* hay que reconocer la existencia

de una homogeneidad entre transmisión de la palabra y transmisión de la vida de generación en generación, por lo que la familia y el pueblo se convierten en las coordenadas insustituibles de la existencia judía y también, en cierta medida, en las claves hermenéuticas para la comprensión de la palabra. *En segundo lugar* hay que tener presente la necesidad de vincular íntimamente cada interpretación, cada comentario, cada deducción, cada norma, cada aplicación con la revelación, lo cual se ha manifestado sobre todo en el reconocimiento de la existencia de una *tôrah* oral *(tôrah še-be-'al peh)* al lado de la *tôrah* escrita *(tôrah še-bi-ketab)*. Y sólo en el ámbito de esta continuidad es donde se comprende por qué es obligado hablar siempre en nombre del maestro de quien se ha recibido la interpretación. En efecto, "quien dice una palabra en nombre del que la dijo (antes de él = su maestro) lleva la redención al mundo" ('Abôt 6,1). *En tercer lugar* hay que reconocer el papel decisivo atribuido a la *halakah*, la norma dotada de autoridad que consiente la puesta en práctica concreta y diaria de la palabra.

La *halakah* está dirigida a establecer una íntima, aunque ardua, compenetración entre la palabra y la vida. En virtud de ella, cada miembro del pueblo puede convertirse personalmente en el lugar donde la palabra encuentre su propia manifestación. Expliquémoslo a través de un ejemplo. La *halakah* prescribe a los que asisten a la muerte de un judío que se rasguen el vestido. ¿Por qué? El *Talmud* lo explica: "Cuando se ve morir a un hombre es como si se viera arder en llamas a un *Sefer tôrah*" (B. Šabb. 105b; B. Mo'ed Qat. 25a). "Aquí se dice expresamente que todo judío es un *Sefer tôrah*" (M. Gugenheim, *La Bible au présent*, 47). Cuando la *halakah* se saca directamente de un texto bíblico se está frente a un *midraš* halákico; pero cuando se saca de la *tôrah* oral se mueve uno dentro de la *Mišnah* o de sus comentarios, el *Talmud*.

La revelación no se comprende sólo a través de la ejecución de la palabra, sino también contando su contenido y yendo en busca de su respuesta y de su inagotable riqueza de significados: tal es el ámbito en que se mueve la *haggadah*. Su lema quizá pueda compendiarse en esta frase: "Entre las palabras de la *tôrah* no hay ninguna que sea semejante a otra" (T. 'Ed. 1,1). El comentario nace siempre de relacionar entre sí versículos de la Escritura y palabras de maestros, y ello a partir de reglas precisas y codificadas, dirigidas, no a restringir, sino a favorecer la capacidad de investigación y de búsqueda del discípulo inteligente (algo así como sucede, p.ej., para componer música, utilizando y respetando las leyes de la armonía). Si atendemos a la manera con que en el tiempo se ha leído, discutido y transmitido el texto, no hay ninguna palabra de la Escritura ni el matiz más leve de un texto del que no se puedan sacar profundos significados. Por eso mismo no es ciertamente una casualidad que en el *midraš* la vida del pueblo, vista como lugar de la obra de Dios, desempeñe un papel tan decisivo. Gracias al modo interpretativo midrásico tan particular, cada una de las partes del texto es como si concentrara dentro de sí toda la historia de Israel.

Para el *targum* podrían hacerse consideraciones en cierta medida análogas. El *targum* surgió dentro de la proclamación sinagogal de la Escritura. Se leía el texto según su forma léxica inmutable; su traducción-interpretación aramea (o sea, el *targum*) no pretende de ningún modo sustituir el texto. Entra en la tradición oral precisamente por esta conciencia de saberse "distinto". Por este aspecto el *targum* se acerca al *midraš*,

con el que lo une también el empleo frecuente de las mismas reglas hermenéuticas. Sin embargo, sigue siendo distinto de él en cuanto que no recurre ni a la acumulación de versículos citados en su forma original ni apela al diálogo paralelo y estrecho entre las diversas —y a veces contrarias— interpretaciones de los distintos maestros. En esto el *targum* se muestra fiel a su naturaleza primitiva, que lo relaciona con la proclamación sinagogal de la Escritura. Vale la pena señalar un punto ulterior: la conciencia de ser "distinto" del texto se refleja también en el empleo de locuciones particulares, especialmente al traducir pasajes donde se menciona a Dios o que hablan de su presencia en el mundo. En efecto, en esos casos el *targum* recurre a términos como "gloria", "palabra", "morada" *(šekinah)*. Estas expresiones remachan al propio tiempo la trascendencia de Dios, así como la del texto sagrado, el cual, al estar directamente inspirado por Dios, no tiene necesidad de estas cautelas lingüísticas. El texto de la *tôrah* (por poner sólo un par de ejemplos) puede realmente decir: "Y subió Dios por encima de Abrahán" (Gén 17,22), pero el Tg. Onq. tiene que traducir así: "Y subió la gloria del Señor por encima de Abrahán"; de forma análoga, el pasaje "Y se arrepintió *(wayyinnaḥem)* el Señor de haber creado al hombre" (Gén 6,6) se traduce así en el Tg. Onq. y en el Ps.-J.: "Y se arrepintió el Señor en su palabra de haber creado al hombre".

No es tarea nuestra estudiar la influencia que han tenido en la formación del NT los métodos y los contenidos de la lectura hebrea tradicional de la Escritura. Por eso nos limitaremos a recordar la conciencia cada vez mayor del papel importantísimo que han tenido los elementos de la tradición anteriormente expuestos (junto a otras influencias que aquí no se tocan, cf en particular el helenismo de Qumrán) en la elaboración del NT. Como símbolo de todo ello transcribimos un pasaje de las ya mencionadas *Orientaciones y sugerencias...*, que llama la atención sobre el hecho de que Jesús "utilizó métodos de enseñanza análogos a los que usaban los rabinos de su época". El esfuerzo que se ponga en comprender desde dentro los modos con que la tradición judía se autodefine puede resultar particularmente precioso, precisamente por estar exento de toda instrumentalización, aunque sea con todas las cautelas necesarias de orden filológico y crítico, para una comprensión más profunda y auténtica del NT.

Anteriormente [/ III,1] se recordó la expresión, atribuida a los personajes de la gran asamblea, según la cual hay que erigir un seto *(seyag)* en torno a la *tôrah*. Partiendo de esta expresión, que se remonta seguramente a la época precristiana, nos gustaría intentar ofrecer una indicación-muestra, sumaria y embrional, de cómo puede servir de ayuda para una mejor comprensión de algunos pasajes evangélicos. La advertencia de erigir un seto en torno a la *tôrah* dio lugar (como se ha dicho) a un proceso según el cual la opción de acoger, guardar y poner en práctica los preceptos del Señor se tradujo en la codificación de una normativa destinada a formar un muro protector en torno a la fructuosa viña de los preceptos. El versículo bíblico varias veces repetido: "Guardad mis mandamientos" (Lev 18,30), se entiende como una invitación a añadir "protecciones a lo que yo te he dado como protección" (B. Yeb. 21a). Ya hemos tenido ocasión de indicar cómo esta norma reforzaba, por ejemplo, la prescripción bíblica tan singular de no cocer el cabrito en la leche de la madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21) hasta llegar a prohibir toda forma de

contaminación entre la carne y los productos lácteos.

Con todas las cautelas del caso intentemos señalar algunas perspectivas aplicables al NT. Jesús, a pesar de seguirlos, no se ocupó en su enseñanza de los preceptos rituales o cultuales, sino que se centró en aquellos que, a falta de términos mejores, llamaríamos morales. Pues bien, él levantaba realmente un *seto* en torno a estos últimos con una intensa y dramática tensión ("Pero yo os digo": Mt 5,21.28.32.34). No se trata sólo de "no matar", sino incluso de no insultar (Mt 5,21); no se trata sólo de "no cometer adulterio", sino de no mirar siquiera con malos deseos (Mt 5,28) o de no repudiar (Mt 5,32); no sólo no hay que faltar al juramento, sino que ni siquiera hay que jurar (Mt 5,33-34)... También en la enseñanza de Jesús el cumplimiento integral de la *tôrah* supone ciertos añadidos. Añadir, no abolir; añadir para conservar: "No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla *(plerôsai)*" (Mt 5,17).

A través de un conocimiento y de un estudio más directo de la tradición judía aparece, por otra parte, una indicación fundamental: el fuerte sentido de la palabra como lugar de revelación, como lugar en donde habita la divina presencia. Este sentido no siempre se ha protegido y honrado adecuadamente en la investigación histórico-crítica, mientras que, por el contrario, ha vuelto a surgir inesperadamente, aunque sea de forma profundamente distinta e indirecta, en algunos filones de la reflexión filosófica y poética contemporánea.

El libro ha nacido dentro de Israel, el hijo primogénito (cf Éx 4,22), y lo sigue acompañando. Por tanto, nos parece justo concluir citando estas palabras: "La Iglesia debe seguir siendo fiel a la disposición según la cual la Biblia se la ha dado Dios no como un libro caído del cielo, que habría que confiar entonces a interpretaciones fundamentalistas, sino como libro de un pueblo y cuyo significado solamente puede ser conocido a través de la lectura que hace del mismo este pueblo" (B. Dupuy, en *Sefer,* n. 5, p. 9).

VIII. APÉNDICE. ÍNDICE DE LAS ABREVIATURAS DE LOS TEXTOS CLÁSICOS CITADOS.

a) *Tratados de la "Mišnah".* En el cuerpo de esta voz las diversas siglas van precedidas de algunas letras: M. indica *Mišnah,* T., Tosefta; B., Talmud de Babilonia; P., Talmud palestino.

'Abôt	Pirqê 'Abôt
Ber.	Berakôt
B. Mes.	Baba Meṣ'ia
B. Qam.	Baba Qamma
'Ed.	'Eduyyôt
Git.	Gittin
Ḥul.	Ḥullin
Mak.	Makkôt
Meg.	Megillah
Mo'ed Qat.	Mo'ed Qatan
Nid.	Niddah
Qidd.	Qiddušin
Roš Haš.	Roš Haššana
Sanh.	Sanhedrin
Šabb.	Sabbat
Soṭa	Soṭa
Tem.	Temura
Yeb.	Yebamôt
Yoma	Yoma (= Kippurîm)

b) *"Midraš"*

Cant Rab.	Cantar de los Cantares Rabbâ
Dt Rab.	Deuteronomio Rabbâ
Gén Rab.	Génesis Rabbâ
Midraš a Sal.	Midraš a los Salmos
Midraš Gad.	Midraš ha-gadôl
Núm Rab.	Números Rabbâ
Pesiq. R.	Pesiqta' Rabbatî
Pesiq. Rab. Kah	Pesiqta' de Ráb Kahana

Qo Rab.	Qohélet Rabbâ
Sifre	Sifre
Tanḥ.	Tanḥuma

c) *"Targum"*

Tg. Onq	Targum Onqelos
Tg. Neof.	Targum Neofiti I
Tg. Ps.-J.	Targum Pseudo-Jonatán

BIBL.: Antes de la bibliografía propiamente dicha, presentamos una "breve guía" de las traducciones más accesibles de los textos clásicos hebreos. Dicha guía está concebida según la siguiente división: a) *Mišnah, Talmud;* b) *Midraš;* c) *Targum.*

a) *Mišnah.* Traducción española editada por C. DEL VALLE, *La Misná,* Ed. Nacional, Madrid 1981. Traducción italiana: V. CASTIGLIONI (ed.), *Mishnaiôt,* 3 vols., Tipografia Sabbadini, Roma 1962-65. Del tratado *Pirqê 'Abôt,* traducción italiana de Y. COLOMBO-L. CARABBA, 1931, Roma 1979[2]. Existe una traducción inglesa a cargo de H. DANDY, Oxford University Press, Londres 1933, 1964[2]. Del *Talmud* babilónico hay una traducción italiana (casi completa) del primer tratado, *Berakhôt,* a cargo de S. CAVALLETTI, UTET, Turín 1968; y una amplia antología dividida por temas (enriquecida con varias citas midrásicas): A. COHEN, *Talmud,* Laterza, Bari 1935, 1981[2]. Existe una traducción completa del Talmud babilónico en inglés: I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud,* 18 vols., Soncino Press, Londres 1935-52, 1961[2]. Del *Talmud* palestinense, traducción francesa: M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem,* 1871-89, reeditado en Maisonneuve, París 1960, 6 vols.

b) *Midraš.* En italiano hay un *midras* completo del Génesis: A. RAVENNA-T. FEDERICI, *Beresît Rabbâ,* UTET, Turín 1978; una parte de Mekilta R. ISMAEL de Éx 20 en A. MELLO (ed.), *Il dono della Torah,* Città Nuova, Roma 1982; una breve antología de comentarios tradicionales del decálogo, escogidos con preferencia, pero no exclusivamente, de Mekilta R. ISMAEL, en J.J. PETUCHOWSKI, *La voce del Sinai,* Dehoniane, Nápoles 1985; algunas homilías sobre Is tomadas de Pesiqta' Rabbatî, en M. GALLO, *Sete del Dio vivente,* Città Nuova, Roma 1981; algunas homilías dedicadas a temas penitenciales extraídas de Pesiqta' de Rab. Kahana, en A. MELLO, *Ritorna, Israele!,* Città Nuova, Roma 1985; un *midraš* tardío sobre parte del Éx en U. NERI (ed.), *Il canto del mare,* Città Nuova, Roma 1981[2]; otro *midraš* tardío, no carente de influencias cabalísticas, en M. PERANI, *Midrash Temurah,* Dehoniane, Bolonia 1986. Una selección de la gran antología haggádica de BIALIK y Y.H. RAWNITZKY, *Sefer ha'Aggadah,* Odessa 1908-10, en R. PACIFICI, *Midrashim, fatti e personaggi biblici nell'interpretazione ebraica tradizionale,* Marietti, Casale Monferrato 1986; existe una breve antología de pasajes haggádicos en J.J. ETUCHOWSKI, *I nostri maestri insegnavano,* Morcelliana, Brescia 1983. Una selección antológica de comentarios tradicionales al Hallel de Pascua (Sal 113-118), en U. NERI (ed.), *Alleluia,* Città Nuova, Roma 1981. En inglés, entre otras cosas, ed. completa de *Midrash Rabbah,* 10 vols., a cargo de H. FREEDMAN y M. SIMON, Soncino Press, Londres 1961[3]; G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms (Midrash Tehillim),* 2 vols., Yale University Press, New Haven 1959, y una amplia antología de pasajes haggádicos en C.G. MONTEFIORE-H. LOEWE (ed.), *A. Rabbinic Anthology,* Schoken Books, Nueva York 1974. Sobre la *Haggadah di Pesach* (cuyo núcleo original está constituido por un *midraš* de Dt 26,5-8), en italiano se encuentran las tres traducciones siguientes: a cargo de A. TOAFF, Unione delle Comunità Israelitiche, Roma 1979[3]; a cargo de L. CAMPOS y R. DI SEGNI, Trieste 1974, reed. Carucci, Roma 1979; a cargo de F. BELGRADO (con ilustraciones de E. Luzzati), La Giuntina, Florencia 1984.

c) *Targum.* En italiano: NERI U. (ed.), *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica,* Città Nuova, Roma 1987[2]. En francés: R. LE DÉAUT (ed.), *Targum au Pentateuque,* Sources chrétiennes 245, 256, 261, 271, Ed. du Cerf, París 1978-80, 4 vols. La edición clásica del *Targum Neofiti* es la de A. DÍEZ MACHO (original arameo y traducción española, inglesa, francesa y alemana), CSIC, Madrid-Barcelona 1968-79, 6 vols.; P. GRELOT, *Los tárgumes. Textos escogidos,* Verbo Divino, Estella 1987.

AVRIL A.C.-LENHARDT P., *La lettura ebraica della Scrittura,* Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Vercelli) 1984; BLOCH R., *Midrash,* en *DBS* V, 1263-81; BOWKER J., *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction of Jewish Interpretation of Scripture,* Cambridge University Press, Cambridge 1969; CORTÉS E.-MARTÍNEZ T., *Sifre Deuteronomio,* vol. I: *Pisca 1-160,* Herder, Barcelona 1989; CHARPENTIER E., *Para leer la Biblia,* Verbo Divino, Estella 1976; DE BENEDETTI P., *Bibbia e Ebraismo,* "Corso di aggiornamento teologico" 14, Milán 1982; DE LA MAISONNEUVE D., *Parábolas rabínicas,* Verbo Divino, Estella 1985; DUPUY B., *Unità cristiana e ritorno alle sorgenti,* en *Studi, Fatti, Ricerche (Sefer),* n. 5, Milán 1979, 8-10; GUGENHEIM M., *Lécture juive de la Bible,* en *La Bible au présent. Actes du XXII colloque des intellectuels juifs de langue française,* Gallimard, París 1982; HESCHEL J.H., *Il sabato,* Rusconi, Milán 1972; LE DÉAUT R., *Introduction à la literature targumique* I, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966; LE DÉAUT R.-JOUBERT A.-HRUBY K., *Le Judaïsme,* en *DSAM* VIII, 1488-1564; MCNAMARA M., *I Targum e il NT,* Dehoniane, Bolonia 1978; *Orien-*

tamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra aetate n. 4", en L. SESTIERI-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 196-203; STRACK H.L., *Introduction to Talmud and Midrash*, Atheneum, Nueva York 1980; URBACH E.E., *The Sages - Their Concepts and Beliefs*, 2 vols., The Magnes Press, Jerusalén 1975.

P. Stefani

LEVÍTICO

SUMARIO: I. *El Levítico dentro del Pentateuco*. II. *Análisis:* 1. La ley de los sacrificios (cc. 1-7): *a)* El holocausto, *b)* La oblación, *c)* El sacrificio "pacífico", *d)* El sacrificio de expiación, *e)* El sacrificio de reparación; 2. La ley para la consagración y la investidura de los sacerdotes (cc. 8-10); 3. La ley de pureza (cc. 11-15); 4. El "gran día" (c. 16); 5. La ley de santidad (cc. 17-26): *a)* Prescripciones sobre la inmolación sagrada, *b)* Prescripciones morales, *c)* Fiestas anuales, año sabático y jubileo, *d)* Conclusión; 6. Las tarifas (c. 27). III. *Importancia del libro del Levítico.*

I. EL LEVÍTICO DENTRO DEL PENTATEUCO. El tercer libro del Pentateuco, que los hebreos llaman *Wayyiqra* (=llamó), a partir de la versión griega de los LXX llevó el título de *Levítico*, puesto que el tema que trata interesa particularmente a los sacerdotes, que pertenecen a la tribu de Leví.

Concluida la alianza entre Yhwh, el Dios de la revelación, e Israel; promulgadas las leyes civiles y religiosas que habían de gobernar al pueblo teocrático y establecidas y ejecutadas las disposiciones relacionadas con el culto (todo lo cual se narra en los últimos capítulos del Éx), se trata ahora de regular los diferentes aspectos del culto con los diversos ritos y sacrificios para todas las circunstancias de la vida del pueblo y de dar normas precisas para los sacerdotes. Tenemos así en Lev las reglas para el culto ordinario y extraordinario; las normas para la clase sacerdotal, a las que está confiado el santuario, y las leyes que deben regular las relaciones entre el pueblo y los sacerdotes, la comunidad, las fiestas del año, etc.

La conexión de Lev con Éx es muy clara: en principio seguimos aún en la llanura del Sinaí, y todavía por mediación de / Moisés recibe Israel de Dios las leyes que lo diferencian de los demás pueblos. Una parte de este amplio conjunto de leyes relativo al culto podemos leerla en / Éx; la otra tiene su puesto en Lev.

El libro presenta una especie de disposición progresiva y arquitectónica, que no esconde su verdadera naturaleza de obra compuesta, con sus diversas partes ligadas entre sí por una concatenación que se deriva de la unión de varios libritos con un tema similar, pero con una historia redaccional diversa, como diversa es su cronología. De todas formas, no se trata de un conjunto heterogéneo; los diversos elementos están reunidos bajo una denominación única y común e impregnados de un mismo espíritu.

II. ANÁLISIS. 1. LA LEY DE LOS SACRIFICIOS (CC. 1-7). En un cuadro unitario y armónico se van presentando las leyes, el ritual y las ulteriores especificaciones de los tres primeros grandes sacrificios. Es curioso que todo esto ocurra —desde el punto de vista literario— en dependencia de una única proposición principal: "Di a los israelitas: Cuando alguno de vosotros quiera hacer una ofrenda al Señor, podrá hacerla en animales, ganado mayor o menor" (Lev 1,2). Vienen luego tres capítulos con una serie de proposiciones que se vinculan estrechamente con ésta.

a) *El holocausto*. El primer sacrificio es el *holocausto* (1,3-17). Holocausto es el término clásico griego para indicar el sacrificio cruento en

el que todo se ponía sobre el altar para ser quemado íntegramente en honor de la divinidad. El sentido de "totalidad" (expresado por el sustantivo *holo*causto que en griego significa "totalmente quemado") no está contenido en la palabra hebrea correspondiente *'olah*, que sólo indica "lo que sube". Las dos explicaciones —lo que sube al altar y lo que sube al cielo— son igualmente aceptables. El holocausto era el más noble de los sacrificios del AT, y precisamente por eso ocupa el primer lugar en la codificación sacerdotal de Lev. Se requiere una víctima de sexo masculino, ya que en el macho se veía la representación de la fuerza y de la ↗ belleza. Tenía que ser un macho perfecto (sin defectos), cualidad que suponía, además, un buen aspecto y que se pone de relieve en todos los sacrificios de animales, mientras que en los demás sacrificios y ofrendas la perfección requerida es la totalidad de la ofrenda en el sentido de que esté libre de compromisos y de reservas (cf Gén 17,1; Job 12,4; Sal 37,18). El oferente, es decir, el fiel, tenía una notable participación en la inmolación de la víctima (matar, desollar, lavar la víctima). Esto según el ritual presente; pero se piensa, quizá con razón, que se trata exclusivamente de un aspecto literario arcaizante, y que en realidad aquellas acciones las llevaban a cabo personas especializadas y vinculadas al templo. El acto ritual que siempre hacía el oferente en todo sacrificio de animales consistía en "poner la mano derecha sobre la cabeza de la víctima"; con ello el oferente clarificaba el objetivo de la ofrenda y la pertenencia de la víctima a la esfera de su propiedad. De aquí se derivaba el aspecto tan importante de comunión y de solidaridad entre el oferente y la víctima.

Para los holocaustos de aves, Lev reconoce válidas solamente las tórtolas y las palomas; no ciertamente porque no hubiera otras aves en Palestina, sino por motivos que se nos escapan.

b) *La oblación.* El segundo sacrificio cuyo ritual se nos presenta es *la oblación* (2,1-16), sacrificio incruento que consistía en la ofrenda de productos vegetales. Según la lengua hebrea, la oblación *(minḥah)* entra con todo derecho en la categoría de sacrificio, que no está limitado a la ofrenda cruenta de víctimas. La oblación iba siempre acompañada de la ofrenda de aceite, de vino y de incienso. Puesto que también la oblación era quemada en parte sobre el altar, estaba prohibido ofrecer sustancias preparadas con fermento; también estaban prohibidos los sacrificios con miel. En este capítulo se recoge un aviso (2,13), que por lo visto valía para todos los sacrificios: "Echarás sal en todas las oblaciones que ofrezcas; no dejarás nunca de echar en la ofrenda la sal de la alianza con tu Dios; todas tus ofrendas llevarán sal". El texto subraya cómo todas las relaciones entre Yhwh y el pueblo —especialmente la que se expresa en el culto— tienen que valorarse sobre la base de la ↗ alianza del Sinaí. Este simbolismo de la sal (derivado de la comida tomada en común para estrechar una amistad) tenía que seguir estando vivo; por eso la sal era uno de los ingredientes para la composición del incienso sagrado (Éx 30,35). También la alianza entre Yhwh y los sacerdotes es llamada la alianza de sal (Núm 18,19; alianza inviolable = = alianza de sal); sobre la sal cf también Mc 9,49-50.

c) *El sacrificio "pacífico".* El tercer sacrificio mencionado y reglamentado por nuestro texto (3,1-17) es el *"pacífico".* Designa el sacrificio cruento en el que sólo una parte de la víctima subía al altar, mientras que la otra parte servía para el banquete

sagrado característico, en que "se comía y bebía delante de Dios". Se ofrecía en las más variadas circunstancias, y antes de la deportación a Babilonia era quizá el más común. Muy probablemente la especificación "sacrificio pacífico" intentaba poner de relieve que se trataba del sacrificio de comunión entre el fiel y su Dios en recuerdo y en confirmación de la alianza; por eso este sacrificio no se llama nunca "pacífico" antes de la alianza sinaítica. Se dividía en tres clases —de agradecimiento, espontáneo y votivo—, de las que se habla más adelante (7,12-18).

d) *El sacrificio de expiación.* Los dos últimos sacrificios son algo más complicados: son *el sacrificio de expiación* y el de reparación. El primero (4,1-5,13) se ofrece por los pecados preterintencionales relativos a las llamadas impurezas levíticas o faltas de otro género cometidas siempre inadvertidamente o que pueden reducirse a una inadvertencia. Es un sacrificio más bien complejo, tanto por las motivaciones como por los ritos, entre los que tiene un especial significado el ritual prescrito para la sangre de la víctima. En la ejecución del sacrificio se establecía una cuádruple distinción que suponía modificaciones rituales de cierta importancia: sacrificio expiatorio por los pecados del sumo sacerdote (4,3-12), por los pecados de toda la comunidad (4,13-21), por los pecados de un jefe de la comunidad (4,22-26), por los pecados de un simple fiel (4,27-35). El principio sacerdotal que regía los ritos y las distinciones de sacrificios era la creencia de que una falta grave del sumo sacerdote y de toda la comunidad interrumpía la posibilidad de comunicación moral-espiritual entre el templo (residencia de Dios y fuente de vida para toda la nación) y la nación; por tanto, tenía el poder de interrumpir radicalmente la relación profunda y necesaria entre el Dios de la alianza y sus fieles. El rito de la sangre estaba muy desarrollado en el caso del sumo sacerdote y de toda la comunidad, y aquí evidentemente este rito tenía carácter purificatorio y carácter unitivo.

e) *El sacrificio de reparación* (5,14-26). No tenía una fisonomía tan marcada como el anterior; por eso la interpretación de su ritual presenta muchas dudas. Parece cierto que sus elementos distintivos eran los siguientes: tenía lugar cuando había habido una o varias lesiones del derecho de propiedad o faltas materialmente valorables; para el ritual no era necesaria la presencia del pecador; en los casos en que se habían vulnerado más claramente los derechos de propiedad, el elemento dominante era la restitución completa de lo sustraído, con la añadidura del provecho obtenido, más la multa de un quinto del valor total; y esto debía hacerse antes de llevar a cabo los sacrificios requeridos.

Los capítulos 6,1-7,18 son una colección de normas rituales sobre los sacrificios de los que se habló en los anteriores capítulos, pero revisadas ahora desde el punto de vista de los sacerdotes. Por esta razón la perícopa va dirigida a Aarón y a su dinastía sacerdotal.

2. La ley para la consagración y la investidura de los sacerdotes (cc. 8-10). Es el segundo de los libros que componen el Lev. En él se da una detallada descripción de la ejecución de las órdenes divinas dadas a Moisés en Éx. Todos los ritos de consagración e investidura son realizados por Moisés para Aarón o bien para los otros sacerdotes. Después de este complejo y largo ritual, "la gloria del Señor se apareció a todo el pueblo" (9,23). El ritual contiene además tres advertencias fundamentales

para el sacerdocio: Dios es santo y se demuestra tal en todo el que se le acerca; el sacerdote tiene la misión de educar al pueblo; cuando tenga que ir a cumplir sus funciones, el sacerdote no debe beber vino ni otra bebida embriagante (10,9-11).

3. La ley de pureza (cc. 11-15). Este tercer libro tiene cinco capítulos realmente característicos de la ley del antiguo Israel. Tratan de la impureza de ciertos animales, de estados particulares, de contactos que privan a los fieles de aquella pureza que han de tener siempre y de los medios necesarios para recobrarla cuando se la ha perdido. Los motivos de estas leyes se nos escapan de ordinario; sólo para algunas leyes se puede sugerir una hipótesis, aun cuando aparecen analogías bastante amplias con otras culturas. De todas formas, es interesante observar que unas normas de purificación tan extrañas para nosotros se ponen en relación con la santidad divina, sustrayendo así su observancia de toda posible creencia mágica: "Vosotros seréis santos, porque yo soy santo" (11,45).

Por los ulteriores desarrollos que alcanzaron y también por su importancia se pueden recordar algunas normas de purificación de la madre que acaba de dar a luz y de la circuncisión del niño, ritos a los que se alude en los textos del NT en el nacimiento del Bautista y de Jesús (Lc 1,59; 2,21-22). Fue precisamente en esta ocasión cuando María y José ofrecieron la ofrenda de los pobres (dos tórtolas: Lc 2,22s).

También es amplia e interesante por su aspecto social la preocupación que muestra Lev por una de las plagas de entonces, la lepra; su diagnóstico y sus cuidados elementales se confiaban a las personas más cualificadas con normas minuciosas (cc. 13-14).

También las disposiciones sobre las impurezas sexuales del hombre y de la mujer se sustraen a las muchas creencias populares que observamos en culturas vecinas, considerándolas, en cambio, en su importancia social y moral y manteniéndolas bajo aquella capa de arcano que rodea a la fecundidad y a la reproducción.

4. El "gran día" (c. 16). El ritual del gran día de la expiación (en hebreo, *Yôm ha-kippurîm*) lo leemos de forma extensa y completa sólo en este capítulo. Tiene lugar en una fecha concreta: el día 10 del mes séptimo, es decir, el mes de *Tišrî* (septiembre-octubre). El personaje oficial es siempre y sólo el sumo sacerdote; es la única vez que entra en el "santo de los santos", es decir, en el lugar más sagrado del templo (donde antes de la destrucción de Nabucodonosor se encontraban el arca, las tablas de la alianza, la *kapporet* o "cubierta" de oro del arca, los querubines de oro). El ritual constaba de cinco partes: el sumo sacerdote recibía dos machos cabríos, sobre los que se echaban suertes: uno para Yhwh y el otro para Azazel (quizá un demonio: ↗ Ángeles/Demonios II,1); recibía además un carnero, que ofrecía como sacrificio expiatorio por él y por su familia; inmolaba por el pueblo el macho cabrío sobre el que había caído la suerte "para Yhwh", repitiendo el mismo solemne rito expiatorio que había realizado con el carnero. Terminados estos ritos, quedaba aún el más espectacular: el sumo sacerdote imponía las manos sobre la cabeza del macho cabrío sobre el que había caído la suerte "para Azazel", confesaba al mismo tiempo las culpas del pueblo, descargándolas sobre él, y luego encargaba a una persona que se llevase el macho cabrío al desierto. Finalmente, el sumo sacerdote, realizada esta parte extraordinaria del rito, se cambiaba las vestiduras usadas hasta entonces y se ponía el traje de fiesta

para ofrecer holocaustos tanto por sí mismo como por el pueblo. El día era de descanso solemne; nadie podía trabajar y todos tenían que hacer penitencia; se insiste particularmente en esta obligación de hacer penitencia: "Será para vosotros ley perpetua; una vez al año se hará sobre los israelitas el rito de absolución por todos los pecados" (16,34).

5. LA LEY DE SANTIDAD (CC. 17-26). Este libro ha llamado siempre la atención de los estudiosos del AT y es considerado sustancialmente como uno de los más antiguos códigos de Israel. La designación "ley de santidad" está sugerida por la expresión que a menudo aparece en estos capítulos: "Vosotros seréis santos, porque yo soy santo". Basada en el principio mosaico de la trascendencia de Yhwh, ulteriormente desarrollado por los profetas, la ley de santidad insiste en la distinción de lo sagrado y lo profano y, de forma suave y penetrante, subraya la necesidad de la observancia de las leyes morales y cultuales para la relación necesaria entre el Dios de la alianza y el pueblo. Podemos descubrir en ella cinco secciones.

a) *Prescripciones sobre la inmolación sagrada (17,1-16).* La matanza de los animales reviste siempre un carácter sagrado, que es preciso regular; por ningún motivo es posible alimentarse de sangre; tampoco es lícito comer de un animal que se ha encontrado muerto.

b) *Prescripciones morales (cc. 18-20).* Tenemos aquí un conjunto de prohibiciones que contraponen la moral del antiguo Israel a la de otros muchos pueblos de la antigüedad, sobre todo de los pueblos vecinos: "No haréis lo que se hace en Egipto..., ni haréis lo que se hace en Canaán...; no seguiréis sus costumbres; practicaréis mis mandamientos y cumpliréis mis leyes" (18,3-4). Los hebreos tienen que respetar a sus padres, abominar de los ídolos; en los trabajos del campo tienen que pensar también en los pobres y necesitados; no deben vengarse ni guardar rencor; tienen que respetar a los ancianos, no robar, no defraudar, no mentir; tienen que respetar al sordo y al ciego. "No guardarás odio a tu hermano, antes bien lo corregirás para no hacerte cómplice de su pecado. No serás vengativo ni guardarás rencor hacia tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo: yo, el Señor, vuestro Dios" (19,17-18). Estamos en el ámbito de las exigencias religioso-morales más sublimes del AT, y por eso se hace con frecuencia referencia a ellas en el NT (cf Mt 5,43s; Mc 12,31; Jn 13,34). Los capítulos 21-22 se dedican exclusivamente a prescripciones relativas a los sacerdotes y a su oficio.

c) *Fiestas anuales, año sabático y jubileo (cc. 23-25).* En el capítulo 23 tenemos uno de los cinco calendarios del Pentateuco (Éx 23,14s; 34,18-23; Dt 16; Núm 28-29); pero ninguno es completo. En todos los calendarios, el año litúrgico gravita sobre tres fiestas estacionales que suponen una peregrinación al santuario: pascua y ácimos, en primavera; la fiesta de las semanas (o pentecostés), en verano; fiesta de la cosecha (o de las chozas), en otoño; las tres fueron adquiriendo con el tiempo un significado cada vez más profundo e israelítico.

Las festividades que aquí se mencionan son: el sábado (23,3), la pascua y los ácimos (23,4-14), pentecostés (23,15-22), principio de año y día de la expiación (23,23-32) y chozas (vv. 33-36.39-43).

Se dedica un capítulo a diversas prescripciones que tienen aquí la formulación tradicional: la llama que tiene que arder perenne en el cande-

labro del santuario (24,1-4), las doce hogazas de la presencia o panes de la proposición (24,5-9), la ley contra los blasfemos (24,10-16.23), la ley del talión (4,17-22).

El penúltimo capítulo de la ley de santidad está dedicado a dos temas de alto valor social y que se mencionan luego a menudo: el año sabático (25,1-7) y el jubileo (25,8-55) [↗ Ley/Derecho VII, 2-3]. En las legislaciones del antiguo Oriente no se encuentra nada análogo.

d) *Conclusión.* Con el capítulo 26 termina la ley de santidad y, como era costumbre tanto en la Biblia como fuera de ella, el epílogo está constituido por un texto singular de "bendiciones y maldiciones" (véase, p.ej., Éx 23,30-33; Dt 28,1-68). La observancia de las leyes de la alianza garantiza la presencia benéfica de Yhwh y es prenda de prosperidad; la inobservancia no aleja simplemente de la divinidad, sino que hace experimentar su presencia punitiva. Sin embargo, lo mismo que la alianza no tuvo su origen en el hombre, tampoco será la infidelidad del hombre la que tenga la última palabra. La alianza se basa en la benevolencia divina. De aquí el aspecto fundamental positivo (a pesar de la primera apariencia) de los castigos divinos contra los transgresores. No se trata de penas vindicativas, sino medicinales; no de maldiciones (en el sentido ordinario de la palabra), sino de advertencias que atestiguan en el fondo la benevolencia divina. Y precisamente a partir de los sentimientos que inspiraron estas composiciones se desarrolló la idea de la eternidad de la alianza sinaítica.

6. LAS TARIFAS (C. 27). Un apéndice habla de las tarifas y evaluaciones para el rescate de las personas y de las cosas: animales, campos, primogénitos, etc., consagrados a Dios, que pueden rescatarse pagando al templo lo señalado.

III. IMPORTANCIA DEL LIBRO DEL LEVÍTICO. A un libro heterogéneo como Lev no es posible asignarle una fecha de composición, sino sólo una época de redacción y de recogida sistemática de las diversas partes. Los autores están de acuerdo en señalar en Lev un material ciertamente antiquísimo, otro antiguo y otro posterior al destierro; generalmente fijan su composición actual después del exilio.

El libro tuvo poco éxito entre los lectores y entre los mismos comentadores antiguos. Su contenido legal, la singularidad de muchos de sus ritos y prescripciones, la monotonía estereotipada de las expresiones técnicas no favorecen su lectura. A ello se añadieron también algunas exageraciones de ciertos ambientes judíos en la observancia de determinadas prescripciones legales (véase, p.ej., Mt 9,11s; 12,1-12; 15,2-20; 23,1-37; etc.), que favorecieron una actitud negativa frente a ellas. No cabe duda, sin embargo, de que Jesús, María, los apóstoles, etc., siguieron estas prescripciones levíticas. La Iglesia, en sus libros rituales, tomó relativamente mucho de nuestro libro, al menos hasta la reforma litúrgica que llevó a cabo el Vaticano II: por ejemplo, el sagrario, la bendición de la mujer que acaba de dar a luz, la ofrenda de los primeros frutos y de los diezmos, el uso de la lámpara ante el santísimo sacramento, etc., para indicar sólo los más llamativos.

Entre los principios doctrinales más interesantes señalemos algunos. La importancia y la santidad del servicio litúrgico intenta imprimir en los fieles el sentido de la santidad de Yhwh, al que va orientado todo el culto. En Lev los sacrificios se caracterizan por la idea fundamental del don, cuyo valor no está tanto en el

aspecto material como en el hecho de que es un medio para realizar la comunión con la divinidad, aspecto que fue muy subrayado luego por la misma tradición judía. El concepto altamente moral del pecado se presenta como transgresión de una ley conocida (concepto que no era nada común en aquel tiempo), que aleja de Dios, contamina el templo, la tierra y la persona. Además, el pecado es considerado bajo el aspecto doble de voluntario e involuntario. La imitación de Dios es la condición indispensable de la verdadera religión: el fiel tiene que ser santo porque su Dios es santo. Se trata de una santidad un tanto distinta de la neotestamentaria, pero no puede ciertamente restringirse a una simple pureza exterior. La insistencia en los deberes de justicia, de respeto y de amor a los compatriotas va acompañada de la acentuación de ciertos deberes incluso con los extranjeros. Nótese también la insistencia en la dignidad del matrimonio (18,6-23; 20,10-22), en el deber de respetar a los padres y a los ancianos (19,9.32); tampoco hay que infravalorar el valor ético, social y religioso de los capítulos 25-26.

En el Lev se encuentran muchos textos que dan la impresión de una valoración más bien exterior que interior de los sacerdotes y de los fieles, pero se trata de una impresión equivocada. En estos casos nos encontramos frente a un complejo de protección de la fe y la praxis religiosa; para los más superficiales este complejo podía tener mayor valor que lo demás, que era la sustancia; pero se trataba de casos que, aunque numerosos, como sucede en toda religión, nunca llegaron a sofocar la fe veterotestamentaria.

BIBL.: CAVALLETTI S., *Levitico*, Ed. Paoline, Roma 1984[3]; CORTESE E., *Levitico*, Marietti, Turín 1982; FOURNELLE G., *El Levítico*, Sal Terrae-Mensajero, Bilbao 1970; MORALDI L., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1956; RENDTORFF R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967.

L. Moraldi

LEY/DERECHO

SUMARIO: I. *Leyes y Biblia*. II. *Los códigos:* 1. Las "diez palabras"; 2. El código de la alianza; 3. El código deuteronomista; 4. La ley de santidad; 5. El código sacerdotal. III. *Caracteres de la ley del AT:* 1. Leyes y santuario; 2. Leyes e historia; 3. Sanciones finales de los códigos. IV. *Los códigos hebreos y los códigos del antiguo Oriente:* 1. Mirada general; 2. En los códigos hebreos, Dios es contrayente; 3. Leyes y cartas de la alianza; 4. Leyes y salvaguardia de la alianza. V. *Tribunales:* 1. El rey y la ley; 2. Los ancianos; 3. Jueces de oficio; 4. Jueces sacerdotes; 5. Testigos. VI. *Juicio de Dios y ciudades refugio*. VII. *Propiedad:* 1. Principios generales; 2. Año sabático; 3. Jubileo. VIII. *Ley y alianza*. IX. *Diccionario de la ley*. X. *Ley y nueva alianza*.

I. LEYES Y BIBLIA. Entre las diversas partes de la Biblia no hay verdaderas y propias antinomias, aunque a veces encontramos dos o tres formulaciones diversas de una misma norma.

Entre las estructuras fundamentales del derecho bíblico corresponde el primer lugar al autor; salvo casos particulares y tardíos, todas las leyes se presentan como derivadas de Dios por mediación de / Moisés; por otra parte, el derecho bíblico es anónimo y colegial y hace vislumbrar su formulación gradual. Ningún legislador puede imaginarse que actúa en un terreno totalmente virgen; encuentra necesariamente un derecho preexistente que ha regulado ya las relaciones de los miembros de la comunidad para la que intenta dictar sus propias normas, así como situaciones y relaciones en vigor. Si se propone pre-

sentar exigencias antes ignoradas o preteridas, no por ello abroga y sustituye todas las disposiciones vigentes, sino que se limita a eliminar las que van en contra del nuevo principio que se quiere implantar, y dicta las normas necesarias para coordinar las nuevas con las ya vigentes.

La mentalidad de los esenios había acentuado hasta tal punto el principio del origen divino de la legislación mosaica que en el famoso *Rollo del Templo* llegaron a reformular toda la legislación contenida en el Pentateuco, presentándola como procedente directamente de Dios en primera persona, eliminando así la mediación de Moisés.

La estructura particular de la ley bíblica consiste, por tanto, en la presentación de las leyes como derivadas de la mediación de Moisés, mediación que idealmente se prolonga en todos sus sucesores en la dirección del pueblo. Y el modo de legislar de los sacerdotes, los jueces y los tribunales es siempre en nombre de Dios.

Desde el punto de vista formal las leyes del AT se distinguen en normas en forma de mandato o apodícticas y mandatos o prohibiciones imperativas ("harás..., no harás...; no hacer..., no decir..."), y normas en forma hipotética ("si tú..., si un hombre..., el que haga esto..."). Las primeras tienen regularmente un carácter religioso y no siempre precisan la sanción para el que viola el precepto, mientras que en las segundas es regular esta precisión.

II. LOS CÓDIGOS. Todas las colecciones legislativas del AT se encuentran en el Pentateuco; tienen un carácter ocasional; a lo largo del tiempo fueron madurando según los ambientes y la época; se mostraron mucho más sensibles para con la vida religiosa que para con la sociedad civil. Según un orden que parece cronológicamente verosímil, los códigos pueden ordenarse de esta manera:

1. LAS "DIEZ PALABRAS" de Yhwh o / decálogo, que contienen los diez imperativos esenciales de la moral y de la religión. Tenemos de ellas dos formulaciones, que se remontan a dos épocas diversas (Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21), con notables variantes secundarias. En su formulación primitiva ascienden con mucha probabilidad a Moisés.

2. EL CÓDIGO DE LA ALIANZA (Éx 20,22-23,33) es una colección heterogénea que refleja una sociedad de pastores y agricultores. El contexto actual lo relaciona con el decálogo y con la / alianza del Sinaí, pero sus disposiciones se aplican a una sociedad ya sedentarizada; por ello los autores lo ponen en relación con la época de Josué, con la asamblea de Siquén (Jos 24; cf c. 8) y con el "libro de la ley" que menciona Jos 24,25-26; no es que haya que ver en él ese "libro", pero el código de la alianza es sin duda el código de la confederación de las tribus de Israel, y cronológicamente puede fecharse en los primeros años de la instalación en el país de Canaán, en torno al 1225 a.C.

3. EL CÓDIGO DEUTERONOMISTA (Dt 12-26). Es un cuerpo legal destinado a sustituir al anterior, eliminando algunas disposiciones, modificando otras e introduciendo otras nuevas, a la vista de toda la compleja evolución social y religiosa que se había ido imponiendo en el tiempo, así como el cambio de ánimo de la comunidad debido a las múltiples experiencias vividas. Estas leyes tuvieron su propia evolución interna y están constituidas por pequeñas colecciones, como se comprueba por el hecho de que sólo raramente y para unas breves secciones se puede indicar una vinculación interna: nos en-

contramos frente a algo más que un código. No es un cuerpo legal completo, ni desde el punto de vista civil ni desde el punto de vista cultual. El autor saca de las tradiciones y de las costumbres de Israel todo lo que juzga más oportuno y adecuado para ilustrar e inculcar aquellos principios religiosos y morales que considera indispensables para todo israelita. Pero va más allá, en el sentido de que demuestra no contentarse con la pura observancia de la ley; quiere que ésta parta de motivos justos y que se alimente de principios que no se cansa de repetir. Es un código impregnado de espíritu profético, y sus leyes son expresión de un gran ideal espiritual y ético que debe compenetrar y guiar a toda la comunidad israelita. Entre los principios dominantes emergen la humanidad, la liberalidad y la filantropía. En ningún código (hebreo o no hebreo) se percibe un aliento y una atmósfera de tan generosa devoción a Dios y de tan amplia benevolencia para con la sociedad y para con el hombre; en ningún otro libro se presentan los deberes del hombre con un sentimiento tan profundo y tan tierno, con una elocuencia tan persuasiva. Por primera vez en un código bíblico tenemos aquí un final que contiene las "bendiciones" y las "maldiciones" contra los que traspasen las leyes (Dt 26,14-26; cf Jos 8,33-34 y Dt 28,15-62). De todo ello y de otras cosas semejantes se derivan el estilo y el vocabulario de este código, característicos e inconfundibles entre todos los libros de la Biblia.

Según el parecer casi unánime de los autores, el código deuteronómico tiene una relación de fondo con el "libro de la ley" que fue hallado en tiempos del rey Josías (el 621-620 a.C.); por otra parte, hay también acuerdo en juzgarlo originario del reino del norte (que cayó bajo los asirios el 721); una hipótesis fiable afirma que fue llevado a Jerusalén y recopilado bajo el rey Ezequías de Judá (716-687). Éste es el juicio cronológico sobre nuestro extraordinario código [/ Deuteronomio I, 3].

4. La ley de santidad (Lev 17-26). Se designa así por la expresión: "Santificaos y sed santos, porque yo soy el Señor, vuestro Dios" (Lev 20,7), que aparece en varias ocasiones en los capítulos 19-22 del Lev. El código es el resultado de recopilaciones y duplicados; insiste en la distinción entre lo sagrado y lo profano, y subraya de forma suave y penetrante la necesidad de algunas leyes morales y cultuales para que se mantenga en términos normales la relación entre el pueblo, el sacerdocio y la santidad de Yhwh. Sus temas son bastante definidos y limitados: leyes sobre los sacrificios, significado de la sangre, relaciones sexuales, deberes religiosos y morales, penas contra los transgresores. A partir del capítulo 21, el código se dirige de forma casi exclusiva al sacerdocio y al culto del que surgió. Sobre la antigüedad de ciertas normas están de acuerdo la mayor parte de los autores. El ambiente del que deriva este código es distinto del ambiente del código deuteronomista, pero cronológicamente —como recopilación— es más o menos contemporáneo.

5. El código sacerdotal (Lev 1-7; 8-10; 11-16). Es el nombre que los críticos dieron el siglo pasado a esta colección y que han aceptado casi todos. Como se ve, este código comprende gran parte de Lev y se subdivide en tres recopilaciones: en los capítulos 1-7 se encuentra la ley sobre los sacrificios; en los capítulos 8-10, el ritual para la instalación de los sacerdotes en su oficio; en los capítulos 11-16 tenemos la ley de pureza, que termina con el ritual del día de la expiación [/ Levítico].

Pero estas breves recopilaciones

no constituyen todo el código sacerdotal, sino su fondo esencial, al que hay que añadir textos legislativos, paralelos o complementarios, sacados de los libros de Neh y de Núm; todas estas normas y la ley de santidad quedan asumidas en un único *corpus,* llamado precisamente "código sacerdotal". El contenido del código está constituido por normas muchas veces antiguas y otras muy recientes; la redacción final no parece que sea anterior al período posexílico; se coloca después del año 538, que señala la fecha del edicto de Ciro. Así pues, el código refleja sólo en parte el culto y los rituales que se seguían en el templo de Salomón, es decir, del período anterior al destierro.

III. CARACTERES DE LA LEY DEL AT. 1. LEYES Y SANTUARIO. Estas leyes antiguas de Israel se presentan todas como cláusulas de un pacto, de una alianza entre Dios y su pueblo. Así ocurre con el decálogo escrito en las tablas del testimonio *('edut)* o de la alianza *(berît)* (Éx 24,12; 31,18; Dt 9,9): "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (Éx 24,8); así ocurre también con el código de la alianza: "Aquel día Josué hizo un pacto con el pueblo, le impuso leyes y preceptos..." (Jos 24,25); y con el código deuteronomista, presentado como el conjunto de condiciones puestas por Dios al pueblo para el don de Palestina: "Éstas son las leyes que guardaréis y pondréis por obra en la tierra que el Señor, el Dios de nuestros padres, os da en posesión..." (Dt 12,1), y también: "Éstos son los términos de la alianza que el Señor mandó hacer a Moisés con los israelitas..." (Dt 28,69); la ley deuteronomista es acogida por Josías y por el pueblo como "ley de la alianza" (2Re 23,2-3). También la ley de santidad es vista en esta perspectiva: "Yo me acordaré de mi pacto..." (Lev 26,42.44); "Éstos son los mandamientos, prescripciones y leyes que estableció el Señor entre él y los israelitas en el monte Sinaí por medio de Moisés" (Lev 26,46). Y el código sacerdotal: "Así se lo prescribió el Señor a Moisés en el monte Sinaí..." (Lev 7,38; cf 27,34).

Las leyes eran esculpidas o grabadas en tablas de piedra y en estelas conservadas dentro de un santuario, como se dice del decálogo (colocado en la "tienda de la reunión" o "tienda de la alianza") y del código de la alianza. Véase, por ejemplo, el pacto sancionado en Siquén: "(Josué) escribió estas palabras en el libro de la ley de Dios. Tomó después una gran piedra y la levantó allí, debajo de la encina que había en el santuario del Señor" (Jos 24,26). En el código deuteronomista leemos: "Levantaréis estas piedras sobre el monte Ebal, como os lo mando hoy, y las revocaréis con cal. Alzarás allí, al Señor, un altar de piedras... Sobre las piedras escribirás con caracteres bien claros todas las palabras de esta ley" (Dt 27,4-8). Todo esto tenía lugar al lado de un altar sobre el que se habían ofrecido sacrificios.

2. LEYES E HISTORIA. En los diversos códigos, las leyes iban precedidas de un breve cuadro histórico, que se conserva todavía para el decálogo (Éx 20,1; Dt 5,4-5), para el código de la alianza (Jos 24,2-13) y para el deuteronomista; en efecto, los primeros capítulos de Dt están formados para una exposición de toda la historia del pueblo.

En el santuario los códigos no permanecían como un texto archivado. Se prescribe su lectura pública cada siete años: "... Cada siete años, al llegar el año del perdón, en la fiesta de los tabernáculos, cuando todo Israel venga a comparecer ante el Señor, tu Dios, en el lugar elegido por él, leerás

esta ley a todo el pueblo. Reúne al pueblo, a hombres, mujeres, niños y al extranjero residente, para que la oigan y aprendan... y procuren poner en práctica todas las disposiciones de esta ley" (Dt 31,10-13). Que la ley había de ser familiar al fiel israelita se expresa con términos muy persuasivos en un texto de Dt 30,11-14, recordado también por Pablo (Rom 10,6-8).

Los textos históricos sólo han recogido alguna circunstancia excepcional en la que había tenido lugar la lectura de la ley: en la reforma religiosa del rey Josafat (2Crón 17,9), después del "descubrimiento" del código deuteronomista (2Re 23,2), durante la reforma de Esdras (Neh 8,4-18). Se piensa, sin embargo, que estas lecturas públicas se hacían con mayor frecuencia, lo cual induce además una cierta analogía con la renovación anual de la alianza, documentada entre los esenios de Qumrán en la fiesta de las semanas (*šabuôt*-pentecostés), como se prescribe en el *Documento de Damasco*, en la *Regla de la Comunidad* y en una *Colección de plegarias litúrgicas*.

3. SANCIONES FINALES DE LOS CÓDIGOS: El rasgo característico del código hebreo era la sanción final, compuesta de "bendiciones" y "maldiciones"; las fórmulas más completas pueden leerse en la ley de santidad (Lev 26,3-41) y en el código deuteronomista (Dt 28); las bendiciones del código de la alianza se conservan quizá en Jos 8,34; Dt 11,26-29; 27,12-13, y las maldiciones en la descripción del escenario de los montes Garizín y Ebal (Dt 27,14-26), con el añadido tardío de Dt 33. No se trata de un expediente secundario, sino de una parte importante de los códigos, que penetró en la valoración de la vida del pueblo y de los individuos incluso a nivel nacional, como revelan, por ejemplo, las plegarias del rey para la erección del templo (2Crón 6) y otras muchas oraciones.

IV. LOS CÓDIGOS HEBREOS Y LOS CÓDIGOS DEL ANTIGUO ORIENTE.

1. MIRADA GENERAL. Para la valoración de los antiguos códigos hebreos conviene echar al menos una mirada panorámica a los códigos de los pueblos del antiguo Oriente medio. La región más fértil en cuanto a códigos fue, al parecer, Mesopotamia: el más antiguo que nos ha llegado es el código de Ur-Nammu, rey de Ur, que se remonta al 2050 a.C.; sigue, por el año 1850, el código de Lipit-Ishtar, promulgado por un rey no bien especificado; en torno al 1700 tenemos el famoso código de Hammurabi, rey de Babilonia. Parece ser que estos códigos no eran normas a las que tuvieran que atenerse los jueces, sino normas que habían de regular de forma general la vida social del pueblo, mientras que el rey y los jueces, que tenían en sus manos el poder judicial, se regulaban según la costumbre, según cada caso y según las analogías con casos similares; es decir, no se trataba de códigos imperativos. Más tarde tenemos la *Colección de leyes asirias,* que, como los códigos precedentes, no representa una ley de Estado, sino un manual de jurisprudencia, limitado a algunos sectores de la vida.Las *leyes hititas* datan de alrededor del siglo XIII a.C., y pretenden más bien acabar con costumbres pasadas atenuándolas con normas nuevas; más que un código, son una colección relativa a casos particulares, mientras que los casos corrientes se presuponen regulados por normas simples y usuales.

De ninguna otra región nos han llegado códigos; los textos jurídicos encontrados en la Siria del norte, en Ras Shamra y en Alalakh ponen de relieve el poder del rey y se presentan como obras personales, sin

ninguna referencia a una ley de Estado.

Desde el punto de vista del derecho, el medio Oriente antiguo se presenta con una unidad fundamental, expresión de una civilización común, en la que se aplican los mismos principios jurídicos; las variantes entre las diversas regiones no eran de gran interés. Los puntos de convergencia con los códigos de la Biblia comprenden las bendiciones y maldiciones con que suelen concluir los contratos entre los individuos o entre los Estados, la escritura o inscripción en tablas de piedras o estelas, pero no se notan convergencias en muchos puntos de carácter social. He aquí algunos aspectos característicos y exclusivos de la antigua legislación hebrea respecto a otras legislaciones del medio Oriente antiguo.

2. EN LOS CÓDIGOS HEBREOS, DIOS ES CONTRAYENTE. La ley hebrea regulaba las relaciones de dependencia de Israel de su Dios, y por tanto era una ley religiosa. Establece principios, asegura la continuidad y castiga a los transgresores de la alianza entre Yhwh e Israel. Todos los códigos orientales presentan a los dioses como garantía; pero en los códigos del AT Dios no sólo es la garantía, sino la parte contrayente: ningún otro código contiene una ley referida enteramente a Dios como autor. En los códigos del AT tenemos leyes éticas, sociales y rituales mezcladas unas con otras, precisamente porque el campo de la alianza entre Yhwh y el pueblo comprende todas las relaciones de los hombres con Dios y con los demás.

3. LEYES Y CARTA DE LA ALIANZA. La ley era para Israel la carta de la alianza con Dios, y por tanto un compromiso y también una enseñanza; y sus prescripciones —a diferencia de las otras leyes orientales— están justificadas a menudo por un motivo. Éste puede basarse en el sentido común, como, por ejemplo, si un hombre en la ciudad ha violentado a una joven prometida, los dos son condenados a muerte, la una por no haber gritado pidiendo ayuda, y el otro por haber abusado de la mujer de su prójimo (Dt 22,24). Otras veces el motivo puede ser moral: así, en las causas de justicia no se pueden aceptar regalos, porque "ciegan" a los jueces (Éx 23,8). Muchas veces el motivo es religioso; por ejemplo, en el decálogo, la prohibición de la idolatría se justifica por el hecho de que "yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso" (Éx 20,5); en la ley de santidad la motivación corriente es: "yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo"; entre las motivaciones históricas, la principal y más frecuente es el recuerdo de la liberación de Egipto (Éx 23,9; Lev 19,36; Dt 5,15; 24,18; etc.). Las motivaciones se aplican tanto a las leyes apodícticas (o imperativas) como a las casuísticas (o hipotéticas), y las encontramos en todos los códigos; con mayor abundancia en el código deuteronomista y en la ley de santidad, y menos numerosas en el decálogo y en el código de la alianza.

4. LEYES Y SALVAGUARDIA DE LA ALIANZA. Otro aspecto general importante que distingue a la ley del AT es el principio de su inspiración: está destinada a salvaguardar la alianza; por eso conmina a los transgresores con penas muy rigurosas cuando se trata de blasfemia, de idolatría, de todo lo que contamina la santidad del pueblo elegido (bestialidad, sodomía, incesto, etc.); por lo demás, se distingue de las correspondientes disposiciones de los códigos orientales por la mayor humanidad de sus sanciones. Por ejemplo, la disposición de Dt 25,11-12 (mutilación) es un caso excepcional; Dt 25,3 limita los azotes; Éx 22,20-26; 23,4-9; Dt

23,16, etc., protegen al oprimido, al pobre, a la viuda, al huérfano; es singularmente generosa la exención del servicio militar (Dt 20,5-8). La regla del talión se expresa en toda su crudeza en los siguientes textos: Éx 21,23-25; Lev 24,19-20; Dt 19,21: es ante todo la afirmación de la proporcionalidad de la pena y además parece haber perdido algo de su crudeza, como puede verse por la comparación de los dos textos de Éx 21,26-27 y 21,18-19; solamente en un caso tenemos la aplicación rigurosa del talión, porque —se dice— el asesino ha contaminado el país (Núm 35,31-34).

Era, por tanto, legítimo el orgullo del que escribió aquellas palabras: "¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y mandatos tan justos como esta ley?" (Dt 4,8).

V. TRIBUNALES. 1. EL REY Y LA LEY. De la antigua Mesopotamia, así como de los hititas, nos han llegado códigos promulgados por el rey: nada semejante ocurrió nunca en el antiguo Israel, bien debido al carácter religioso de los códigos hebreos, bien porque están en relación estrecha con la alianza. Los libros históricos del AT no aluden nunca a un poder legislativo del rey; tampoco los dos textos que contienen las "leyes del rey" (1Sam 8,11-18 y Dt 17,14-20) y el *Rollo del Templo* (escrito esenio de publicación muy reciente), que tiene un largo párrafo dedicado al rey, hablan nunca de un poder legislativo del soberano; más aún, el texto de 1Sam le pone en guardia contra los actos arbitrarios, y el de Dt le impone la obligación de tener una copia de la ley divina (el código deuteronomista) y de uniformarse a ella. Cuando el rey Josafat reforma la administración de la justicia, los jueces establecidos por él tienen que aplicar la "ley de Yhwh", igual que sus emisarios (2Crón 17,9; 19,5-7); lo mismo se dice del rey Josías respecto a la legislación deuteronomista (2Re 23,1-2). El rey es considerado como intermediario, a la par que Moisés (Éx 24,7-8), Josué (Jos 24,25-26) y mucho más tarde Esdras (Neh 8). Según el antiguo Israel, el rey no podía añadir nada a la autoridad de una ley a la que él también estaba sometido (Dt 27,19; 1Re 8,58; 2Re 23,3).

Pero el rey tiene un poder judicial, como todo jefe; eso es precisamente lo que le pide el pueblo al profeta Samuel (1Sam 8,5) y lo que se dice de David y de Salomón (2Sam 8,15; 1Re 3,9.28; 4,1-6); por eso el sabio pide "justicia" para el rey (Sal 72,1-2), y el rey es llamado "el juez de Israel" (Miq 4,14). En esta función el rey era considerado como sucesor de Moisés, "lleno de espíritu de sabiduría" (Éx 18,16; Dt 34,9; Núm 27,18-23), de Josué (Jos 7,19-25; 24,25), sucesor de los "jueces" (Jue 10,1-5; 12,8-15), y en particular de Samuel (1Sam 7,16-17; 12,3-5).

Los juicios más célebres emitidos por el rey y transmitidos por los libros históricos son: el caso del robo de una oveja (1Sam 12,1-6), el de la sustitución de un niño (1Re 3,16-28), el del embargo de una casa y un campo (2Re 8,1-6), el del problema de una mujer de Técoa (2Sam 14,4-11).

2. LOS ANCIANOS. Hasta aquí se trata de la jurisdicción real; pero el AT conoce otras. En el Éx se narra cómo por consejo de su suegro Jetró estableció Moisés algunos jefes para hacer justicia al pueblo, reservando para sí los casos más difíciles (Éx 18,13-26; cf Dt 1,9-17). Sea cual sea el juicio que se haga de esta narración, lo cierto es que indica cómo se representaba el origen de la autoridad de los jueces. En el antiguo Israel toda contestación y todo proceso se dirimían ante el consejo de los ancianos, es decir, de los cabezas de familia de la tribu, de los notables del lugar presentes en cada ciudad. Los ancia-

nos celebraban consejo en las puertas de la ciudad, lugar en el que se discutían todas las cuestiones de la comunidad; a estos consejos o tribunales se refieren los profetas (cf Am 5,10-15); la ley del Deuteronomio habla de los ancianos que se sientan a la puerta de la ciudad a propósito del juicio sobre un hijo rebelde (Dt 22,13-21) y a propósito de otros casos (Dt 19,25). Un ejemplo del funcionamiento de estos tribunales lo tenemos en el libro de Rut (4,1-12).

Cuando se trata de una pena capital, la sentencia se ejecuta inmediatamente después, en presencia de los testigos. Es ejemplar el caso del pobre Nabot: fue citado por los ancianos y los notables; algunos falsos testigos lo acusaron de haber maldecido a Dios y al rey (Ajab), crimen que acarreaba la pena de muerte (Éx 22,27; Lev 24,14); entonces "lo sacaron fuera de la ciudad y lo mataron a pedradas" (1Re 21,1-13). A estos tribunales populares se hacen, con frecuencia, recomendaciones de equidad: tienen que condenar al culpable, pero absolver al inocente; tienen que discernir a los testigos verdaderos de los falsos; no deben seguir a la mayoría, si ésta va en contra del derecho; no deben aceptar regalos, etc. (cf Éx 23,1-3; 23,6-8; Lev 19,15.35).

3. JUECES DE OFICIO. Pero había además jueces de oficio, designados por una autoridad, probablemente el rey. En los diversos códices sólo se habla de ellos en el Dt: "Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades..., tribu por tribu, para que juzguen al pueblo con toda justicia" (16,18-20). Según Dt 19,15-19, en un proceso religioso el testigo falso tiene que comparecer ante los sacerdotes y los jueces, y éstos tienen la obligación de hacer "una buena investigación"; y si resulta que el testigo ha mentido, "harán con él lo mismo que él pensaba hacer con su hermano".

Es precioso el pasaje de Dt 25,1-3, que establece cómo hay que juzgar a los contendientes: cuando los jueces condenan a un culpable a ser azotado, la sentencia debe ejecutarse en su presencia: "El juez le obligará a echarse en tierra y le hará azotar en su presencia con un determinado número de golpes proporcionado a su delito"; y a continuación se determina el número máximo de azotes que pueden recibir: "hasta cuarenta golpes, pero no más".

El texto de Dt 17,8-13 especifica el comportamiento de los jueces en los casos discutidos: "Si te encuentras en tu ciudad con una causa difícil, de homicidio, peleas..., irás al lugar elegido por el Señor, tu Dios (a Jerusalén) y te presentarás a los sacerdotes levitas y al juez en funciones, y los consultarás para que ellos dicten la sentencia"; su juicio será sin apelación. Así pues, en Jerusalén había un tribunal supremo, laico y religioso al mismo tiempo.

La reforma del rey Josías (870-848 a.C.) se comprometió en toda la organización y reorganización de los tribunales: "Estableció jueces en cada una de las ciudades de Judá" (2Crón 19,5); y tienen una importancia singular las palabras que en aquella circunstancia pronunció el rey dirigidas a los jueces: "Mirad lo que hacéis, pues no juzgáis en lugar de los hombres, sino en nombre del Señor, que está presente cuando vosotros sentenciáis" (19,6).

4. JUECES SACERDOTES. Algunos textos (Dt 17,9.12; 19,17; 2Crón 19,8.11) hablan de sacerdotes al lado de jueces laicos, y no hay motivos para dudar de su existencia, tratándose de una legislación como la del AT, en donde —en el sentido más obvio del término— no había una clara distinción entre lo civil y lo religioso, pues ambos emanaban del mismo Dios.

Moisés juzgaba "ante Dios" (Ex 18,19); también Samuel (1Sam 7,16; 8,2); y el código de la alianza preveía ciertos procedimientos "ante Dios", incluso con actos rituales (Éx 21,6; 22,6-8; cf Dt 21,1-9), para un homicida sin descubrir. Todo esto supone una participación de los sacerdotes en los procedimientos judiciales; más discutido y menos claro es determinar cuál era su particular competencia. En las bendiciones de Moisés a Leví se dice que los sacerdotes enseñan los juicios *(mišpatîm)* y las decisiones (*tôrôt:* leer el plural en vez del singular *tôrah*). Lev 13-14 reserva al sacerdote la decisión a propósito de la lepra; el profeta Ageo (2,11-12) pregunta a los sacerdotes cuál es la ley *(tôrah)* a propósito de lo puro y lo impuro; el profeta Zacarías les pide que den un juicio sobre el ayuno (7,3), y parece ser que este juicio se exigía también para la distinción entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro (cf Lev 10,10; Ez 44,23); pero según los textos de Lev 10,11 y Ez 44,24, los sacerdotes tenían competencia en cualquier tipo de leyes: "En los pleitos harán de jueces y los fallarán con arreglo a mi derecho" (Ez 44,24).

Sin embargo, no hay ejemplos concretos de juicios de los sacerdotes; pero por los textos citados no cabe duda de que intervenían en las causas civiles siempre que andaba por medio una ley marcadamente religiosa. La afirmación de 1Crón 26,29, que habla de levitas "magistrados y jueces", siempre en la época de David, es muy probablemente una proyección en el pasado de la situación tras el destierro.

En la época del NT, el tribunal supremo era el sanedrín, del que formaban parte sacerdotes, laicos, doctores de la ley (o escribas), bajo la presidencia del sumo sacerdote.

5. TESTIGOS. Como es natural y como ya se ha visto en los textos citados, tanto en los tribunales como en las disputas había testigos de defensa y testigos de cargo (cf 1Re 21,10-13). Para una condenación a muerte, como para cualquier otra causa de cierta gravedad, la ley exigía el testimonio de dos testigos de cargo por lo menos (Núm 35,30; Dt 17,6; 19,15; Dan 13,34). El testimonio tenía que ser controlado por los jueces; pero esto no impedía que se cometieran injusticias (Sal 27,12; 35,11; Prov 6,19; 12,17; etc.), como lo demuestran el proceso contra Nabot, contra Susana (Dan 13,28-29) y contra Jesús (Mt 26,59-60).

VI. JUICIO DE DIOS Y CIUDADES REFUGIO.

Es singular la praxis del juicio de Dios en ciertos casos en que el tribunal, por cualquier motivo, no podía decidir. Cuando el acusado no tenía testigos en favor por la naturaleza misma de la acusación o por otros motivos, había que seguir ciertas normas dictadas por el código de la alianza (Éx 22,6-10) y por el código deuteronomista (Dt 21,1-8). De este "juicio" conocemos dos casos. El primero se refiere al marido que duda de la fidelidad de la mujer (Núm 5,11-31): junto al santuario el sacerdote disuelve en el agua un escrito que contiene maldiciones; la mujer acusada tiene que beber de ese agua y, si no muere, queda probada su inocencia; se trata de la llamada "prueba de las aguas amargas". En un escrito apócrifo del NT —el conocidísimo *Protoevangelio de Santiago* o, mejor dicho, tras el descubrimiento reciente del manuscrito más antiguo, *Natividad de María*— se narra que los sacerdotes confiaron a María niña a la custodia de José; pero luego, al verla encinta, le acusaron tanto a ella como a José, y para verificar si eran exactas o no las justificaciones de este último, sometieron a ambos a la "prueba de las

aguas amargas", de la que, naturalmente, salieron ilesos.

Otra forma del juicio de Dios puede considerarse el recurso a las suertes de los *'urîm* y *tummîm*; no conocemos las modalidades de este juicio; sólo sabemos que siempre asistía al mismo un sacerdote (cf Éx 28,30; Jos 7,14-15; 1Sam 14,38-42).

El concepto de justicia fue siempre muy vivo y profundo entre los judíos y, como se ve por todo lo anterior, llegó incluso hasta donde otras civilizaciones no consiguieron llegar en su historia. Por ejemplo, no era ciertamente común en otros pueblos la distinción entre voluntariedad e involuntariedad. Pues precisamente en esta distinción se basa el código de la alianza cuando prescribe que un homicida involuntario puede refugiarse en el santuario; pero, si cometió deliberadamente el homicidio, debe ser separado incluso del altar (Éx 21,13-14).

Tenemos una documentación muy clara a propósito de una institución singular: las ciudades-refugio. Para acabar con la praxis tan difundida de la *vendetta*, el legislador designó ciertas ciudades en las que podían encontrar refugio los homicidas involuntarios; la admisión en dichas ciudades no era indiscriminada, sino que se decidía en cada caso por los ancianos de la ciudad. Aquí el homicida involuntario era sometido al juicio de la comunidad y permanecía en ella durante un período variable (la ley prescribía hasta la muerte del sumo sacerdote), pero que se presume suficiente para hacer que se calme la ira del vengador de la sangre. Sobre dichas ciudades tenemos textos bastante claros: Núm 35,9-34; Dt 4, 41-43; 19,1-13; Jos 20,1-9).

VII. PROPIEDAD. 1. PRINCIPIOS GENERALES. Entre los antiguos egipcios el faraón y los templos eran los propietarios de todo el terreno; en Mesopotamia el rey y los templos eran grandes propietarios de tierras, aunque también las familias de los ciudadanos privados podían poseer tierras, y si el rey quería sus campos tenía que pagarlos: así lo establece el código de Hammurabi; y otros textos del antiguo Oriente llevan a la misma conclusión y atestiguan también la notable difusión del régimen feudal.

El profeta Samuel, en el discurso al pueblo pronunciado en la asamblea de Ramá, presenta cierto número de limitaciones a la propiedad de los individuos, que tendrán que sufrir apenas se establezca la monarquía: el rey —afirma el profeta— tendrá derechos sobre los hijos, las hijas, los siervos, los diezmos del rebaño, etc.; además "se apoderará de vuestros mejores campos, de vuestras viñas y de vuestros olivares y se los dará a sus oficiales" (1Sam 8,11-17). Desde el punto de vista de la propiedad, la perspectiva de Samuel no era ciertamente muy halagüeña; cuando no había rey, cada israelita tenía "su" tierra y podía estar seguro y tranquilo, "cada uno bajo su parra y su higuera" (Jue 21,24-25; 1Re 5,5).

No parece que haya existido nunca el feudalismo. La idea feudal penetró en Israel de una forma muy original, es decir, como trasposición al plano teológico de la idea fundamental del AT de que el verdadero rey de Israel era Yhwh (cf Jue 8,23; 1Sam 12,12-14). El único propietario de las tierras era él, ya que sólo él había conquistado realmente la / tierra y se la había dado al pueblo según la promesa hecha a los padres (Gén 12,7; 13,15; 15,18; Éx 32,13; Dt 1,35-36; Núm 32,4; Jos 23,3.10; 24,11-13). Por eso Yhwh puede afirmar de veras: "La tierra es mía y vosotros sois en lo mío extranjeros residentes" (Lev 25,23). Este eminente derecho de propiedad limita, en principio, el derecho de los individuos, a los que se impone el deber de atender al pobre (Lev 19,9-

10; 23,22; Dt 24,19-21; Rut 2), al transeúnte hambriento (Dt 23,25-26), al diezmo anual (Lev 27,30-32), destinándolo a los levitas (Dt 14,22-23; Núm 18,21.32), y de observar el año sabático y el jubileo.

A partir de este principio general la tierra se dividió por suerte entre las tribus como otros tantos feudos (cf Jos 13,6; 15,1; 16,1; 17,1; 18,1-19,49; Jue 1,3; etc.). A propósito de los censados se le dice a Moisés: "Entre éstos se distribuirá la tierra como herencia, según el número de los inscritos. A los más numerosos, les darás una porción mayor; a los menos numerosos, una parte más pequeña: a cada uno su herencia, según el número de hombres" (Núm 26,53-54; cf también los cc. 27; 32; 34). Esta propiedad tribal se distribuía entre las familias, y la propiedad familiar de tierras estaba limitada por la ley, que prohibía severamente la expropiación: "No desplazarás los límites de tu prójimo, puestos por tus antepasados para limitar tu herencia en la tierra que el Señor, tu Dios, está para darte" (Dt 19,14; cf 27,17; Prov 22,28; 23,10; Os 5,10); puede verse un ejemplo de ello en el caso de Nabot y la reina Jezabel (1Re 21). El ideal era que cada familia tuviese su propia tierra, en la que muchas veces se encontraba además la tumba familiar; y probablemente, en la herencia nunca se dividía la tierra.

Si un propietario moría sin hijos, su propiedad iba a parar a sus hermanos o a los tíos o parientes más próximos (Núm 27,9-11); si moría sin herederos varones, pasaba a las hijas; pero éstas tenían el deber de casarse dentro del ámbito de la propia tribu (Núm 27,7-8; 36,6-9). La ley del levirato (Dt 25,5-10; Gén 38,6-8.26; Rut 2,20; 3,12; 4,4-6) establece que una viuda sin hijos se case con un cuñado para dar descendencia al marido difunto, y ello también para impedir la alienación de un bien familiar.

Si la pobreza obliga a un propietario a vender su patrimonio, el *gô'el* tiene el deber de adquirirlo. Nos han llegado en este sentido dos ejemplos: el campo adquirido por el profeta Jeremías (Jer 2,6-9) y el campo adquirido por Booz, que había sido puesto en venta por la viuda Noemí (Rut 4,9).

Pero tanto el hecho de que no siempre el *gô'el* ejercía su derecho-deber, como la evolución económica ocurrida bajo la monarquía facilitaron el desmembramiento de los bienes familiares y el acaparamiento de los ricos propietarios; de aquí la severa condena de los profetas contra aquellos que "añaden casas a casas y juntan campos con campos" (Is 5,8; Miq 2,2). La ley del jubileo vuelve desde su propio punto de vista a la inalienabilidad de la tierra.

En el contexto del derecho de propiedad hay que mencionar también los depósitos (Éx 22,6-12); Lev 5,21-26), los préstamos gratuitos —los únicos que se permiten entre judíos— y los préstamos onerosos con los extranjeros (Éx 22,24; Dt 23,20-21; 15,6; Éx 22,25-26; Dt 24,12-13). En este sentido son interesantes las limitaciones impuestas por Dt 24,6 y 12,10-11. Sólo una vez se habla de prendas de inmuebles: se trata de personas que, en el período del primer postexilio, para poder sobrevivir, empeñaban sus campos, sus casas y sus viñas a cambio de trigo (Neh 5,3).

2. AÑO SABÁTICO. A pesar de la ley sobre los bienes familiares, lo cierto es que había casos más o menos numerosos, según las condiciones sociales y políticas, de alienaciones de esos bienes, como también había casos de préstamos a interés; de ahí el aumento del pauperismo y de la esclavitud de deudores insolventes. De ahí también la distancia respecto a la igualdad social de los comienzos, que seguía siendo siempre un ideal. Por

eso la ley intentó remediar estos problemas con dos instituciones muy originales: el año sabático y el jubileo. Estas dos instituciones tenían la finalidad de poner límites al derecho de propiedad, volviendo a establecerlo dentro de cierta igualdad y buscando la tutela del principio fundamental ya varias veces enunciado: la tierra, es decir Palestina, es propiedad del Dios de la alianza, único señor del país, y su pueblo goza de él, pero con una propiedad limitada. También se pretendía la tutela de los ciudadanos, de cada hebreo que por cualquier motivo se hubiera entregado totalmente a un amo en esclavitud. Éstos son los datos esenciales de la ley sobre el año sabático.

Un amo no podía tener un siervo hebreo durante más de seis años, a no ser por voluntad expresa del siervo; el séptimo año tenía que devolverle la libertad (Éx 21,2-6). Para una sierva el derecho de propiedad tenía límites más estrechos (21,7-11). El año séptimo, llamado "sabático" por el día de descanso semanal, se caracterizaba no sólo por la liberación de los siervos hebreos, sino también por el descanso de la tierra: "Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás su fruto. Pero el séptimo la dejarás descansar, sin cultivarla, para que coman los pobres de su fruto, y lo que quede lo coman las bestias del campo" (Êx 23,10-11). De forma definitiva o de forma temporal las deudas quedaban condonadas o suspendidas, como se deduce claramente del texto de Dt 15,1-18: "Nunca faltarán pobres en la tierra; por eso te digo: Abre tu mano al hermano, al humillado y al pobre de tu tierra" (15,11). Aquel año, el del perdón, era un año grande; por eso se dice que su observancia atrae la bendición de Dios: "El Señor, tu Dios, te bendecirá en todas tus obras y en todas tus empresas" (15,10). Cf los textos de Lev 25,2-7; 26,34-35.43.

En la práctica, este año del perdón está atestiguado en libros de fecha relativamente reciente: Neh 10,32 y, quizá, 5,1-13; 1Mac 6,48-54; y por Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* XI,343, XV,7, aunque los pasajes citados anteriormente provienen de libros cuya antigüedad es notablemente superior. Esta constatación ha movido a algún autor a presentar la hipótesis de que los textos legislativos sobre el año sabático tuvieron en la antigüedad un carácter más ideal que práctico; pero se trata de una afirmación no fácilmente demostrable.

3. JUBILEO. En este ideal de justicia y de igualdad, el código sacerdotal no sólo se asocia, como se ha visto, a los demás códigos, sino que les añade un texto nuevo: el texto sobre el año jubilar (Lev 25,8-17.23-55). Aunque nuestro término "jubileo" —"año jubilar"— se refiere a este texto bíblico, su contenido y su significado son profundamente distintos. En el AT el pasaje citado es único y plantea, también por esto, numerosos problemas. El nombre se deriva del término hebreo *yôbel*, "cuerno de carnero", que se usaba como trompeta; en efecto, el comienzo de ese año se anunciaba con el sonido grave y solemne de esta arcaica trompeta. Al final de siete semanas de años, o sea, cada cincuenta años, venía el jubileo; empezaba desde el día décimo del séptimo mes (septiembre-octubre), o sea, desde el "día de la expiación": "Declararéis santo el año cincuenta y proclamaréis la liberación a todos los habitantes de la tierra. Será para vosotros año jubilar; cada uno de vosotros recobrará su propiedad y retornará a su familia" (Lev 25,10).

Las tierras quedaban sin cultivar; cada habitante volvía a ser propietario de su patrimonio familiar: las tierras y las casas que habían tenido que alienarse por cualquier motivo vol-

vían a su primer propietario. La urbanización había creado ya problemas particulares, y el legislador tuvo que dar disposiciones especiales. Las transacciones de fincas tenían que hacerse calculando los años que separaban del jubileo, puesto que no se vendía ni se compraba el suelo, sino un número determinado de cosechas o un cierto período de usufructo. Los siervos hebreos eran liberados, y los deudores insolventes —si eran hebreos— eran perdonados; por eso las deudas y el precio de rescate de los siervos hebreos se calculaban sobre el número de años que separaban del año jubilar.

En la base de todas estas disposiciones había motivos religiosos, los ya mencionados en síntesis anteriormente: la tierra no puede venderse con la pérdida de todos los derechos sobre ella, porque pertenece a Dios; los ciudadanos hebreos no pueden permanecer largos años en esclavitud, porque también ellos pertenecen a Dios, que liberó a sus padres de la esclavitud: "Porque los israelitas me pertenecen como siervos; son siervos que yo saqué de Egipto: yo, el Señor, vuestro Dios" (Lev 25,55).

La práctica del año jubilar no está atestiguada con certeza por ningún texto. Es posible que se trate de una ley ideal de igualdad social, de justicia atenta a limitar los derechos de propiedad, presentando sus razones profundas plenamente de acuerdo con los principios del derecho expuestos en todo el AT. Sea cual fuere la solución a propósito de la práctica, la mera redacción de esta ley y su vinculación con la ley de santidad, aunque en época relativamente tardía, es una extraordinaria conquista jurídica de la legislación veterotestamentaria.

VIII. LEY Y ALIANZA. Todas las páginas del AT están impregnadas de una idea en la que insisten a su modo todos los libros, sobre la cual se basa la ley del pueblo y con la que él confronta su propia vida: la idea de la ↗ alianza con Dios. Los códigos orientales antiguos se atribuyen a este o aquel soberano; en cambio la legislación veterotestamentaria no tiene nada parecido; como se ha dicho, sólo se presenta a Dios como autor de los códigos del AT; a los reyes se les reconce el poder administrativo y judicial; pero ninguno, ni siquiera los reyes más celebrados, como David y Salomón, goza del poder legislativo.

En el AT, la ley es "la ley de Yhwh"; y en los dos textos en que se habla de los poderes del rey (Dt 17,14-20 y 1Sam 8,11-18), no hay ninguna alusión a la eventualidad de un poder legislativo: un poder semejante habría representado una abierta y profunda contradicción con toda la alianza. Todos los códigos tienen un final ideal, ejemplarmente conservado en el código sacerdotal y en el código deuteronomista, con las llamadas "bendiciones" y "maldiciones": "Si obedeces al Señor, tu Dios, guardando y poniendo por obra todos estos mandamientos... Si no pones en práctica todas las palabras de esta ley, escrita en este libro..." (Dt 28); y Lev 26: "Pero si no me obedecéis y no ponéis en práctica todos mis mandamientos..."; y después de la penitencia y del retorno en caso de transgresión: "Por su amor me acordaré de la alianza con sus antepasados, que yo hice salir del país de Egipto". Sustancialmente, todos los códigos hacen suyas las palabras de Dt: "Éstos son los términos de la alianza que el Señor mandó hacer a Moisés con los israelitas..." (Dt 28,69). El autor de Dt contempla idealmente una gran asamblea, a la que Moisés expuso la ley de Yhwh apostrofándola de este modo: "Por tanto, guardad las palabras de esta alianza y ponedlas en práctica... Hoy habéis compa-

recido todos ante el Señor, vuestro Dios: vuestros jefes de tribu, ancianos, escribas, todos los hombres de Israel... con el fin de comprometerse, bajo juramento, en la alianza que el Señor, tu Dios, hace hoy contigo..." (Dt 29,8-13); y concluye con palabras muy profundas: "Las cosas ocultas pertenecen al Señor, nuestro Dios; pero las reveladas son para nosotros y nuestros hijos eternamente, para que pongamos en práctica todas las palabras de esta ley" (Dt 29,28).

Tan fundamentalmente inseparable es la unión alianza-ley, que los autores que proponen ver en la Biblia cuatro alianzas se apresuran a confrontar cada una de ellas con la ley correspondiente de esta manera: con Adán, alianza más bien discutida (Gén 1,29 y 2,16-17); con Noé (Gén 9,1-7.17); con Abrahán (Gén 17); finalmente con Moisés y todo el pueblo en el Sinaí: en esta alianza hacen converger todos los códigos, toda la legislación hebrea e incluso toda la historia del pueblo, tanto en el período bíblico como en el período postbíblico: "Hoy te manda el Señor, tu Dios, poner por obra estos preceptos y mandatos. Guárdalos y ponlos en práctica con todo tu corazón y toda tu alma. Hoy has comprometido al Señor para que sea tu Dios, a condición de seguir sus caminos, guardar sus mandamientos, leyes y preceptos y obedecer su voz. Y el Señor te ha comprometido a ti para que seas su pueblo propio, como te ha dicho, a condición de que observes sus mandamientos" (Dt 26,16-18).

IX. DICCIONARIO DE LA LEY. Una relación tan estrecha entre ley y alianza se manifiesta igualmente en la rica terminología veterotestamentaria que designa los diversos aspectos bajo los que puede considerarse toda la legislación. La reseña de términos para designar todo género de leyes es rica en matices, como lo revela la enunciación de los sentidos fundamentales de cada uno de ellos.

1. *Tôrah* es el término más común y corriente para designar la *ley*, pero su historia es compleja; el sentido fundamental de "instrucción social-religiosa-cultual-política" que emana de la divinidad se concretó en la indicación general que designa los libros que a partir de los traductores griegos de la Biblia llamamos el "Pentateuco", y que el canon hebreo designa como *tôrah*.

2. *Miswah:* "mandamiento-norma", sobre todo en el ámbito religioso; aparece a menudo para designar toda la Escritura; lo mismo en singular que en plural *(miswôt)* puede designar tanto los preceptos negativos como los positivos; es un término común a todos los códigos.

3. *Hoq* (plural *huqqîm)* y *huqqah* (plural *huqqôt*) designan algo esculpido en piedra o metal, es decir, una norma fundamental de vida que hay que transmitir a los sucesores: aquel género de normas que en el antiguo Oriente solían quedar grabadas en piedras; por eso se traduce por "estatuto-precepto-decreto-costumbre establecida"; la mayor parte de las veces sirve para designar normas establecidas, cuya observancia es un deber para todos. Es interesante el uso del verbo en la expresión de Job: "¡Oh, si se escribieran mis palabras, si se grabaran *(yuhaqû)* en bronce!" (Job 19,23).

4. *Mišpat* (plural, *mispatîm*) se deriva del verbo que indica "juzgar-hacer justicia", y designa por tanto el resultado del tribunal que ha juzgado: "sentencia-juicio-decisión autorizada"; aparece relacionado con sentencias de hombres o con sentencias de Dios, y es uno de los términos más comunes en la legislación hebrea.

5. *'Edah - 'edut*, término solemne, que se caracteriza por la idea de "testimonio" *('ed)* y se usa normalmente para las ordenanzas divinas

que, debido a su origen y a su validez general para todo el país, se guardaban en escrituras depositadas en los santuarios, como se ha visto a propósito del código deuteronomista y en las expresiones comunes "arca del testimonio" y "arca de la alianza", usadas indiferentemente en Éx, Dt y Jer precisamente porque en el arca se guardaba la ley fundamental: "Dentro del arca pondrás el testimonio *(ha-'edut)* que yo te daré" (Éx 25,16).

6. *Piqqudîm*, "órdenes-determinaciones", del verbo *paqad*, "considerar atentamente - visitar con favor", etc.; es poco frecuente; pero llega a leerse 22 veces en el Sal 119, donde se hace el elogio de la ley divina.

7. *'Imar* (plural, *'imrot*), del verbo *'amar* "hablar-decir"; significa "sermón-dicho", tanto de promesa como de amenaza; en el sentido que aquí nos interesa, el término se refiere siempre a Dios; la ley es un continuo "decir" por parte de la divinidad, en el que revela su voluntad.

8. *Dabar* (plural, *debarîm*), "palabra-orden-mandato"; la versión común por "palabra" corresponde a la raíz verbal de la que deriva y hace de este término el más ampliamente utilizado para la designación de la ley divina en la presentación del Pentateuco, de los libros sapienciales y de los profetas. La ley fundamental de la alianza, es decir, el Decálogo, se llama simplemente "las diez palabras" (Éx 34,28; Dt 4,13; 10,4). Isaías pensaba probablemente en la sustancia de la ley veterotestamentaria cuando —a propósito de esta palabra— escribía: "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá..., así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí sin resultado, sin haber hecho lo que yo quería y haber llevado a cabo su misión" (Is 55,10-11).

9. *Derek* (plural, *dekarîm*): en el contexto metafórico en que se representa a la vida como un "camino" que recorrer, era natural que, en el lenguaje de una ley fundamentalmente religiosa, "camino" llegara a designar la forma de vivir, las normas en conformidad con las cuales hay que regular la vida: "Instrúyeles en los mandatos *(huqqîm)* y leyes *(tôrôt)* y enséñales el camino *(derek)* que han de seguir y lo que han de hacer" (Éx 18,20); y también: "Bien sé, Señor, que el camino *(derek)* del hombre no está en sus manos" (Jer 10,23); Isaías recoge la metáfora y la disuelve con la frase: "Yo soy el Señor... que te enseña lo que da éxito y te indica el camino *(be-derek)* que debes seguir. ¡Oh, si hubieras obedecido a mis mandamientos *(miswotay)!"* (Is 48,17-18).

X. LEY Y NUEVA ALIANZA.

Así pues, la ley y la alianza presentan un vínculo muy profundo y —como están en el AT— la una supone a la otra y guardan proporción entre sí. En los momentos más graves de su historia, Israel, consciente de haber transgredido la ley y quebrantado la alianza, ha vislumbrado y anhelado una nueva alianza *(berît hadašah)*.

De este modo el profeta Jeremías entrevé la estipulación de una nueva alianza por parte de Dios, en la cual la ley quedará finalmente grabada en el corazón del pueblo (Jer 31,31-33), hasta llegar a identificarse con cada uno de los individuos de su pueblo, de manera que no sea ya un elemento externo, sino un hecho interior. Y Ezequiel expresa este mismo anhelo de forma más inmediata y clara, prometiendo una renovación profunda, "un corazón de carne" y "un espíritu nuevo"; un corazón de carne en lugar del corazón de piedra que el pueblo había demostrado poseer con su incumplimiento de la ley; una renovación dirigida al "espíritu" que Dios pondrá dentro de cada uno, para que "viváis según mis preceptos *(huqqay)*, observando y guardando mis

leyes *(mišpatay)*" (Ez 36,25-28). A estos dos profetas hicieron eco en períodos posteriores el Segundo y el Tercer Isaías con el mismo deseo de renovación del binomio alianza-ley (54,9-10 y 59,21), prometiendo una "alianza eterna" *(berît 'ôlam)* (55,3 y 61,8).

En los umbrales del NT, en torno al siglo II-I a.C., los esenios creyeron que había llegado la época de esta renovación y se designaron a sí mismos como "los fieles de la nueva alianza". Obsérvese que "nueva alianza" para todos éstos, profetas y esenios, no significaba estipulación de un pacto distinto, diferente del contraído en el Sinaí por mediación de Moisés, sino renovación de esa misma alianza sinaítica, que es alianza eterna; tanto para los esenios como para los profetas, la novedad consistía en el espíritu nuevo con que anhelaban, o se proponían, la observancia de la alianza mosaica, de la ley del Pentateuco, como demuestran abundantemente los escritos esenios, que exigen un espíritu y una praxis mucho más severos que la interpretación común del judaísmo oficial.

La nueva alianza, entendida de forma cristiana, era algo distinto. El contenido de la nueva alianza anunciada por Jesús (1Cor 11,25; Lc 22,20; 14,24; Mt 26,28) se especificará lentamente ya en los primeros años del cristianismo, pero las cosas no son tan sencillas; Pablo indica como prerrogativas de los israelitas tanto la alianza como la ley (Rom 9,4; cf 1,17-18). En el contexto de la alianza neotestamentaria marcada por la sangre de Jesús (lo mismo que la alianza mosaica se selló con la sangre de un cordero: Éx 24,8), se comprende la singularidad, la novedad, pero también la gran importancia de la ley del amor: "Éste es mi mandamiento: amaos unos a otros como yo os he amado... Esto os mando: amaos unos a otros" (Jn 15,12.17), hasta llegar a la no fácil y siempre anhelada realización del ideal sintetizado por Pablo en aquellas palabras: La ley es "la fe que se expresa en obras de amor" (Gál 5,6).

BIBL.: ALON G., *The Jewish in their Land in the Talmudic Age*, Magnes Press, Jerusalén 1980; AVI-YONAH M., BARAS Z. (ed.), *Society and Religion in the Second Temple*, Massada, Jerusalén 1977; BONSIRVEN J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1954; JAEGER N., *Il Diritto nella Bibbia. Giustizia individuale e sociale nell'AT e nel NT*, Pro Civitate Christiana, Asís 1960; KLEINKNECHT-GUBROD, *Nómos*, en *Theologisches Wörterbuch zum AT* IV, 1016-1077; MCCARTHY D.J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in Ancient Oriental Documents in the Old Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1978; SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985; RAD G. VON, *Teología del AT*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1978[4]; VAUX R. DE, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985[3].

L. Moraldi

LIBERACIÓN / LIBERTAD

I. ASPIRACIÓN A LA LIBERTAD. El mundo contemporáneo, que ha experimentado y todavía en muchas partes experimenta condiciones de vida opresivas y hasta inhumanas, siente una irresistible aspiración a la paz, a la justicia, al amor y a la libertad. Es un deseo de liberación de formas injustas y opresivas de esclavitud cultural, política, racial, social y económica. Esto se manifiesta de modos diferentes y variados,

unas veces pacíficos y otras violentos; pero a veces parece apagarse en la muda resignación fatalista o en una desesperación sin futuro. No se trata solamente de una exigencia "del momento histórico actual", sino de la aspiración a la libertad inscrita por Dios en el corazón del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-27), es decir, hecho para vivir como hijo del Dios de la libertad. Es la exigencia del evangelio mismo de Jesús, que proclamó la liberación como misión suya: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). Citando el AT (Is 61,1-4; Sof 2,3), Jesús hace de toda la Biblia el testimonio de su mensaje de liberación.

"Liberación" es un eslogan moderno, pero también una palabra evangélica. Precisamente por este doble uso se ha hecho ambigua. En cierta cultura moderna la verdad cristiana de "liberación" resulta sospechosa de ideología represiva; mas, por otra parte, se la reinterpreta como categoría antropológica-social que expresa el deseo y la lucha humana por la "emancipación", por la "autoliberación". Además, existe el riesgo para los cristianos de hacer coincidir y de identificar la "liberación cristiana" con la "liberación social y política". ¿Quién nos libera y de qué somos liberados? ¿Para qué somos liberados?

La revelación bíblica afronta expresamente el tema de la liberación y de la libertad. Por eso la teología se ocupa de este tema no bajo la presión de la situación histórica existente de hecho —que ciertamente no puede dejar insensible al teólogo en cuanto hermano de los hombres explotados, débiles, oprimidos—, sino porque es la misma revelación divina, y por tanto la fe, la que le impone este tema. Así pues, el teólogo buscará la solución no ya sobre la base de unas condiciones históricas concretas ni en función de los imperativos de la praxis, sino interrogando a la revelación. El criterio de la verdad teológica no es la praxis, sino la revelación divina.

De la revelación es de donde la fe, y coherentemente también la teología, deben sacar la verdad integral sobre el mensaje de liberación del hombre que Dios lleva a cabo. Si se considera que "liberación", en sentido bíblico, implica el paso de una condición ruinosa a una situación de "salud", comprendemos entonces que "liberación" equivale a "salvación" o "redención" por obra de una acción poderosa y libre de Dios.

Si fuera exacto establecer un nexo *necesario* entre pecado y miseria, también política y social; entre liberación del pecado y salvación, también en sentido social y político; entre perdón y curación, entonces no podríamos distinguir entre salvación cristiana y liberación de las esclavitudes de orden terreno y temporal. Pero la Biblia no establece un nexo necesario entre ellas. Por consiguiente, afirma que la liberación fundamental y radical es la liberación del pecado, que es acción de personas libres y responsables. El fruto y la consecuencia del pecado son las situaciones de injusticia, de opresión, de esclavitud, que a su vez engendran la injusticia. Partiendo de esta distinción entre la "causa", lo que es "fundamental" y las "consecuencias", se justifica la separación de las voces Liberación y ↗ Redención en este Diccionario, a pesar de que las dos están estrechamente unidas entre sí.

Así pues, aquí nos detendremos en la consideración de la "dimensión política" de la salvación, teniendo muy en cuenta que ella no es ni la principal ni la única.

II. MÉTODO EXEGÉTICO. En primer lugar se impone la cuestión del método de la interpretación de la Biblia. Evidentemente, no intentamos desarrollar aquí una metodología de la / hermenéutica bíblica. Nos limitamos a unas breves alusiones, que consideramos importantes.

Ante todo, la cuestión de la terminología. No podemos limitarnos a los textos bíblicos en que aparece el término "liberación" para estudiar el tema; puede muy bien hablarse de la *res,* aunque sin usar el término. Es necesario poner atención en el significado exacto de algunos vocablos que, dentro de nuestro mundo cultural, están cargados de significados diversos, al menos en parte, de los que da el texto bíblico. Por ejemplo, el verbo "hacer salir" (en hebreo, *ḥosî),* referido al éxodo de Egipto, era el verbo usado en el lenguaje jurídico para indicar la liberación de los esclavos.

Otra dificultad se debe no tanto a la terminología como al concepto mismo de "liberación". El AT se interesa por la salvación de todo el hombre (alma y cuerpo), del individuo como del pueblo, dentro de un horizonte de salvación terrena. También entra en la salvación del AT la liberación del dominio extranjero y del trabajo alienante. Pero Jesús no se preocupó de liberar a Israel del dominio romano ni se puso al frente de un movimiento de emancipación social. Así pues, dentro de la misma Biblia encontramos una variedad de posiciones. Sería incorrecto buscar en la Escritura solamente la confirmación de tesis elaboradas a partir de las ciencias económicas, sociológicas o políticas de nuestros días. Y haríamos una lectura anacrónica si interpretásemos la Biblia con categorías "modernas" (como capitalismo, imperialismo, etc.). Es necesario poner atención a no interpelar los textos bíblicos sobre problemas que ellos no afrontaron, o bien que consideraron de una forma distinta de nosotros: ¡nos lo deberían haber enseñado las historias pasadas de la diatriba entre "Biblia y ciencia"!

Una tercera cautela metodológica: el uso del AT por parte del cristiano no puede ser una aplicación directa del mismo a la praxis de hoy, sin que se reflexione sobre el cumplimiento que tuvo en Jesús de Nazaret. En otras palabras, es necesario leer la Biblia a la luz de Jesucristo, que es la plenitud de la revelación. El acontecimiento-Cristo es la clave de lectura de toda la Biblia; y a la verdad del acontecimiento-Cristo se llega no sólo mediante el "texto" escrito de la Biblia, sino con la fe de la Iglesia, que interpreta y "lee" ese texto.

La llamada "teología de la liberación" ha hecho a veces una lectura de la Biblia subordinando el texto sagrado a las tesis teológicas elaboradas *a priori.* Ya en 1973, muchos años antes de los toques de atención y las advertencias autorizadas recientes, N. Lohfink se expresaba de este modo: "Si nuestra soteriología tradicional se sirvió ampliamente del AT sin desflorarlo, el estilo con que los teólogos de la liberación en general suelen referirse a él solamente puede excusarse por el hecho de que la revolución mundial está a las puertas y, por tanto, falta tiempo para hacer análisis más precisos". Así pues, ¡una precipitada lectura *ad hoc*! Sobre todo, la teología de la liberación suele olvidarse de que en el AT es Dios el que crea los cambios del mundo, y no el hombre.

También para el tema de la "liberación" el biblista tiene que buscar el sentido del texto. Y esta búsqueda no puede llevarse a cabo sin cierta precomprensión, que el biblista hará refleja y medirá críticamente por el texto mismo. ¿Es legítimo leer la Biblia a partir de la praxis de liberación de los oprimidos?

Es obvio que el sentido de la Biblia, y por tanto de la revelación, no puede predeterminarse a partir de una cierta situación histórica. En nuestro caso es importante y decisivo no dar ya por resuelto a base de prejuicios el sentido de "liberación" antes de interrogar a la Biblia, la cual desempeña también una función crítica respecto a nuestras precomprensiones.

Tampoco puede la exégesis contentarse con encontrar "confirmaciones" de ideas elaboradas fuera de la Biblia. Ella se propone descubrir la verdad bíblica. La condición humana de partida puede hacer que el texto "reaccione" con mayor eficacia, pero no puede constituir el criterio de la verdad. Es el texto el que decide del sentido bíblico. Tampoco puede resolverse la tarea de la exégesis en la percepción de la importancia histórica del mensaje bíblico. La verdad no se resuelve en su relevancia o eficacia histórica. La exégesis tiene que intentar decir cuál es la verdad de la Biblia, y por tanto de la revelación, cuya importancia no puede ser determinada por el biblista sobre la base del texto. Por otra parte, mientras que la verdad es un valor absoluto, la importancia es un valor relativo, dependiente de muchos y variables factores.

Es cierto, como suele decirse, que "la lectura de las Escrituras ilumina la vida y que la vida ilumina las Escrituras", pero en estas dos afirmaciones la "iluminación" no tiene el mismo significado y el mismo valor. Mientras que la Escritura, como testimonio inspirado de la revelación, es norma de la vida cristiana, la vida no es norma de la Escritura. Es la luz de la palabra de Dios la que hace la vida cristiana, y no viceversa. La praxis de la Iglesia es luz para la lectura de la Biblia, pero en cuanto se deriva de la fe y es su expresión viva. Todo lo que la palabra de Dios produce en la Iglesia o, dicho de otro modo, todo lo que la Iglesia es y hace en obediencia viva a la revelación se convierte en luz para comprender la misma revelación.

Sería imposible someter la verdad de la Biblia a una imposible verificación a partir de la praxis. La exégesis, y por tanto la teología, de la que es un momento la exégesis, está orientada a la afirmación de la verdad de Dios, que trasciende y juzga a la historia en su totalidad.

III. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. EL ÉXODO, ¿LIBERACIÓN POLÍTICA? El acontecimiento del / éxodo ocupa un lugar privilegiado en la teología de la liberación. Y es interpretado, ante todo, como un acto político, como la ruptura con una situación de explotación y de miseria, como el comienzo de la construcción de una sociedad justa y fraternal. G. Gutiérrez afirma: "La liberación de Egipto, ligada a la creación hasta identificarse con ella, añade un elemento de capital importancia: la necesidad y la posibilidad de una participación activa del hombre en la construcción de la sociedad". ¿Quién es el liberador? ¿Cómo participa el hombre en la liberación? ¿Cuál es el fin de la liberación?

En la tradición yahvista, Dios ve la miseria del pueblo y decide liberarlo: "El Señor dijo: He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arranca su opresión y conozco sus angustias. Voy a bajar a liberarlo de la mano de los egipcios, sacarlo de aquella tierra y llevarlo a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, a la tierra del cananeo, del hitita, del amorreo, del fereceo, del heveo y del jebuseo" (Éx 3,7-8). Israel es ya "pueblo de Dios" antes del éxodo; no hace nada por emanciparse, sino que grita a su Dios. Es el Señor el que no puede soportar que siga su pueblo en la esclavitud, y por eso interviene para

liberarlo; la acción salvífica divina está motivada únicamente por el amor de Dios a su pueblo. La liberación tiene lugar no mediante un "tomar" del hombre (cf el pecado de origen: tomar para sí lo que se puede tener), sino más bien por el "dar". Es Dios el que da la libertad. Y no es la libertad de un grupo, en el sentido de un conjunto social o de una clase, sino de todo el pueblo de Dios. Y el Señor concede además los criterios para defender y custodiar la libertad dada por él, dando los mandamientos y exigiendo su observancia como condición para habitar en medio de su pueblo. Viviendo en comunión con Dios y observando sus mandamientos, el pueblo de Israel guardará la libertad que se le ha dado, de forma que hará cada día efectiva y compartida, dentro del pueblo, la liberación divina. La liberación de la esclavitud de Egipto es, por tanto, inseparable del don de la *tôrah* sinaítica y de la presencia de la gloria de Dios en medio de su pueblo.

La tradición deuteronomista condensó su fe en una breve profesión que recitaba el campesino en la fiesta de acción de gracias por la cosecha: "Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto. Allí se quedó con unas pocas personas más; pero pronto se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una cruel esclavitud. Pero nosotros clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, que escuchó nuestra plegaria, volvió su rostro hacia nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión, nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo fuerte en medio de gran terror, prodigios y portentos, nos trajo hasta aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel" (Dt 26,5-9). Se ve el pasado desde la situación presente en la tierra dada por el Señor; es decir, se trata de un pasado (el éxodo) que se vive como situación presente. El pueblo esclavo en Egipto no emprende ninguna obra de emancipación, sino que grita al Señor, que lo escucha y lo libera. El "grito" es el lenguaje del dolor; pero es también la protesta contra la resignación desnuda. La liberación del Señor no se realiza independientemente del "grito" de los oprimidos. La acción liberadora de Dios se describe ampliamente con cinco expresiones: con mano poderosa, con brazo fuerte, con gran terror, con prodigios, con portentos. El "poder" de Dios es liberador, mientras que el "poder" humano hace esclavos. Y el poder de Dios es el amor: "Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha librado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto" (Dt 7,8). El Señor libera para introducir en la tierra del paraíso, donde mana leche y miel. No se trata solamente de libertad interior y privada del individuo, sino de una sociedad nueva. Es la "sociedad de Dios", que el Dt escribe como sociedad de iguales y de hermanos, y que solamente el amor poderoso de Dios puede crear. Es la sociedad a la que va dirigida la advertencia de Dt 6,4-5: "Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas". El Dios liberador es inseparable de la experiencia auténtica de la libertad: no puede haber libertad donde no está él.

Durante el destierro de Babilonia (en el siglo VI a.C.) la tradición sacerdotal volvió a pensar en el éxodo, poniendo en labios de Dios este discurso a Moisés: "He oído ahora el clamor de los israelitas, a quienes los egipcios tienen esclavizados, y me he acordado de mi pacto... Yo os haré mi pueblo, seré vuestro Dios, y vosotros conoceréis que yo soy el Señor,

vuestro Dios, el que os libró de la esclavitud egipcia. Os llevaré al país que juré dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob, y os lo daré en posesión. Yo, el Señor" (Éx 6,5.7-8). El éxodo va dirigido a formar al pueblo de la alianza: Dios libera para crear a su / pueblo. La idea dominante de la tradición sacerdotal en el libro del Éxodo es que en la liberación y reunión del pueblo de Dios en torno a su Señor, que se da en el Sinaí con la presencia de su gloria (Éx 24,15-18: tradición sacerdotal), se revela y se realiza el plan salvífico del Señor, iniciado ya con la creación del mundo. En la tradición sacerdotal del Éxodo (cf Éx 24,12-31,18; 35,1-40,38, sobre la tienda sagrada) tiene gran importancia el culto: "el fin" al que tiende la liberación no es simplemente "vivir juntos", sino la fiesta. Por tanto, algo que va orientado hacia Dios, y no hacia el hombre. Y en la fiesta, en el culto, Israel recibe de su Señor la capacidad y las indicaciones para construir una sociedad nueva, como alternativa a las sociedades esclavizantes del mundo. La sociedad nueva y libre nace del culto, en donde el hombre no se preocupa de los problemas del hombre, sino de su Dios. Así se resuelven también los problemas del hombre; pero es Dios el que los resuelve. "Sólo el que sale del Egipto de su vieja sociedad para celebrar en el desierto una fiesta a Yhwh llega a la tierra en la que mana leche y miel" (N. Lohfink). La "tierra" aquí no designa ya, naturalmente, un territorio geográfico; implica una sociedad sana y lograda. El éxodo no tiende a formar un nuevo "estado", sino "la sociedad de Dios", el pueblo de Dios. Los israelitas no dejaron realmente Egipto para constituir un Estado distinto, incluso más "democrático" y pobre, sino una sociedad igualitaria y fraternal.

Dios, y no el hombre, puede cambiar las situaciones de miseria y de angustia de la humanidad: solamente de Dios se puede esperar la verdadera liberación. Y la miseria no es solamente la social y política, sino sobre todo el egoísmo, la rivalidad, la violencia y la ambición de poseer. Y Dios solo es capaz de cambiar el corazón del hombre.

2. EL MENSAJE DEL SEGUNDO ISAÍAS. El Segundo / Isaías (Is 40-55) es otra de las secciones que citan con preferencia los teólogos de la liberación. Interesa a la "teología de la liberación" sobre todo por la conexión entre creación y "nuevo éxodo" desde el destierro de Babilonia: "El Dios que libera a Israel es el creador del mundo" (G. Gutiérrez). La "creación" de Israel como grandeza política se habría realizado en la liberación de la esclavitud de Egipto y en el nuevo éxodo de Babilonia.

El Segundo Isaías ve la luz en los últimos años del destierro de Babilonia y en los primeros años después del destierro: el profeta no sueña ya con la reconstrucción del Estado de Israel. Se enfrenta con los problemas que le ha planteado un "pueblo" desalentado, que duda del poder salvífico de Yhwh, desilusionado y cansado. Y su mensaje no tiene acentos de propuesta política, de rebelión contra el poder dominante y de recuperación de la independencia nacional y política. Para el Segundo Isaías se trata de convencer a sus oyentes de que Yhwh puede y quiere realmente salvarlos. Toda su obra es un esfuerzo poderoso por mostrar que el Señor no es impotente, incapaz de salvar, inepto. Por el contrario, para el Segundo Isaías el Señor es el único que "puede" salvar. Y por eso es el único que es realmente Dios. De esta forma madura en Israel por primera vez la reflexión sobre la unicidad de Dios: de la monolatría se pasa al monoteísmo teórico.

Ya diversos autores, como K. Kie-

sow y H. Simian-Yofre, han demostrado con argumentos convincentes que el tema del "nuevo éxodo" no tiene en el Segundo Isaías aquella importancia que algunos habían pensado atribuirle. Casi podía decirse que está ausente este tema en su obra. En el centro del interés del profeta está más bien la reunión del pueblo como sociedad modelo —o "luz" (cf Is 49,6)— para todos los pueblos: "Unos vienen de lejos, otros del norte y del oeste, otros del país de Asuán" (Is 49,12). Por muy increíbles y paradójicos que puedan parecer los planes de Dios, se realizarán, ya que "mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos —dice el Señor—" (Is 55,8).

¿Cuál es la voluntad de Dios? A menudo el Segundo Isaías vuelve sobre el tema de la "voluntad" (en hebreo, *ḥefes*) de Dios. En efecto, se comprende que el profeta estuviera preocupado por hacer comprender, en la situación concreta en que predicaba, que Dios no sólo no había renunciado a hacer valer sus proyectos, sino que era también capaz de realizarlos.

Ante todo, el Señor quiso a Ciro como instrumento de su liberación: "Mi amigo cumplirá mis deseos contra Babilonia y la raza de los caldeos" (48,14). Es el Señor el que da órdenes a Ciro: "(Yo soy) el que dice a Ciro: ¡Mi pastor eres, todos mis deseos cumplirás!; el que dice a Jerusalén: Serás reedificada; y al templo: Serás reconstruido" (44,28).

La voluntad de Dios es edificar una sociedad nueva basada en la ley *(tôrah):* "El Señor quiere, por amor a su justicia, engrandecer y magnificar la ley *(tôrah)*" (42,21). La nueva sociedad que Dios quiere crear está representada simbólicamente en la figura del siervo del Señor. El siervo cargó con los pecados de muchos (53,5-6.12), pagó con sus sufrimientos sus culpas (40,2), pero no se vio abandonado por el Señor: "Sión decía: El Señor me ha abandonado, el Señor se ha olvidado de mí. ¿Puede acaso una mujer olvidarse del niño que cría, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella lo olvidara, yo no me olvidaría de ti" (49,14-15). El sufrimiento, la humillación, el dolor forman parte del destino del Siervo-Israel en un mundo pecador y violento, del que forma parte el mismo pueblo judío.

Pero es voluntad de Dios hacer de este pueblo una luz para todos los pueblos (42,6; 49,8). ¿De qué manera? Proponiéndose como una sociedad justa, que proclama con su misma existencia el "derecho", la *tôrah*, la justicia recibidos de su Señor (cf 42,1-9). El siervo-Israel será en el mundo una luz inextinguible; no a través de la propaganda clamorosa ("no gritará, no alzará el tono": 42,2), ni mediante la violencia opresora ("no romperá la caña cascada, ni apagará la mecha humeante": 42,3), sino con la mansedumbre del cordero que lleva animosamente incluso el dolor (53,7). Él tendrá que mostrar a todo el mundo cómo hay que vivir si se acoge la liberación y la salvación dadas por Yhwh.

3. La oración por la salvación. El tema de la liberación surge con particular fuerza en los salmos de súplica, en los que el orante grita al Señor para verse libre de los "enemigos". Estos "enemigos" no se describen nunca ni como espíritus malvados o demonios ni como hombres concretos bien localizables. Los "enemigos" son una proyección de todas las angustias y temores de los que el hombre es esclavo, y representan, en definitiva, al enemigo, que es la nada del caos y de la muerte. El salmista sabe que sólo Dios puede liberarlo de este peligro mortal, y exalta el poder salvífico de Yhwh: "Yo te amo, Se-

ñor, tú eres mi fuerza, mi roca, mi fortaleza, mi libertador, mi Dios; mi roca donde yo me refugio, mi escudo protector, mi salvación, mi asilo. ¡Alabado sea Dios! Yo le invoco y salgo victorioso de mis enemigos" (Sal 18,2-4). El grito de súplica es ya un ponerse confiadamente en las manos de Dios, a quien el salmista reconoce como más fuerte que cualquier poder enemigo.

A veces el orante reconoce su propia culpa y atribuye su miseria a sus propios pecados; pero no siempre es así. ¡El que sufre no es necesariamente pecador! Sin embargo, él sabe que vive en un mundo de pecado, de violencia, de muerte. "Las múltiples angustias y miserias experimentadas por el hombre fiel al Dios de la alianza proporcionan el tema a varios salmos: lamentos, llamadas de socorro, acciones de gracias hacen mención de la salvación religiosa y de la liberación. En este contexto, la angustia no se identifica pura y simplemente con una condición social de miseria o con la de quien sufre la opresión política. Contiene además la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la muerte, la culpa. Los salmos nos remiten a una experiencia religiosa esencial: sólo de Dios se espera la salvación y el remedio. Dios, y no el hombre, tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia. Así los 'pobres del Señor' viven en una dependencia total y de confianza en la providencia amorosa de Dios. Por otra parte, durante toda la travesía del desierto el Señor no ha dejado de proveer a la liberación y a la purificación espiritual de su pueblo". (*Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. Documento de la S. Congregación para la doctrina de la fe, IV, 5). El sujeto principal o protagonista de la historia de la liberación no es el "homo emancipator", sino el Señor santo y redentor.

4. LIBERACIÓN DE LOS ESCLAVOS. La liberación de Egipto tenía que repetirse cada siete años, y en particular cada cincuenta años. En esas ocasiones la tierra tenía que volver a los propietarios, reconstruyéndose así la situación ideal de igualdad y de libertad: los esclavos eran dejados en libertad y las deudas quedaban perdonadas.

En la sociedad israelita había dos tipos de ciudadanos: los esclavos y los libres. Según la verdadera naturaleza de la sociedad israelita, todos tenían que ser hombres libres. La tendencia ideal iba en favor de la abolición de las diferenciaciones [↗ Ley/Derecho].

Un israelita caía en la esclavitud por deudas con su acreedor, al que no lograba pagar lo que le debía; pero no podía perder para siempre su libertad: "Si compras un esclavo hebreo, te servirá por seis años, pero el séptimo quedará libre sin pagar nada" (Éx 21,2-6; Dt 15,12-18). Mientras que el código de la alianza (Éx 21) no tiene en cuenta el caso de la mujer esclava, el Deuteronomio (Dt 15) introduce la igualdad de trato. El ideal de la sociedad israelita en su derecho, que era religioso, era que los hombres y las mujeres fueran libres.

También los diez mandamientos piensan en una sociedad sin esclavos. Efectivamente, se prohíbe desear y tomar el patrimonio que constituía la base del *status* de ciudadano libre, y por tanto con derecho, como cabeza de familia, a participar en las responsabilidades de decisión para la vida de la comunidad local [↗ Decálogo].

Sin embargo, podía darse el caso de una esclavitud permanente, pero querida y elegida (Éx 21,5-6). De todas formas, nunca se vio desmentido el ideal de que cada una de las familias poseyera una propiedad que le garantizase la independencia, así

como un *status* y un papel en las decisiones de la comunidad local.

También la predicación profética denunció la violencia y el egoísmo de los ricos y de los poderosos, que, aunque usando medios legales, tendían, sin embargo, a destruir la identidad de Israel como sociedad de hombres libres (cf, p.ej., Am 2,6; Miq 2,1-2).

La confrontación con la legislación del vecino Oriente antiguo permite resaltar la originalidad del derecho israelita. El derecho oriental antiguo emanaba del rey y de la corte, y tendía a diferenciar las penas previstas según la clase, alta o baja, a la que pertenecía el reo. Así, por ejemplo, en el código de Hammurabi los esclavos constituyen la clase más baja de la sociedad, y la ofensa o el daño infligidos a un esclavo merecen menor castigo. En la Biblia, por el contrario, si uno golpea a un esclavo y le hiere, tiene que darle la libertad en compensación del daño infligido (Éx 21,26); pero si lo mata, recibirá el castigo debido, lo mismo que si hubiese matado a un hombre libre (Éx 21,20). En efecto, la vida del esclavo vale tanto como la de su amo. El código de Hammurabi prevé que el esclavo fugitivo sea devuelto a su amo a toda costa; el derecho bíblico, por el contrario, prevé un derecho de asilo para los esclavos fugitivos (Dt 23,16-17: "Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregarás a su amo. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que él elija y en la ciudad que más le guste; no le molestarás").

A diferencia del derecho oriental antiguo, el de Israel no sólo es más humanitario, sino que tiende a crear una sociedad de hombres libres, aunque sin llegar a la abolición radical de la esclavitud. En efecto, todos los israelitas fueron liberados de la esclavitud de Egipto y no tuvieron más que un solo "Señor", Yhwh. Ninguno de ellos tiene que dominar sobre otro, porque todos son hermanos, incluso los que se venden como esclavos porque no tienen medios para pagar sus deudas (Dt 15,12). La conducta que hay que seguir con los esclavos tiene que inspirarse en el acontecimiento fundamental de la liberación del éxodo: "Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor, tu Dios, te dio la libertad" (Dt 15,15). ¡También el esclavo israelita es alguien que ha sido liberado por el Dios del éxodo!

El anuncio de libertad encuentra una expresión particularmente significativa en el llamado código de santidad de Lev 25. Cada cincuenta años los israelitas tienen que volver cada uno a su propia tribu y tomar de nuevo cada uno posesión de sus bienes que hubieran pasado a manos de sus acreedores. Es el gran año de la "liberación" *(derôr)* o del jubileo, llamado así por el término *yôbel*, que indica el cuerno de carnero que se hacía sonar para señalar el comienzo de aquel año excepcional. Se trata de una legislación utópica, que probablemente nunca se puso íntegramente en práctica, aun cuando 1Mac 6,49.53 muestra que hubo al menos un intento de vivir el año sabático. Así pues, la esclavitud es considerada como una condición soportada por la sociedad israelita, no definitiva, sino provisional; mientras que el derecho de Babilonia intentaba garantizar y conservar el *statu quo,* la división en clases, el israelita se proponía como ideal —aunque utópico— el final de la división entre amos y esclavos.

En Lev 25,1-7, la ley se refiere al año sabático, durante el cual no había que labrar la tierra, sino vivir con lo que ella producía espontáneamente. Lo mismo que el mandamiento sobre el descanso en el día de sábado, también esta prescripción intentaba liberar del trabajo alienante, como lo es un trabajo que absorba toda la existencia. "El sábado representa y

significa el don del tiempo liberado. La ordenación del año sabático para el país, que aparece en Lev 25,1-7, puede aclarar este estado de cosas. La renuncia a cultivar el campo cada siete años sirve para anunciar que la tierra es un don de Dios. Y puesto que el mandamiento del sábado proyecta su significado sobre cualquier otro tiempo y enseña a abandonar cualquier hábito, atestigua de este modo que Yhwh es el Señor y el dispensador de todos los demás días. La celebración del tiempo libre tiene un significado simbólico y le recuerda a Israel que todo el tiempo que se le da para vivir nace del acontecimiento de su liberación" (H.W. Wolff).

Tanto el año jubilar como el año sabático son, por tanto, expresiones de la convicción de Israel de que la sociedad justa de hombres libres no es tanto fruto de la actividad humana cuanto más bien don de Dios, y por tanto nace de la fiesta. Como dice el Sal 127,1: "Si el Señor no construye la casa, en vano trabajan los que la construyen; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigila el centinela".

El AT recuerda dos normas de liberación de los esclavos. Jer 34,8-20 nos informa que el rey Sedecías decidió proclamar una emancipación de los esclavos: "Cada cual debía dejar libre a sus esclavos y esclavas hebreos, con el fin de no tener sometido a esclavitud a ningún judío, hermano suyo" (v. 9). No se hace ninguna alusión ni al jubileo ni al año sabático. Quizá la razón era la necesidad de aumentar los efectivos para la resistencia contra los babilonios; pero, pasado el peligro, muchos amos volvieron a tomar a sus esclavos (vv. 11.16). La ley de Éx 21,2-6 prescribe la liberación después de que un esclavo ha servido durante seis años; pero el redactor deuteronomista de Jer 34 reinterpretó el decreto de Sedecías combinando juntos Dt 15,1 y Dt 15,12, y fijó un término para la liberación en masa de los esclavos. La reinterpretación deuteronomista de la norma de Sedecías querría ver en aquel gesto suyo un paso hacia una sociedad sin esclavos, ideal del Dt.

Por el año 440 a.C. Nehemías promulgó una amnistía general para los deudores que habían tenido que venderse como esclavos por ser insolventes (Neh 5,1-13). Lo mismo que en el caso de Sedecías, se trató de un acto aislado, aunque muestra algunas afinidades con lo que se prescribe en Lev 25 sobre el año jubilar.

5. CONCLUSIÓN. Para otras reflexiones relacionadas con nuestro tema pueden verse las voces ↗ Justicia, ↗ Mal/Dolor, ↗ Trabajo, ↗ Alianza. Sin pretender ser completos, hemos aludido a la manera con que el AT ve la liberación "política" en su dimensión "religiosa". Esto supone que lo religioso tiene una dimensión política, pero que no puede reducirse ni identificarse con lo político. En efecto, ¿cómo podría lo "religioso" salvar y liberar a lo "político" si fuesen del mismo orden y se identificasen? G. Gutiérrez ha escrito: "Lo político se encuentra con lo eterno". Rechaza justamente la separación absoluta de las dos realidades; pero sería igualmente incorrecto, para la Biblia, reducir la realidad a lo político. El AT, dicho en otras palabras, no llegó nunca a identificar "pueblo de Dios" y "estado" o —como diríamos hoy— Iglesia y Estado, a pesar de que a partir de David haya sufrido varias veces la tentación de hacerlo. Coherentemente, no ha identificado nunca "liberación socio-política" y "salvación", ni sostuvo que la verdad de la salvación se mida por sus "efectos sociales y políticos". Aunque se entrecruza continuamente con lo religioso, lo político, en la historia de Israel, siguió siempre un itinerario autónomo y a veces incluso en con-

traste con lo religioso, tal como lo demuestra la crítica profética. Solamente la aceptación acrítica de la razón ilustrada puede llevar a pensar que los problemas reales del hombre son los políticos. Pero la lectura de la Biblia, si estuviera contaminada por el "prejuicio" ilustrado de que lo religioso se reduce a lo político, o si no hay que segregarlo como irrelevante a la esfera de lo privado y de la interioridad, no haría justicia a la palabra de Dios.

IV. NUEVO TESTAMENTO. 1. EN LOS EVANGELIOS. Nunca se deduce de los evangelios que Jesús se comprometiera claramente en la política ni que organizara un movimiento de resistencia o revolución. G. Gutiérrez indica con razón: "La miseria y la injusticia social revelan una 'situación de pecado', de ruptura de la fraternidad y de la comunión; liberando del pecado, Jesús ataca la raíz misma de un orden injusto". En efecto, la predicación de Jesús invita desde el principio a la conversión del pecado y a la acogida del perdón: "Convertíos, porque el reino de Dios está cerca" (Mt 4,17). Después de llamar a Mateo, Jesús dijo: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. Id y aprended lo que significa: 'Misericordia quiero y no sacrificios'; pues no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9,12-13). Jesús no indica una actitud que se oponga al cambio de las estructuras, sino que sugiere que la raíz del mal, incluso de las estructuras malas y corruptoras, está en el pecado.

Una teología de la liberación fiel al evangelio tiene su "lugar" adecuado dentro de una teología del reino de Dios. Se refiere a *un* aspecto de la teología entera. El mismo G. Gutiérrez observa: "La vida y la predicación de Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta. Que el reino no se confunda con la constitución de una sociedad justa, esto no significa que le sea indiferente, ni que ésta sea una 'condición previa' para la venida del primero, ni que el uno y la otra se encuentren estrechamente ligados, ni tampoco que sean convergentes". El reino de Dios no es de este mundo; pero está ya germinalmente presente en este mundo y para este mundo. El acceso al reino de Dios no exige un cambio previo de condición social y política (1Cor 7,17-24). Pero la carta a Filemón demuestra que la nueva condición del cristiano repercute también en el plano social. Sigo citando a Gutiérrez: "Gracias a la 'palabra' acogida en la fe, el obstáculo fundamental al reino, el pecado, se nos revela como la raíz de toda miseria e injusticia". En efecto, el ser cristiano significa hacer como hizo Jesús, reproducir sus actitudes y sus opciones. Y Jesús hizo una opción en favor de los pobres, en la línea del AT. Sin embargo, él proclama el reino de Dios, que es para todos, y que no conduce a la formación de un partido o de una clase.

Jesús nos da a conocer a un Dios que no soporta la injusticia sobre la que están construidas las sociedades humanas, en donde reina la ley del más fuerte. Las preferencias de Dios son por los pobres, los marginados, los débiles, los sin-poder. María, en la oración del *Magnificat*, cantó la fe en un Dios que no pasa indiferente por encima de la realidad sociopolítica, sino que "ha derribado a los poderosos de sus tronos y ha encumbrado a los humildes; ha colmado de bienes a los hambrientos y despedido a los ricos con las manos vacías" (Lc 1,52-53).

2. EN SAN PABLO. También aquí hemos de remitir a las voces complementarias ↗ Justicia, ↗ Fe, ↗ Peca-

do, ↗ Política. El mensaje paulino sobre la soteriología podría resumirse ejemplarmente en la afirmación de Gál 5,1: "Cristo nos ha liberado para que seamos hombres libres; permaneced firmes y no os dejéis poner de nuevo el yugo de la esclavitud". Resalta ante todo la dimensión cristológica de la liberación: Dios nos salva por medio de la muerte y resurrección de Jesús (Rom 5,10). Y la liberación de Jesús se lleva a cabo mediante el don de su Espíritu, que es el Espíritu de Cristo: "No hay condenación alguna para los que están unidos a Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte" (Rom 8,1-2). Por consiguiente, "donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2Cor 3,17).

La libertad es un estado que sigue a un acto divino de liberación (cf Rom 8,21: "La creación será librada (por obra de Dios) de la esclavitud"; Rom 6,18.22: "libres (por obra de Dios) del pecado"; Gál 5,13: "Vosotros habéis sido llamados (por Dios) a ser hombres libres". La libertad es don de Dios; no se accede a ella más que si uno es liberado por Dios. Él nos libera del pecado, de la ley y de la muerte (Rom 6,18-23). La liberación tiene además su dimensión cósmica (cf Rom 8,21).

El apóstol considera la liberación sobre todo en la perspectiva del individuo. Sin embargo, sabemos que, para Pablo, ser cristiano significa ser miembro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. El cristiano, mediante el bautismo, ha sido sacado "de este mundo perverso" (Gál 1,4), es decir, del "mundo", que es algo más que la suma de muchos hombres individuales que obran mal. El "mundo perverso" está constituido también por las estructuras en las que se ha depositado el pecado de muchos individuos. El cristiano ha sido sacado de este "mundo perverso" y establecido en un nuevo ámbito de vida. Por consiguiente, san Pablo exhorta: "No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior" (Rom 12,2). Quizá este texto podría traducirse de esta manera: "No os acomodéis a las estructuras (literalmente, a la forma) de este mundo". La forma y el espíritu de las comunidades cristianas no deben acomodarse a la forma y al espíritu de las demás sociedades de este mundo.

La esclavitud de la que es liberado el cristiano es fundamentalmente la idolatría: "Entonces no conocíais a Dios y erais esclavos de unos dioses que no eran dioses" (Gál 4,8). Los falsos ídolos no son solamente las imágenes equivocadas de Dios, sino también la ambición de poseer, la lujuria, el egoísmo, la sociedad misma que pretende erigirse en norma última y absoluta. La idolatría, no sólo cultual, sino también política y económica, es lo que hace al hombre esclavo. Jesús nos ha liberado de toda "potestad" y de toda "estructura de dominio"; nos ha insertado en el reino de la libertad, que viene de su Espíritu.

El apóstol describe así la esclavitud del hombre pecador: "Vosotros estabais muertos por las culpas y los pecados que cometisteis siguiendo el modo de vivir de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, el espíritu que actúa en los que se rebelan contra Dios. Nosotros también éramos de ésos" (Ef 2,1-3). Jesucristo nos ha liberado de la esclavitud mortal de estas potencias de la sociedad pagana y, en la Iglesia, nos ha abierto un espacio de libertad y de reconciliación social y fraterna. La Iglesia es realmente el lugar en donde Dios quiere crear una sociedad reconciliada (2Cor 5,17-21), signo eficaz de reconciliación y de liberación para todo el mundo. "La falta de compromiso social y político de Pablo y de todo el cristianismo primitivo es algo

que no puede discutirse; se trata de algo que hoy a nosotros nos parece extraño" (R. Schnackenburg). Sin embargo, si pensamos que la Iglesia primitiva estaba preocupada de ser una sociedad justa y fraternal, libre y reconciliada, para poder ofrecer al mundo un modelo y una invitación a vivir como vivió Jesús, entonces comprendemos que, si faltaba un compromiso directo, no faltaba ciertamente la responsabilidad misionera de influir en el mundo con el testimonio de comunidades vivas y florecientes. Los primeros cristianos estaban más preocupados por mostrar comunidades que viviesen la paz que por predicar la paz a los emperadores y a los reyes; querían vivir como comunidades fraternales y no violentas, más que predicar a los gobernantes ateos del mundo la fraternidad y la no-violencia evangélica; vivían como comunidades de servicio, más que como grupos empeñados en proclamar a los poderosos de este mundo el servicio en lugar de la dominación. La misión de la Iglesia se veía en el compromiso de ser verdaderas comunidades de Jesús más que en la predicación del mensaje de Jesús al mundo.

La fuente de la verdadera novedad y de la auténtica liberación del hombre es, según Pablo, el Espíritu de Jesús, que crea hombres nuevos y libres, que sepan dar vida a sociedades liberadas y liberadoras.

3. CONCLUSIÓN. La liberación es únicamente obra de Dios; no es de este mundo, pero se realiza en este mundo y para este mundo. Es liberación integral, que tiende a crear al hombre libre. "Liberación integral significa liberación del hombre en todas las dimensiones de su existencia. En su relación con Dios es liberación del pecado con la respuesta total de la fe, como reconocimiento de la impotencia del hombre para salvarse a sí mismo y como abandono confiado al perdón de Dios en Cristo. En su relación con los demás, es superación del egoísmo mediante el amor sincero del prójimo, realizado en el respeto a la sagrada dignidad de todo hombre como hijo de Dios y como hermano de Cristo, y en el compromiso eficaz por su liberación de toda opresión e injusticia, de todo cuanto es obstáculo para una vida realmente libre frente a Dios y a los hombres. El cristianismo (...) libera al hombre en lo profundo de su ser, porque lo libera en la dimensión esencial de la libertad que es el amor: amor a Dios y al prójimo, inseparablemente unidos. La importancia que el cristianismo reconoce al amor del prójimo, como único complemento efectivo del amor de Dios, hace del egoísmo el gran pecado del hombre, que hace esclavos tanto a los opresores como a los oprimidos, aunque de manera distinta" (J. Alfaro).

Como Jesucristo, también la / Iglesia hace una opción preferencial por los pobres, los débiles, los oprimidos, con el compromiso de su solidaridad con ellos para ayudarles, por el anuncio del evangelio, a encontrar sentido a su vida y contribuir así a su salvación liberadora. Esto no significa que la Iglesia se convierta en un partido de los pobres contra los demás; pero tampoco que se olvide de las preferencias de Dios, que se inclinan más bien por los que la sociedad de los hombres rechaza y margina. Dios se puso resueltamente, en Jesucristo, al lado de los pobres y de los sin-poder, trazando también así el camino que debe seguir su Iglesia. La finalidad no es la victoria de los pobres sobre los poderosos, la humillación de los fuertes por obra de los débiles, sino la constitución de una sociedad fraternal e igualitaria de hijos de Dios, es decir, la formación de la familia de Dios en la tierra. La Iglesia, sin sustituir al Estado y sin

adoptar la ley de la fuerza y del poder, se propone como la "sociedad justa", luz del mundo y sal de la tierra, sociedad modelo para todo el mundo.

BIBL.: CAZELLES, *Libération et salut dans la Bible*, en "Masses ouvrières", octubre (1972) 45-63; VILLEGAS, *La liberación en la Biblia*, en "Teología y Vida" 13 (1972) 155-167; GUTIÉRREZ G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972²; HARVEY J., *Valeur et limites d'une transposition moderne des donées sociopolitiques de l'AT*, en "Science et Esprit" 26 (1974) 161-172; WOLFF H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 255-270 (Señores y siervos); LOHFINK N., *Salvezza come liberazione in Israele*, en AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 39-65; SCHNACKENBURG R., *La liberazione secondo Paolo nell'odierno orizzonte del problema*, en ib, 66-68; MEJÍA J., *La liberación. Aspectos bíblicos: valoración crítica*, en AA.VV., *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974; LEMCHE N.P., *The Manumission of Slaves. The fallow year. The sabbatical year. The Jobel year*, en "Vetus Testamentum" 26 (1976) 38-59; BALTHASAR H.U. VON, *Considérations sur l'histoire du salut. A propos de la théologie de la libération*, en "NRT" 99 (1977) 518-531; ALFARO J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972; KIESOW K., *Exodustexte im Jesajabuch. Literaturkritische und motivgeschichtliche Analysen* (OBO 24), Gotinga 1979; SIMIAN-YOFRE H., *Éxodo en Deuteroisaías*, en "Bib" 61 (1980) 530-553; ID, *Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen*, en "Stimmen der Zeit" 103 (1978) 807-818; PONTHOT J., *L'Escriture comme instance critique et inspiratrice des Théologies de la libération*, en *Foi et société. Acta Congressus internat. theol. Lovaniensis 1976*, Duculot, Gembloux 1978, 183-190; ZENGER E., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge 1982; EQUIPO "Cahiers Évangile", *Liberación humana y salvación en Jesucristo*, 2 vols., Verbo Divino, Estela 1977; BOFF C. y L., *Cómo hacer Teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986²; BOFF L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Paulinas, Madrid 1985³; ID, *La Trinidad, la sociedad, la liberación*, Paulinas, Madrid 1987; MARTÍNEZ F., *Teología latinoamericana y teología europea*, El debate en torno a la liberación, Paulinas, Madrid 1989; PIXLEY J. y BOFF C., *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986²; TRIGO P., *Creación e Historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid 1988.

A. Bonora

LITURGIA Y CULTO

SUMARIO: I. *Liturgia y culto en el AT:* 1. El vocabulario cultual; 2. Lo sagrado y lo profano; 3. El espacio sagrado: el templo; 4. El tiempo sagrado: el sábado; 5. Las fiestas; 6. Sacrificios y ritualidad; 7. La crítica de los profetas; 8. Memoria, actualización y profecía. II. *Liturgia y culto en el NT:* 1. Jesús y el culto; 2. Del templo de Jerusalén al cuerpo del Señor; 3. Del sábado al domingo; 4. La cena del Señor.

En el culto bíblico encontramos todas las estructuras esenciales de la religiosidad universal: lugares sagrados, tiempos festivos, objetos y personas consagradas, ritos litúrgicos, prescripciones cultuales. La historia comparada de las religiones ofrece numerosas analogías con las costumbres cultuales de Israel. Pero no es nuestro propósito hablar de este profundo arraigo del culto bíblico en la religiosidad universal. Tampoco intentamos subrayar en particular los numerosos parentescos con los cultos del área medio-oriental. Nos interesa más bien poner de relieve la originalidad del culto bíblico. El pueblo de Dios se inspiró de ordinario en los rituales vecinos, que reflejaban la vida de los pastores nómadas o de los agricultores sedentarios; pero releyó profundamente los muchos elementos que había tomado de prestado, purificándolos, seleccionándolos e insertándolos en una síntesis nueva. Es esta "novedad" la que queremos ilustrar. La novedad bíblica, naturalmente, es el resultado de una larga historia, de una evolución amplia y articulada. Pero tampoco podemos aquí ocuparnos de este proceso, que sería sin duda de gran interés: el espacio no nos permite trazar esta evolución ni siquiera en sus etapas principales. Nuestra exposición es necesariamente global: una síntesis de teología bíblica, no una investigación histórica.

I. LITURGIA Y CULTO EN

EL AT. 1. EL VOCABULARIO CULTUAL. Para designar el culto, el AT utiliza frecuentemente las palabras *'abad* (servir) y *'abada* (servicio). La liturgia es el servicio por excelencia. Pero incluso cuando "servicio" se convierte en término técnico para indicar el acto de culto, nunca pierde su referencia esencial a la existencia: el servicio no es un culto independiente, separado de la vida, sino que abarca siempre la obediencia y la fidelidad. Como se lee en Jos 24, la respuesta global del hombre a la iniciativa de Dios se expresa con el verbo "servir", palabra que —como está claro en el contexto— subraya la adhesión total del hombre al Señor: es inseparablemente culto y vida, adoración y fidelidad.

La versión griega de los LXX traduce la mayor parte de las veces por *latreúō* o *latreía, leitourgeō* o *leitourgía.* El NT, por el contrario, utiliza el vocabulario litúrgico para designar el culto en la existencia, y se sirve de ordinario de un vocabulario profano para indicar el culto litúrgico. Con esta curiosa inversión de vocabulario, el NT no sólo subraya fuertemente la dimensión existencial del culto, sino que intenta también mostrar su novedad respecto al AT.

2. LO SAGRADO Y LO PROFANO. El hombre religioso, para entrar en contacto con lo divino, selecciona en la vida —es decir, en el mundo profano— algunos gestos, personas, espacios y tiempos, los carga de valor simbólico y los considera como el lugar privilegiado del encuentro con lo divino. En efecto, lo sagrado es una estructura esencial de la religiosidad, ya que la experiencia humana de Dios es necesariamente *mediata*, es decir, está obligada a pasar a través de algo que no es Dios, y ese algo se convierte por eso mismo en evocador de lo divino, es decir, se hace sagrado, distinto, separado del uso profano, objeto de respeto, veneración y temor. En este sentido es ejemplar la narración del sueño de ↗ Jacob en Betel (Gén 28,10-19): el episodio quiere significar ciertamente que el Dios de Israel no es prisionero de un lugar sagrado específico y puede encontrar al hombre en cualquier parte. Pero el mismo relato explica también por qué un lugar se hace sagrado. El hombre considera "sagrado" el lugar donde se realizó su experiencia de lo divino: "Ciertamente, el Señor está en este lugar y yo no lo sabía". Y lleno de temor, Jacob añade: "¡Qué terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo!" (v. 17).

Lo sagrado puede incurrir en un peligro muy grave (que la Biblia conoce), el de separar el culto de la vida, introduciendo en la relación con Dios y con el mundo una especie de dualismo: el espacio de lo sagrado para Dios, el espacio de lo profano para el hombre. Sin embargo, a pesar de este riesgo evidente, lo sagrado es tan necesario para el hombre como el aire que respira. Sin espacios sagrados, sin tiempos festivos y sin gestos simbólicos, le faltarían al hombre las "señales" de que Dios está en la vida, de que esta vida va más allá de sus fracasos y de que hay un nuevo mundo en gestación. Lo sagrado "deja vislumbrar un nuevo horizonte de valores y de significados, sin los cuales sería imposible vivir y esperar" (C. di Sante). Lo sagrado, rectamente entendido, no establece algo diverso de lo profano, sino que fundamenta precisamente el sentido de lo profano y revela el fundamento de la vida.

Precisamente en esta relación tan esencial y delicada entre lo sagrado y la vida es donde se emplea a fondo el discurso bíblico, mostrando toda su originalidad. La tradición bíblica concede amplio espacio a lo sagrado; para convencerse de ello basta dar una ojeada a los bloques de legisla-

ción sacral recogidos en Éx 25-31 y 35-40 o en Lev 1-7. Pero de forma paralela a esta aceptación cordial y constante de lo sagrado, encontramos un esfuerzo igualmente constante por superar la tentación de concebirlo como una zona separada, sustraída a lo profano. El dinamismo de fondo que llevó a Israel a intuir y a defender el estrecho vínculo entre el culto y la vida es la fe en Yhwh como Dios de la historia. El señorío de Dios abarca a todo el hombre y su vida. Por eso no puede concebirse lo sagrado como lugar separado y exclusivo de lo divino, ni existe lo profano como lugar del que Dios está ausente y por el que se muestre desinteresado. El templo, el sábado y el culto permanecen, pero orientados a la vida: son "señales" que recuerdan el sentido que encierran la vida y la historia [/ Símbolo].

El culto bíblico se desarrolla en el marco de la / alianza. Aquí radica su novedad esencial; no en las formas o en los ritos como tales, que con frecuencia están tomados de los pueblos vecinos. La alianza es simultáneamente alianza del pueblo con Dios y de las tribus entre sí: tiene una dimensión religiosa y una dimensión / política. Por eso también el culto, junto al aspecto fundamental de la adoración, desarrolla una función de conversión y de misión. Un elemento que siempre está presente en el culto bíblico es la escucha de la palabra de Dios; palabra que esencialmente compromete a la vida. Mientras que en el culto pagano eran los ciclos de la naturaleza lo que se representaba, en la liturgia bíblica son los sucesos históricos —los gestos de Dios— los que se evocan y actualizan: la liturgia impone una dirección hacia la historia del hombre. Es interesante una confrontación entre el profetismo bíblico y el profetismo, por ejemplo, de Mari. En el profetismo de Mari las órdenes que los profetas presentan en virtud de la revelación se refieren siempre, o casi siempre, al sector cultual. Los profetas bíblicos, por el contrario, proclaman y exigen en primer lugar la soberanía divina sobre toda la vida y la práctica del derecho y de la justicia [/ Am 5,21ss; / Is 1,10ss; / Jer 7,1ss; / Profecía].

3. EL ESPACIO SAGRADO: EL TEMPLO. Como casi todas las religiones, también la bíblica señala algunos espacios sagrados como lugares privilegiados del encuentro con Dios. Esta sacralización del espacio encierra algunos peligros: por ejemplo, el de circunscribir con precisión la presencia de Dios, poniéndola bajo el control del hombre, o la de sustraer a la presencia de Dios el espacio profano. La Biblia conoce también estos peligros, en los que no faltan huellas de concepciones arcaicas. Al huir David, perseguido por Saúl, se niega a salir de los límites del país para no encontrarse lejos de la presencia de Yhwh (1Sam 26,19-20). El gesto de Naamán, que se lleva a Damasco un poco de tierra de Palestina para adorar allí a Yhwh, es sin duda conmovedor, pero también es indicio de una concepción muy primitiva: la presencia del Señor está ligada a la tierra de Israel (2Re 5,15-19). Y todavía en tiempos de Jeremías (c. 7) está difundida una concepción mágica del templo.

Pero la esencia de la religión de Israel empujaba en otra dirección: Yhwh es el Señor de la historia y de toda la creación, y por tanto su presencia no puede localizarse sólo en un lugar. El lugar sagrado no es el perímetro de la presencia y de la acción de Dios, sino más bien el signo de la elección: el Dios de toda la tierra se digna manifestarse en un lugar particular y escoge un pueblo particular.

La aguda conciencia de la trascendencia divina no indujo a Israel a

eliminar el espacio sagrado en aras de una abstracta espiritualización del encuentro con Dios (al contrario, Israel siempre mantuvo con Dios una relación muy concreta, como lo atestigua su mismo lenguaje antropomórfico), sino que colocó el espacio sagrado en el punto de conjunción de las dos grandes tensiones que caracterizan a la religión bíblica: la invisibilidad y la cercanía de Dios, el universalismo y el particularismo. Naturalmente, una concepción tan clara del espacio sagrado no es un punto de partida, sino de llegada. Pero las premisas estaban ya puestas desde el principio.

Ya la *tienda de la reunión*, que acompañaba a los israelitas en sus pasos por el / desierto, conciliaba las exigencias de la cercanía de Dios con su invisibilidad y trascendencia. Para encontrar al Señor, Moisés levanta una tienda fuera del campamento, Yhwh desciende en una *columna de fuego* y / Moisés conversa con él lo mismo que conversan dos amigos (Éx 33,7-11). Dios y el hombre fijan un lugar para encontrarse, y Dios se acerca allí como un amigo, aunque su presencia sigue siendo invisible (la columna de humo). La tienda no se mira tanto como la habitación fija de Dios, sino más bien como el lugar en donde Dios y el hombre se citan para reunirse: el espacio sagrado no delimita la presencia divina, sino que fija el lugar de la reunión. El *arca* estaba concebida probablemente como el trono de Dios, y por tanto como un signo concreto y tangible de la presencia. Pero era un trono vacío, lo cual subraya la invisibilidad y la trascendencia de Dios. El arca era de este modo el símbolo del Dios escondido y revelado. Los *antiguos santuarios*, como Siquén, Betel, Mamré, Bersabé, Guilgal, Siló, Mispá, están vinculados desde el principio a los recuerdos históricos de los patriarcas. Estos santuarios no son los espacios mágicos de la presencia de Dios, sino los memoriales de sus encuentros. El espacio sagrado queda así asumido en el dinamismo de la revelación histórica.

Al final, todos los lugares sagrados quedaron superados por la importancia del templo de / Jerusalén, que se convirtió en el lugar por excelencia, en cierto sentido único, de la presencia de Dios en medio del pueblo. La oración que Salomón pronuncia para su consagración (1Re 8) desarrolla una teología del templo muy lúcida y profunda. En el primer puesto está la conciencia viva de la trascendencia y de la infinitud de Dios: "Pero ¿será posible que Dios pueda habitar sobre la tierra? Si los cielos en toda su inmensidad no te pueden contener, ¡cuánto menos este templo que yo te he construido!" (8,27). El espacio del templo no es el perímetro de la presencia divina. Sin embargo, es precisamente en ese lugar en donde Dios *decide* ("la ciudad que tú has elegido": 8,44) encontrarse con su pueblo, y en ese lugar es donde el pueblo puede encontrar a su Dios. No es un encuentro mágico, sin embargo, sino personal: el hombre encuentra a su Dios si sube al templo con un corazón disponible, para un encuentro sincero: "Si oran en este lugar, te confiesan su pecado y se arrepienten a causa de tu castigo, escucha tú en el cielo" (8,35-36). El templo no es el lugar en donde Dios habita, sino más bien el lugar en donde Dios se acerca al hombre que viene a buscarlo, se manifiesta y lo salva, lo escucha y lo perdona. Nótese en la oración de Salomón el contraste tan interesante entre la convicción, por una parte, de que a Dios se le encuentra en el templo y la afirmación repetida, por otra, de que él escucha *desde el cielo*, lugar de su morada (8,30.34.36.39.43.45.49). El templo es el signo de la alianza de Dios con Israel, signo de la / *elección* y de la

historicidad de la / revelación: Dios, a quien ni la tierra ni el cielo pueden contener, escogió esa ciudad (8,44.48). Pero el Dios que se manifiesta en Jerusalén (elección) no se olvida de que es el Dios de toda la tierra y de todos los pueblos (universalidad): Dios escucha también al extranjero que viene de países lejanos, "para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre" (8,43).

También para los profetas el templo es el lugar del encuentro con Dios. Es en el templo de Jerusalén donde Isaías tuvo su gran visión (c. 6). Para Jeremías el templo es el "trono de la gloria" y la "esperanza de Israel" (3,17; 14,21; 17,12). Y Ezequiel describe la futura restauración de Israel bajo la imagen de un grandioso templo renovado (cc. 40-43), en donde volvía a morar la gloria del Señor (Ez 43,4). Sin embargo, los profetas se muestran atentos y críticos. La concepción del templo puede fácilmente caer en la magia o en un formalismo sin alma. Los profetas no dejan de recordar que, si es verdad que a Dios se le encuentra en el templo, también es verdad que está sobre todo interesado en lo que sucede fuera de él, en la vida y en el mundo. Cuando el piadoso israelita subía al templo cantando la profunda alegría de su encuentro con el Señor (Sal 84), no se preguntaba por su comportamiento en el templo, sino por su comportamiento en la vida (cf Sal 24; 15; 40,7-9; 50). En la inminencia de la catástrofe, los contemporáneos de Jeremías iban diciendo: "Templo del Señor, templo del Señor" (7,1-15; 26,1-15). Estaban seguros de la invencibilidad de Jerusalén debido a la presencia de Dios en el templo. Para el profeta esta seguridad era totalmente ilusoria (c. 7). Dios escogió una ciudad y un templo, pero mantiene intacta su libertad. La gracia de la elección no puede transformarse en una seguridad mágica y cómoda. Debido al pecado del pueblo, el templo puede ser destruido, como fue destruido el santuario de Silo, a pesar de haber sido la sede del arca. La presencia de Dios en el templo es libre, personal y exigente: Dios quiere la fe, la justicia, la acogida del extranjero (7,5-6). La amenaza de Jeremías es recogida más tarde por Ezequiel, que en una visión ve cómo la gloria del Señor abandona el templo (10,18).

Pero todas estas críticas de los profetas no tienden a superar el templo, sino a mantenerlo en el contexto vivo de la alianza. En el período tras el destierro va teniendo cada vez más importancia —primero entre los judíos de la diáspora y luego también entre los de Palestina— la *sinagoga* como lugar donde escuchar la "palabra" y hacer la oración comunitaria. Pero la sinagoga no le quita al templo su privilegio, ya que éste sigue siendo el lugar único del culto sacrificial. Y cuando una secta, como la de Qumrán, se separa del sacerdocio y del templo, no es porque sueñe en una religión sin templo, sino porque sueña en un templo renovado y purificado.

4. EL TIEMPO SAGRADO: EL SÁBADO. La originalidad litúrgica de Israel se manifiesta en la prioridad del tiempo sobre el espacio. La liturgia bíblica nace de la historia y remite a la historia. Es esencialmente la celebración de los gestos realizados por Dios en la historia. El mismo espacio del templo, como hemos visto, se transformó en Israel en el signo histórico de la elección. Naturalmente, también aquí se da el riesgo de aislar el tiempo sagrado del tiempo profano, reintroduciendo de este modo la dicotomía entre el culto y la vida, que es el peligro siempre inherente a la concepción de lo sagrado. Pero Israel

comprendió que no existe un tiempo para Dios y un tiempo para el hombre, sino un único tiempo en el que Dios actúa para el hombre y en el que el hombre ofrece su propia fidelidad a Dios. Los tiempos festivos son la señal de que Yhwh actuó y sigue actuando en la historia de Israel y del mundo, no ya las etapas de una historia sagrada independiente que corra paralela a la de los hombres.

La tradición bíblica hace remontar la observancia del sábado a la estancia de Israel en el desierto (Éx 16,22-27; Ez 20,12; Neh 9,14). En todo caso, el precepto sabático es ciertamente antiquísimo, como se deriva del hecho de que se encuentre en todas las capas de la legislación del Pentateuco: en el / decálogo (Éx 20,8; Dt 5,12), en el código litúrgico de inspiración yahvista (Éx 34,21), en el código sacerdotal (Éx 31,12-17), en la ley de santidad (Lev 19,3.30; 23,3; 26,2) [/ Ley/Derecho].

Según Dt 5,15, el sábado es ante todo un memorial de la liberación de Egipto. No un simple recuerdo, sino una verdadera actualización, que renueva la posesión de la libertad, la alegría y el gozo. El sábado es el signo de un pueblo libre. Efectivamente, el poder hacer fiesta es ya por sí mismo un signo de libertad. Durante la esclavitud no quedaba tiempo para el descanso y la fiesta, sino sólo para el cansancio y el / trabajo (Éx 5,6-7). "El sábado se convierte en el éxodo semanal de la esclavitud hacia la libertad y en el éxodo del servicio-trabajo hacia un servicio-fiesta" (G. Ravasi). Memorial de la / liberación y alegría festiva por la posesión de la libertad, el sábado tiene que prolongarse en un compromiso de liberación. El gesto liberador de Dios debe ampliarse a un hecho social. Habiendo conocido la esclavitud, Israel ha de evitar imponérsela a los demás (Éx 20,20; 23,9).

Según Éx 31,13-17 (cf Éx 20,12. 20), el sábado es signo de la consagración del / pueblo a Dios. Este concepto tiene cierta analogía con el rito de las primicias: el hombre consagra parte de su tiempo a Dios y renuncia a usarlo para sí, atestiguando de esta manera que Dios es el dueño de todo el tiempo. De aquí la exigencia de santificar el sábado realizando gestos cultuales: abstenerse escrupulosamente del trabajo (cf Is 58,13-14), asistir a la santa asamblea (Lev 23,3), duplicar el sacrificio cotidiano en el templo (Núm 28,9-10)...

Según la tradición sacerdotal (Gén 1,1-2,4; Éx 20,8-11), el sábado tiene su origen en el descanso de Dios al final de la creación. El centro de gravedad no es el trabajo, sino el descanso del sábado. El día séptimo, Dios suspendió el trabajo que había hecho. El hombre no es esclavo de su trabajo; por eso lo suspende, como Dios. El hombre no es esclavo del mundo; por eso suspende el trabajo para contemplarlo y gozar de él.

El sábado asume, finalmente, una connotación escatológica. Así parece deducirse, por ejemplo, de Is 51,1-7, en donde la observancia del sábado se relaciona con frecuencia con la reunión festiva en el futuro de todos los pueblos. La tensión escatológica es muy marcada en la relectura que se hace en la carta a los Hebreos (3,7-4,11), eco sin duda de una concepción difundida en el / judaísmo: el sábado es la figura del descanso escatológico.

Pero es preciso defender el sábado. Hay que defenderlo, por ejemplo, de la mentalidad de los ricos comerciantes y de los propietarios acaudalados de tierras, incapaces de comprender el gozo de la fiesta: no piensan más que en trabajar, producir y ganar (cf Am 8,4-6). Y sobre todo hay que defenderlo de una amenaza todavía más sutil: la excesiva sacralización. Especialmente después del destierro, el sábado se convirtió en objeto de

menudas prescripciones rituales y de codificaciones escrupulosas (cf Neh 13,15-22). Los rabinos enumeraban 39 prohibiciones el día del sábado. Esta exasperación legalista, que partía, sin embargo, de una auténtica veneración por el sábado, acabó convirtiéndolo en un yugo para el hombre. No se trataba ya de fiesta, sino de ley. Es uno de los riesgos a los que está sometido siempre lo sagrado. Leemos que durante la revuelta de los Macabeos parte de las tropas judías, atacadas por el enemigo en día de sábado, prefirieron dejarse matar antes de combatir violando el sábado (1Mac 2,28-32; 2Mac 6,11). Un gesto heroico y conmovedor, sin duda alguna, pero igualmente revelador de una concepción bastante peligrosa del mandamiento de Dios.

5. LAS FIESTAS. Las clásicas fiestas anuales de Israel son las tres fiestas de peregrinación: la / pascua, pentecostés y las chozas o tabernáculos. Se las llama de peregrinación porque se caracterizaban por una gran afluencia de peregrinos al templo de Jerusalén. Su distintivo común es la alegría: "Te regocijarás en tu fiesta" (Dt 16,14). La fiesta rechaza la primacía del mal; niega que el mal sea la realidad última en la historia del hombre. Una alegría delante de Dios y compartida con toda la familia de Dios: "Te regocijarás en tu fiesta tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita y el extranjero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades" (Dt 16,14).

La *pascua* era en su origen una fiesta agrícola de los campesinos y de los pastores, que celebraban en primavera la fecundidad renovada de la tierra y de los rebaños. Pero en Israel se convierte en una fiesta histórica, que recuerda y actualiza la liberación de Egipto. Un pasaje del Deuteronomio (16,3) subraya fuertemente su carácter de memorial: "Así *recordarás* todos los días de tu vida tu salida de Egipto". Otro texto del Éxodo (12,1ss) establece el rito, que evoca el gesto de Dios que libera a los israelitas y hace morir a los primogénitos de los egipcios: la inmolación del cordero, la aspersión de las jambas y del dintel de las puertas con su sangre, la cena familiar en la que se come aprisa el cordero, de pie y con el bastón de viaje en la mano.

Pentecostés era la fiesta de la siega, una fiesta campesina que se remonta probablemente al asentamiento de Israel en Palestina y que tenía origen cananeo. El centro del rito consistía en la ofrenda a Dios de las primicias de la cosecha (cf Lev 23,15-21). Israel insertó también esta fiesta campesina en la historia de la salvación, transformándola en memorial de la alianza entre Israel y su Dios. En el judaísmo del tiempo de Jesús se celebraba en pentecostés el don de la ley en el Sinaí.

Las *chozas* —el rito preveía precisamente la construcción de unas chozas— era la fiesta de la recolección de los frutos de otoño (cf Lev 23,33-43), fiesta caracterizada por una gran alegría popular: se cantaba y se bailaba en las viñas (cf Jue 21,19-21). Como ocurrió con la pascua y con pentecostés, también sobre el significado originalmente agrícola de la fiesta de las chozas se impuso una dimensión histórica: el recuerdo de la peregrinación de Israel en el desierto bajo las tiendas: "Durante los siete días viviréis en tiendas. Todos los israelitas vivirán en tiendas, para que vuestros descendientes sepan que yo hice vivir en tiendas a los israelitas cuando los saqué de Egipto" (Lev 23,42-43).

Israel transformó las fiestas en celebraciones históricas. Es su originalidad. Pero esta historificación no suprimió la dimensión agrícola; la releyó. Esto es especialmente cierto en las fiestas de pentecostés y de las chozas (cf Dt 16,10ss). Israel celebra si-

multáneamente a Dios como Señor de la historia y como bienhechor de la tierra. Agrícola no significa naturalista. Israel no celebra los ritmos de la naturaleza, sino el gesto de Dios que le da al hombre la tierra y sus frutos. Este entramado, indudablemente original, de naturaleza y de historia es bastante visible, por ejemplo, en el ritual de la ofrenda de las primicias que refiere Dt 26,1-11: "Y ahora aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que el Señor me ha dado" (v. 10); el piadoso israelita reconoce que la tierra es de Dios y que, por consiguiente, los frutos del campo son un don suyo. "Luego te regocijarás con todos los bienes que te regaló el Señor, tú y tu casa, tú y tu levita y el extranjero residente" (v. 11): los dones de Dios son acogidos en la alegría del gozo; pero no como posesión exclusiva, sino como bienes que compartir: el don de Dios se transforma en fraternidad. Dentro de este marco agrícola se desarrolla un relato histórico: "Mi padre era un arameo errante..." (vv. 5b-9).

Insertas en el dinamismo de la fe de Israel, las fiestas no sólo se transformaron en memoriales, sino que se convirtieron también en profecía, como lo es también el mismo gesto liberador de Dios que ellas celebran: acontecimiento histórico y promesa. Esta orientación escatológica es fácil de percibir, por ejemplo, en Zac 14, donde se describe la era escatológica como una fiesta continua de las chozas.

Finalmente, además de las tres fiestas de peregrinación, hay que señalar la fiesta del *Kippur*, el día de la expiación (cf Lev 16). Esta fiesta no celebra el gesto liberador de Dios, sino que recuerda la infidelidad del hombre a la fidelidad de Dios: "Más que el gozo, prevalece la confrontación crítica consigo mismo y con Dios" (C. di Sante). Los temas en torno a los que se desarrolla el complejo ritual (sacrificio expiatorio, aspersión con sangre, confesión de las culpas, rito del chivo expiatorio, es decir, del macho cabrío cargado simbólicamente con los pecados del pueblo y enviado lejos al desierto) son el pecado, la conversión y el perdón. Israel se muestra convencido de que el mal no pertenece al proyecto creacional ni se debe a la fatalidad, sino que depende de la responsabilidad del hombre.

6. SACRIFICIOS Y RITUALIDAD. Al analizar el significado del templo, del sábado y de las fiestas, hemos podido captar el núcleo de la liturgia de Israel. Pero se trata de un núcleo rodeado de una amplia floresta ritual, que aquí no nos es posible examinar ni siquiera sumariamente. La complejidad de los ritos esconde lógicamente un peligro: la artificiosidad, la separación de la vida. Como se ve, por ejemplo, en la crítica de los profetas, la piedad de Israel no estuvo siempre libre de este peligro. Pero hemos de reconocer que la ritualidad bíblica, aun en medio de la variedad exuberante de sus formas, puede reducirse sustancialmente a símbolos y gestos elementales ligados a la vida: el agua, el aceite, el pan, la sangre, el incienso, la comida, la ofrenda, el ayuno, la petición de perdón, el sacrificio. "El canto que sube hasta Dios del ritual bíblico no está nunca separado de la profanidad de la acción humana, sino que expresa y anima la existencia mundana del creyente" (G. Ravasi).

En el complejo ritual israelita se distinguen —por importancia y riqueza de significado— los *sacrificios* y la *circuncisión*. El sistema sacrificial comprendía el holocausto (se quemaba por completo la víctima en señal de ofrenda total a Dios), el sacrificio de comunión (parte de la víctima se le ofrecía al Señor y parte se consumía en una comida común

entre los participantes), el sacrificio de expiación. El don, la comunión y la expiación expresan las estructuras esenciales de la relación con Dios: reconocimiento del señorío de Dios, a quien se debe total sumisión y adoración (holocausto), deseo de comunión de vida con Dios y con su comunidad (el sacrificio de comunión), restauración de la comunidad rota (el sacrificio de expiación) [↗ Levítico II].

La circuncisión, rito de iniciación sexual bastante difundido entre muchos pueblos, se convierte en Israel en signo de la pertenencia al pueblo de Yhwh; en signo vivo, impreso en el cuerpo y en la persona, de la ↗ alianza (Gén 17), otra prueba más de hasta qué punto Israel fue capaz de asimilar de forma original y coherente el patrimonio espiritual común. Contra el peligro de que la circuncisión pudiera convertirse en mero signo externo y mágico, Jeremías nos habla de la "circuncisión del corazón" (4,4; Dt 10,16).

7. La crítica de los profetas. Es conocida la dura crítica de los profetas contra toda degeneración del culto: los compromisos con los ritos idolátricos, el énfasis del culto a costa de la vida y, sobre todo, la degradación de Yhwh al nivel de un dios pagano, un dios que es posible plegar a los proyectos del hombre con espléndidos sacrificios y abundantes ofrendas. Los pasajes son numerosos y forman una línea compacta que llega hasta el NT: Am 4,4-5; 5,4-7; Os 6,6; Miq 6,7-8; Is 10,10-20; Jer 7,21-23; Is 58,6-7; Sal 50,8-15; 51,18-19; Prov 15,8; Si 34,18-35,24.

Ya Samuel afirmaba que Dios rechaza el culto de los que desobedecen (1Sam 15,22): "La obediencia vale más que el sacrificio y la docilidad más que la grasa de los corderos". Amós e Isaías subrayan la primacía de la justicia y del derecho. Jeremías, en medio del templo, denuncia la vanidad del culto que allí se celebra, un culto de palabras privado de conversión (c. 7). El profeta del retorno recuerda en qué condiciones aceptará Dios el culto de su pueblo: cuando haya una comunidad realmente fraternal (Is 58).

Los profetas no son los defensores de una religiosidad sin culto y sin ritos, toda ella espíritu e interioridad. Al afirmar la primacía de la vida sobre el culto, quieren simplemente devolver al culto su sentido original: un culto que nace de la vida y vuelve a la vida. Es clásica la afirmación de Oseas (6,6), recogida por el evangelista Mateo (9,13): "Yo quiero amor, no sacrificios; conocimiento de Dios y no holocaustos". Estamos frente a dos afirmaciones paralelas. En la segunda no se descarta por completo el holocausto, pero se le subordina al "conocimiento del Señor". Así tiene que entenderse también la primera afirmación, que es paralela: afirma fuertemente la primacía de la misericordia o del amor *(ḥesed)*.

Los profetas no son reformadores litúrgicos. Su pasión no es la reformulación de los ritos y de las ceremonias, actualizando el patrimonio litúrgico para las nuevas generaciones, simplificándolo o enriqueciéndolo. Su pasión es únicamente teológica. Quieren mantener intacto el rostro del Dios de Israel, que un culto mal entendido degrada, por el contrario, y desfigura. Valga un ejemplo por todos: Amós 5,4-6.14-15: "*Buscadme* y viviréis. No busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal, no paséis a Berseba... *Buscad* al Señor y viviréis... *Buscad* el bien y no el mal, a fin de que viváis; así el Señor omnipotente estará con vosotros, como decís. Odiad el mal y amad el bien, restableced la justicia en los tribunales". Para captar la fuerza polémica de estas afirmaciones hay que recordar que Betel, Guilgal y Berseba eran los tres gran-

des santuarios de la nación. Las peregrinaciones a estos santuarios no dan la vida. Es una ilusión buscar la seguridad en ellos. A la búsqueda de Dios que se hacía en los santuarios opone el profeta una serie de imperativos que definen la verdadera búsqueda; buscadme, buscad al Señor, buscad el bien, odiad el mal y amad el bien, practicad la justicia en los tribunales. La búsqueda de Dios no es un puro camino cultual, ni una búsqueda teórica, intelectual y especulativa, ni una búsqueda mística encerrada en la interioridad, sino una *búsqueda práctica* en el amor concreto a la justicia y al derecho. "El Señor estará con vosotros": esta expresión es probablemente un saludo litúrgico que los peregrinos recibían de los sacerdotes al entrar o al salir del santuario. El profeta la recoge para decir que esto se realiza en la práctica de la justicia.

8. MEMORIA, ACTUALIZACIÓN Y PROFECÍA. Al concluir esta lectura del culto veterotestamentario, podemos intentar una breve descripción del mismo.

En el culto, las palabras, los gestos, las dramatizaciones reevocan las maravillas de Dios realizadas en el pasado, hacen explotar su fuerza en el presente y reviven la esperanza en la intervención futura de Dios. En este sentido el culto es ante todo lugar de revelación (en el culto se celebra, se actualiza y se espera el encuentro de Dios con el hombre) y de tradición (en el culto la comunidad de Israel transmite de generación en generación lo que Dios ha hecho y hace por el pueblo).

La insistencia en el hecho de que Dios no hizo la alianza con "los padres" (Dt 5,3), sino con la generación presente —"No hizo el Señor esta alianza con nuestros padres; la hizo con nosotros, los mismos que todavía hoy vivimos aquí"— demuestra que la función central del culto no es la simple memoria, sino la actualización. El culto intenta suprimir la distancia cronológica y espacial, aunque sin olvidarla: Dios no sólo actuó entonces y en aquel lugar, sino que actúa del mismo modo también aquí y ahora.

A la luz de estas observaciones elementales se comprende con más precisión en qué sentido está el Señor de la historia en el centro del culto israelita. No sólo en la historia, sino también en la celebración cultual que la conmemora y la hace revivir, la primacía corresponde siempre a la acción de Dios y a su palabra. El culto es ante todo un movimiento descendente, de Dios al hombre. Pero es también un movimiento ascendente, del hombre a Dios. En efecto, la acción cultual no es sólo reevocación y actualización de la historia de Dios, sino también ofrenda, proclamación de la fe, adoración, arrepentimiento. Es la respuesta del hombre a Dios.

II. LITURGIA Y CULTO EN EL NT. Al pasar del AT al NT, se tiene ante todo la impresión de una profunda *continuidad*: Jesús frecuenta el templo y las sinagogas, participa en las peregrinaciones de las fiestas, su oración respira la atmósfera de la oración judía; los apóstoles, incluso después de la resurrección, participan del sacrificio en el templo y de la liturgia judía; así lo hace la primera comunidad de Jerusalén y el mismo Pablo. Pero una lectura un poco más atenta percibe también una profunda *novedad*.

Podríamos decir que en lo que atañe a la liturgia veterotestamentaria, el NT asume una relación dialéctica, de continuidad y de superación. La razón que impulsa hacia la novedad no es la tendencia a la espiritualización de la búsqueda de Dios, de moda en los círculos filosóficos y místicos del helenismo y acogida también con

simpatía por algunos filósofos judíos de la diáspora, como Filón Alejandrino: el culto racional —se decía—, digno del hombre, es la búsqueda interna y personal de Dios. Tampoco es una exaltación de la vida y del compromiso mundano, como puede encontrarse en algunas tendencias modernas. La razón es únicamente el acontecimiento de ↗ Jesucristo, percibido cada vez más como gesto definitivo de Dios y como respuesta perfecta del hombre. Al mismo tiempo, don y respuesta: en la cruz hay un Dios que muere por nosotros en un gesto de suprema y definitiva alianza, y un hombre que muere por Dios en un gesto de perfecta obediencia. No queda ya sitio para otros dones y otras respuestas. El espacio abierto al culto cristiano es ya solamente la memoria de ese don único y definitivo, su celebración y actualización, la inserción de nuestras respuestas imperfectas en aquella perfecta respuesta. Es ésta la savia de la carta a los ↗ Hebreos, que desarrolla una amplia comparación entre la liturgia antigua y el sacrificio y el sacerdocio de Jesucristo: el único sacerdote sustituye a los muchos sacerdotes, el único sacrificio ofrecido una vez por todas suplanta a los muchos sacrificios, la única víctima inmaculada y sin mancha reemplaza a las muchas víctimas. Heb no reflexiona sobre algunos eventuales gestos cultuales realizados por Jesús a lo largo de su vida, sino que descubre un valor cultual en la persona y en la existencia misma de Jesús. El culto perfecto, del que el culto veterotestamentario era una pálida figura, es la existencia histórica de Jesús: Jesús se ofreció a sí mismo, al mismo tiempo sacerdote y víctima. En una afirmación muy polémica (y, por tanto, no privada de cierta unilateralidad), el autor de la carta a los Colosenses (2,16) subraya con mucho vigor el único significado posible del culto cristiano: "Que nadie os juzgue por las comidas o bebidas o por la participación en las fiestas, lunas nuevas o sábados, lo cual es una sombra del futuro, *cuyo fundamento es Cristo*".

1. Jesús y el culto. Si nos preguntamos cuál fue la actitud que tomó Jesús ante la ritualidad litúrgica judía, hemos de responder que fue una actitud de *dependencia* y al mismo tiempo de *libertad*, una posición aparentemente contradictoria. Asiste a la sinagoga (Lc 4,16; Mc 1,21) y al templo (Mc 11-12), se dirige a Jerusalén para las fiestas (Jn 7,2ss; 10,22); pero nunca se dice que tomara parte en los sacrificios o en auténticos actos de culto. Envía a los leprosos a los sacerdotes para la purificación ritual (Mc 1,44) y paga el tributo al templo (Mt 17,24-27); pero polemizó también duramente contra el templo (Mc 11,15ss; Jn 2,13ss). Citando a los profetas, dijo que prefería la misericordia al sacrificio (Mt 9,13; 12,7). Reconoce, por un lado, la ofrenda ante el altar, pero afirma por otro que hay algo más importante (Mt 5,23-24). Reivindica para sí y para los discípulos la libertad frente al sábado (Mc 1,27). Supera las prescripciones rituales sobre lo puro y lo impuro, afirmando que lo puro y lo impuro están dentro del hombre, y no fuera (Mc 7).

Esta actitud de Jesús no está dictada meramente por una reacción viva contra la hipocresía cultual; nace de una convicción profunda, teológica, a saber: de que el verdadero espacio del encuentro y de la salvación es él. Por eso mismo concede el perdón de los pecados independientemente de cualquier liturgia penitencial y de cualquier sacrificio en el templo. Y también por eso, cuando al final de su vida carga de significado ritual, litúrgico, el gesto del pan y del vino, Jesús no conmemora simplemente la alianza de Dios con Israel, sino su

existencia entregada, su muerte/resurrección.

2. Del templo de Jerusalén al cuerpo del Señor. La amplia reflexión veterotestamentaria sobre el templo se prolonga y se completa en el NT. Como todo judío, Jesús frecuenta el templo y lo venera. Pero los evangelios están también de acuerdo en recordar que, como los profetas, Jesús criticó el templo (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn 2,14-16). Frente al orgullo de los discípulos por la grandiosidad del templo ("¡Maestro, mira qué piedras y qué edificios!"), replica; "¿Véis esos grandes edificios? No quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido" (Mc 13,1-2). Su crítica del templo fue una de las acusaciones que se le hicieron en el proceso (Mc 14,58). También la primera comunidad de Jerusalén acepta pacíficamente el templo y lo frecuenta (He 2,46): "Todos los días acudían juntos al templo". Pero Esteban (He 7), portavoz del grupo de los helenistas, asumió una posición muy crítica, recogiendo la polémica de los profetas (Is 66,1-2).

Esta actitud dialéctica, mezcla de aceptación y de crítica, no se sale, sin embargo, del ámbito veterotestamentario. Hemos visto que una dialéctica semejante estaba ya presente en la predicación de los profetas. El gran giro tiene lugar cuando se abre camino la conciencia de que el verdadero espacio de la presencia de Dios entre los hombres no es ya el templo de Jerusalén, sino el "cuerpo" de Cristo (Jn 2,21; 1,14). El templo de Jerusalén era su signo prefigurativo (Heb 9). La mujer de Samaría quiere conocer el verdadero lugar del culto: ¿Jerusalén o el Garizín? (Jn 4,23-24); pero se trata de una pregunta que ha perdido ya todo valor: "Se acerca la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Llega la hora, y en ella estamos, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre *en espíritu y en verdad*": con la venida de Cristo han perdido su significado los antiguos lugares de culto; el verdadero lugar de la presencia de Dios son Cristo y el Espíritu: "Adorar al Padre en Espíritu y en verdad es adorar al Padre en el Cristo verdad, bajo la iluminación y la inspiración del Espíritu de verdad" (I. de la Potterie).

En una óptica ligeramente distinta, pero consecuente, Pablo repite que el templo de Cristo es la comunidad, unida a Cristo hasta el punto de constituir su cuerpo: "En él todo el edificio, perfectamente ensamblado, se levanta para convertirse en un templo consagrado al Señor: por él también vosotros estáis integrados en el edificio, para ser mediante el Espíritu morada de Dios" (Ef 2,21-22). No sólo la comunidad, sino cada cristiano es el templo de Dios (1Cor 6,19-20).

La última palabra del NT sobre el templo es la sorprendente visión del ↗ Apocalipsis (21,22), en la que se describe la ciudad celestial sin templo alguno: "No vi en ella ningún templo, porque su templo es el Señor, Dios todopoderoso, y el cordero". La nueva ciudad está en comunión perfecta con Dios; una comunión directa, transparente, sin velos ni mediaciones. A Dios no se le encuentra a través de algo, sino cara a cara. Han caído los símbolos, que al mismo tiempo revelan y esconden, y Dios está delante.

3. Del sábado al domingo. La tradición evangélica recoge cuatro episodios de la polémica de Jesús sobre el sábado. Los sinópticos recuerdan que los discípulos desgranaban espigas en día de sábado (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5) y que Jesús curó en sábado a un hombre que no se encontraba en grave peligro de muerte (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-

11). El evangelista Juan narra la curación del paralítico en la piscina (5,1ss) y la curación del ciego de nacimiento (9,1ss). Estas páginas reflejan dos situaciones: la polémica entre Jesús y los fariseos y la polémica posterior entre la Iglesia y la sinagoga. No se trata aquí de distinguir las dos situaciones. Es más importante no olvidar que la concepción farisaica en tiempos de Jesús era mucho más variada y rica de lo que el evangelio nos deja suponer. Al evangelio no le interesa la exactitud histórica; prefiere hacer del fariseo una figura típica, que puede volver a reproducirse (y de hecho se reproduce) en la misma vida de la Iglesia.

La toma de posición de Jesús sobre el sábado se resume en tres afirmaciones: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27); "El Hijo del hombre es también señor del sábado" (Mc 2,28); "Mi Padre no deja de trabajar, y yo también trabajo" (Jn 5,17). Con la primera afirmación Jesús recupera el significado original, primitivo, del sábado: es el día en que se celebra el amor de Dios al hombre. Las otras dos introducen en la reflexión una novedad cristológica: el gran acontecimiento que hay que celebrar no es ya solamente la liberación de Egipto, sino la venida del Hijo del hombre; su acción salvífica, que reproduce el amor del Padre. La crítica de Jesús a la concepción farisaica del sábado no es jurídica ni disciplinar, sino teológica. Para Jesús el honor que se debe a Dios no está nunca en contraste con la salvación del hombre. Salvar a un hombre en sábado no es violar el sábado, sino cumplirlo.

Un signo especialmente indicativo de la concepción neotestamentaria del tiempo sagrado es el paso —que sin duda fue gradual y no sin tensiones— del sábado al domingo, llamado en los textos más antiguos "el primer día de la semana" (He 20,7; 1Cor 16,2). El "primer día de la semana" es el día que —como sugieren todos los evangelistas— evoca la resurrección de Jesús y sus apariciones a los discípulos (Mt 28,1; Mc 16,2-9; Lc 24,1; Jn 20,1-9). Las comunidades celebran el domingo, porque es el día que recuerda el hecho central de la salvación y la presencia del Resucitado en la comunidad de los discípulos. El domingo se indica también mediante una segunda expresión, menos atestiguada y ciertamente más tardía, pero igualmente importante: "el día del Señor" (Ap 1,10). Es una expresión que recupera el bíblico "día de Yhwh", con todo su sentido escatológico. El NT no pierde nunca la continuidad con el AT. Pero la expresión se relee ahora cristianamente: el Señor es Jesús, y el acontecimiento escatológico es su resurrección y su parusía: un acontecimiento al mismo tiempo ya sucedido y por esperar.

Colocado entre la resurrección de Cristo y su retorno glorioso al final de la historia, el domingo es el momento fuerte en que se cumplen los gestos que dan significado y consistencia al tiempo presente, tiempo del cumplimiento y de la espera: la cena del Señor, la predicación (He 20,7ss), la caridad (1Cor 16,2).

4. La cena del Señor. Ya hemos aludido al hecho de que el NT evita los términos cultuales —ya en uso en el griego de los LXX— para designar los lugares de culto, los tiempos, los ritos, las cosas y las personas. En compensación, usa repetidamente los términos cultuales (culto, sacrificio, víctima, ofrenda y otros) para designar ámbitos y cosas que en la opinión común son profanos. No se trata de un capricho lingüístico, sino de una concepción concreta: el verdadero culto es la vida, ofrecida a Dios. Escribe san Pablo a los Romanos (12,1-2): "Hermanos,

os ruego, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis *vuestros cuerpos* como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios; éste es el culto *racional.* Y no os acomodéis al *esquema* de este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto". Es significativa la expresión "ofrecer vuestros *cuerpos" (sōmata)*; los *cuerpos*, o sea, toda la persona concreta con sus relaciones, tal como se expresa hacia fuera y en el mundo, no simplemente la espiritualidad del hombre o su interioridad. El culto afecta a todo el hombre, y a través del hombre entero al mundo. El adjetivo "racional" significa el culto *auténtico*, el culto digno de Dios y del hombre. En concreto, la existencia se hace culto si se vive, no según la lógica (esquema) del mundo, sino según la lógica de Jesucristo.

Pero aun subrayando la primacía de la vida hasta el punto de considerarla como el verdadero culto, el NT recoge igualmente su propia ritualidad concreta, aunque muy sobria y simplificada respecto a la riqueza de la ritualidad veterotestamentaria y judía: por ejemplo, la inmersión en el agua para el bautismo (He 8,34-39), la imposición de manos para el don del Espíritu (He 8,17) o para la concesión del ministerio ordenado (1Tim 4,14), la oración y la unción para la curación de los enfermos (Sant 5,14) y sobre todo la cena del Señor (1Cor 11,17-34) [↗ Eucaristía].

En la cena del Señor es donde se descubre con particular claridad la concepción neotestamentaria del culto. Los dos gestos de Jesús, el gesto del pan y del vino, se insertan en un marco ritual ya existente en el judaísmo: la bendición antes de la comida (con el pan) y la bendición al final (con la copa). Los dos gestos de Jesús aparecen así en profunda continuidad con el judaísmo; sin embargo, son nuevos, ya que se convierten en signos de su sacrificio. Jesús no solamente vivió su vida en obediencia (Mc 10,45) al Padre y en entrega a los hermanos (el "verdadero culto o el verdadero sacrificio", dirían Rom y Heb), sino que al final de su existencia la recogió y la expresó también en gestos simbólicos, cultuales, con el pan partido y el vino distribuido. Recogida así su vida con gestos rituales, repetibles, celebrativos, Jesús la entrega a los discípulos para que hagan memoria de ella a través del rito ("Haced esto en memoria mía") y en su propia existencia ("Tomad, comed"), inseparablemente.

Son significativas las coordenadas temporales de 1Cor 11,23-26: "Yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que Jesús, el Señor, en la noche en que fue entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: 'Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía'. Después de cenar, hizo lo mismo con el cáliz, diciendo: 'Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que la bebáis, hacedlo en memoria mía'". La memoria ("Haced esto en memoria mía") arraiga en un suceso del pasado ("en la noche en que fue entregado") y se extiende hasta la venida del Señor ("hasta que vuelva"). La celebración en los signos forma parte del tiempo intermedio. Los signos del pan y del vino y la cena fraternal muestran, por un lado, que la realidad escatológica está ya aquí, y por esto se la celebra; pero, por otro lado, tratándose precisamente de "signos", muestran que la realidad definitiva no está aquí todavía; de lo contrario, no tendríamos necesidad de signos ("hasta que él vuelva").

El cristiano celebra el cumplimiento con gestos (ritos y fiestas) que al mismo tiempo lo revelan y lo esconden, afirman su presencia y su ausencia. Y como Cristo recogió su existencia (el verdadero culto) en los signos,

así también la existencia cristiana (el culto racional) se recoge en momentos/signos que separan de la vida cotidiana, para celebrar el acontecimiento que da sentido a lo cotidiano.

BIBL.: BARBAGLIO G., *Culto*, en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 284-298; CAZELLES H., *Le sens de la liturgie dans l'AT*, en AA.VV., *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode*, Roma 1982, 47-56; CONGAR Y., *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967; CULLMANN O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971; DANIÉLOU J., *Il Segno del Tempio*, Morcelliana, Brescia 1964; DI SANTE C., *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1985; LÉON-DUFOUR X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.*, Cristiandad, Madrid 1983; EICHRODT W., *Teología del A.T.* I. *Dios y pueblo*, Cristiandad, Madrid 1975; FÜGLISTER N., *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia 1976; GÄRTNER B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965; HAHN F., *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1982; HESCHEL A.J., *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Rusconi, Milán 1972; JEREMIAS J., *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; LOHSE E., *Sábbaton*, en *GLNT* XI, 1977, 1019-1106; LYONNET S., *La nature du culte dans le NT*, en AA.VV., *La liturgie après Vatican II*, Cerf, París 1967, 356-384; MCKENZIE J.L., *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1978, 27-47; MCNAMARA M., *Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros cristianos*, en "Con" 42 (1969) 191-207; MAGGIONI B., *La vita delle prime comunità cristiane*, Borla, Roma 1983, 95-149; MALY E., *Influjo mutuo entre mundo y culto en la Escritura*, en "Con" 62 (1971) 187-197; MARTIN-ACHARD R., *Essai biblique sur les fêtes d'Israel*, Labor et Fides, Ginebra 1974; MERTEUS H., *Manual de la Biblia*, Herder, Barcelona 1989, 44ss; MOULE C.F., *Worship in the NT*, Londres 1961; NEGRETTI N., *Il settimo giorno*, PIB, Roma 1973; POTIN J., *La fête juive de la Pentecôte*, Cerf, París 1971; RAVASI G., *Teología en la piedad: culto, oración, rito*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV, Sígueme, Salamanca 1987[2], 461-486; ID, *Strutture teologiche della festa biblica*, en "ScC" 110 (1982) 143-181; ID, *Il canti di Israele. Preghiera e storia di un popolo*, EDB, Bolonia 1986; SAVOCA G., *La posizione dei profeti nel culto di Israele*, en "Asprenas" 27 (1980) 283-311; VAUX R. de, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1975[3]; VUILLEUMIER R., *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, Neuchâtel 1960.

B. Maggioni

LUCAS

SUMARIO: I. *Premisa: la obra lucana.* II. *Estructura y temas fundamentales del evangelio lucano:* 1. La infancia (1,5-2,52); 2. El "comienzo" (3,1-4,13); 3. El anuncio del reino (4,14-9,50); 4. El viaje hacia Jerusalén (9,51-19,28); 5. Últimos días en Jerusalén: pasión, resurrección (19,29-24,53). III. *Líneas fundamentales de la teología de Lucas:* 1. Lucas y la historia de la salvación; 2. La persona de Jesús en Lucas; 3. Temas particulares: oración, pobreza, riqueza, misericordia.

I. PREMISA: LA OBRA LUCANA. *El evangelio según Lucas* no es una obra autónoma, sino sólo la primera parte de una sola obra, que comprende también los *Hechos de los Apóstoles.* El segundo volumen no es un apéndice o una continuación proyectada en un segundo momento; en realidad, tan sólo con él se lleva a término el proyecto histórico y teológico lucano. Así pues, remitiendo a los / Hechos de los Apóstoles para la problemática más general y recomendando la lectura unitaria de las dos voces, nos limitaremos aquí a presentar la estructura y los temas fundamentales del evangelio lucano.

II. ESTRUCTURA Y TEMAS FUNDAMENTALES DEL EVANGELIO LUCANO. El material lucano procede de Mc, de la fuente Q y de otras tradiciones propias de Lucas, bastante abundantes. El hilo conductor lo ofrece Mc; el material de otra procedencia se inserta en unos pocos puntos, prácticamente tres: la infancia (cc. 1-2), el llamado "pequeño inciso", constituido sobre todo por el sermón de la montaña (6,20-7,50), y el llamado "gran inciso" (9,51-18,14), inserto en el viaje a Jerusalén. Este procedimiento de composición de Lucas nos pone en guardia contra la pretensión de encontrar una estructura demasiado precisa y detallada, sobre todo dentro de cada una de las secciones. Sin embargo, destaca con claridad una estructura,

al menos en sus líneas principales. El ministerio de Jesús se articula en tres partes: el anuncio del reino a todo Israel, empezando por Galilea (4,14-9,50); el gran viaje a Jerusalén (9,51-19,28), y los últimos días en Jerusalén, la pasión y la resurrección (19,29-24,53). Es interesante señalar que todo ello va precedido de dos "preludios", que culminan también en Jerusalén: la infancia (1,5-2,52), con el episodio final del niño Jesús en el templo; y, luego, el tríptico del "comienzo": predicación del Bautista/bautismo de Jesús/tentaciones, que en la redacción lucana, gracias a una inversión intencional, culmina en la tentación del pináculo del templo, en Jerusalén.

Así pues, sorprende enseguida esta fuerte orientación hacia Jerusalén, reforzada además por la eliminación casi completa de las salidas de Jesús a territorio pagano (cf Mc 7,24-8,10), por el enorme desarrollo que se le presta al viaje (¡diez capítulos, frente a los tres de Mc!) y por la eliminación de las apariciones pascuales en Galilea (cf Lc 24,6 con Mc 16,7). Esta línea geográfica subraya fuertemente el carácter central del acontecimiento salvífico que tuvo lugar en Jerusalén, con la pasión y resurrección de Jesús, y su continuidad, por una parte, con las promesas veterotestamentarias ligadas a la ciudad santa y, por otra, con la vida de la Iglesia primitiva, que tendrá en ella su primer centro de desarrollo. Este carácter lineal refleja además la exigencia de no anticipar al ministerio de Jesús la evangelización de los paganos, a la que se llegará —¡muy gradualmente!— sólo en el segundo volumen. Bajo este aspecto, precisamente en el evangelio del "universalista" Lucas, los paganos están menos presentes; en otro aspecto, en cambio, están más presentes: son mencionados ya por el anciano Simeón como partícipes de la salvación junto con Israel (2,29-32); Jesús los saca a colación inesperadamente en el discurso inaugural de Nazaret con la alusión a los paganos curados por Elías y por Eliseo, lo que suscita la ira de sus paisanos (4,25-30). Así pues, Lucas, ya en el primer volumen de su obra y con vistas al segundo, tiene en cuenta el problema de los paganos; pero en primer plano está el problema de las relaciones entre Jesús e Israel, entre Jesús y Jerusalén.

1. LA INFANCIA (1,5-2,52). Son páginas que desempeñan también una función de tipo biográfico, obedeciendo al esquema tan apreciado por los antiguos, según el cual la infancia de los grandes personajes deja ya presagiar su futuro; pero, sobre todo, una función teológica, casi una "ouverture", que hace resonar de antemano todos los temas de la obra, entremezclando las notas gozosas con las notas de dolor.

Con el nacimiento del salvador irrumpe en la tierra el gozo de la salvación (1,14.28.44; 2.10s.20.38), que se manifiesta en la alabanza y en la acción de gracias, sobre todo en los cuatro cánticos: el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Gloria* y el *Nunc dimittis*. Es el gozo del cumplimiento mesiánico de las esperanzas veterotestamentarias: los protagonistas de la infancia —sobre todo María, pero también Zacarías, Isabel, José, Simeón, Ana— son figuras de piadosos judíos, de "pobres de Yhwh", en los que se encarnan ejemplarmente la fe y la esperanza de Israel, los anhelos de la "consolación de Israel", de la "redención de Jerusalén" (2,25.38).

Pero también resuena la nota dolorosa, sobre todo en el oráculo de Simeón, que ve en Jesús el "signo de contradicción", frente al cual se dividirá Israel (2,34s).

2. EL "COMIENZO" (3,1-4,13). La idea de un "comienzo" *(arjé)*, ya tra-

dicional (Mc 1,1), es subrayada por Lucas (Lc 1,2; 3,23; 23,5; He 1,22; 10,37). Este comienzo está marcado por la efusión del Espíritu Santo sobre Jesús en el momento del bautismo (obsérvese el paralelo con el pentecostés de los Hechos: los dos sucesos van precedidos por la oración y prosiguen con la predicación). El bautismo va precedido y preparado por la predicación del Bautista (3,1-20) y seguido por las tentaciones (4,1-13), que Lucas, invirtiendo el orden tradicional (cf Mt 4,1-11), hace culminar en la del pináculo del templo, señalando que Satanás, derrotado de momento, se retira para volver a actuar en el momento oportuno (4,13). Ese momento, como el mismo Lucas indicará a su debido tiempo, es la pasión (23,3.53).

3. El anuncio del reino (4,14-9,50). Con la fuerza del Espíritu que ha recibido, Jesús comienza su predicación por Galilea (4,14s), ampliándola luego a toda la nación judía (4,44; cf 23,5; He 10,37-39).

Es programático el episodio de Nazaret (4,16-30), expresamente anticipado (cf Mc 6,1-6a). Jesús proclama que está ya en curso el cumplimiento de las esperanzas salvíficas; puede aplicarse a sí mismo las palabras del profeta: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (4,18; cf Is 61,1-4). Pero sus paisanos, después de una momentánea reacción positiva, no logran superar su perplejidad. Y cuando Jesús comenta amargamente los episodios anteriores de Elías y Eliseo, de cuya misión salvífica fueron más bien los paganos los que se beneficiaron, hubo una reacción violenta; se observa incluso un intento de matarlo, del que misteriosamente se libra Jesús para "proseguir su camino".

Los dos aspectos, el gozoso y el doloroso, preanunciados en el episodio de Nazaret, encuentran su analogía en toda la sección. Lucas concentra aquí la predicación de tono más kerigmático (4,18.41.43; 7,22; 8,1; 9,6). La acompañan, como signos concretos de la irrupción del reino, los exorcismos, las curaciones y, en particular, el gesto inaudito del perdón de los pecados.

Pero esta salvación no es acogida, a no ser por el grupo de los discípulos. Se perfila la división entre creyentes e incrédulos, subrayada por la sección de la parábola del sembrador (8,1-18), que Lucas, invirtiéndola respecto a Mc (cf Mc 3,21-35), concluye con el episodio de la contraposición entre los parientes incrédulos y "los que oyen la palabra de Dios y la cumplen" (8,19-21).

La transición a la sección posterior se hace gradualmente. Para Lucas este giro no está marcado, como en Mc, por la confesión de Pedro y por el primer anuncio de la pasión, sino por el comienzo del viaje hacia Jerusalén. También la transfiguración (9,28-36), en la relación lucana, prepara el comienzo del viaje: Moisés y Elías no se limitan a aparecer silenciosamente, sino que hablan con Jesús de su *éxodos,* que estaba a punto de cumplirse en Jerusalén (9,31). Bajo esta perspectiva, puede comenzar ya el gran viaje.

4. El viaje hacia Jerusalén (9,51-19,28). Esta sección está presente también en los otros sinópticos (Jn tiene otro esquema: varios desplazamientos de Jesús entre Galilea y Jerusalén); pero en Lucas asume un enorme desarrollo, casi el 40 por 100 de su evangelio. Esta amplitud se debe a la inserción de toda una serie de episodios, a veces incluso ambientados originalmente en otro si-

tio (p.ej., en Cafarnaún 10,13-15; en Judea: 10,38-42), pero colocados por el evangelista precisamente aquí, en la situación narrativa del camino hacia Jerusalén, que se remacha continuamente (9,52s.56s; 10,38; 13,22.23; 14,25; 17,11; 18,11.35; 19,2.11.28). Pero no se trata simplemente de un cómodo recurso para insertar aquí todo un material que no encontraba sitio en otra parte. La sección revela su propia visión teológica unitaria de gran fuerza.

Mientras que en la sección precedente, cuando se hablaba del reino, se subraya su irrupción ya en acto a través de los gestos salvíficos de Jesús, ahora se empieza a hablar de él como todavía lejano; se exhorta a no perder la calma por su retraso, a saberlo esperar en la vigilancia (12,1-32; 13,1-9.22-30; 14,15-24; 17,20-37; 19,11-27). Es decir, se advierte cierto desplazamiento desde el "ya" al "todavía no".

Sobre este fondo se entrecruzan continuamente las controversias de Jesús con los adversarios incrédulos y sus instrucciones a los discípulos. Siguen estando en primer plano las relaciones con Israel. Jesús se dirige a Jerusalén, "endureciendo el rostro", con la plena conciencia de lo que allí le aguarda (9,51): el viaje comienza significativamente con la negativa a acogerlo por parte de una aldea samaritana (9,52-56), quizá en paralelismo con el rechazo de los nazarenos en la sección anterior. A mitad del camino resuena la lamentación sobre Jerusalén que mata a los profetas y hace fracasar el proyecto salvífico de Dios sobre ella (13,31-35). Al final del viaje, Jesús narra la parábola del pretendiente real que es rechazado por sus conciudadanos (19,11-27). Finalmente, al contemplar la ciudad, Jesús llora por su suerte (19,41-44).

Por el contrario, a los discípulos Jesús les dirige toda una serie de enseñanzas sobre los diversos aspectos de la vida cristiana: el amor al prójimo (10,25-37: diálogo sobre el mandamiento supremo y parábola del samaritano), la escucha de la palabra (10,38-42: Marta y María), la humildad (17,1-10: siervos inútiles); pero, especialmente y con insistencia, sobre la oración (11,1-13: el *padrenuestro* y otras frases y parábolas sobre la oración; 18,1-9: parábola de la viuda obstinada) y la pobreza, o mejor dicho, sobre el amor práctico a los pobres. Este último tema es ilustrado repetidas veces a través de diversas secciones de bastante amplitud (12,13-30.51-53; 14,25-33; 16,1-31; 18, 18-30; 19,1-10); tras una serie de figuras negativas, como el rico necio, el epulón, el joven rico, que ilustran la incompatibilidad entre la riqueza y la salvación, al final se presenta una figura positiva, la de Zaqueo, el rico que se salva convirtiéndose y asumiendo una actitud nueva de entrega y de deseos de compartir.

Así pues, el viaje asume un aspecto eclesial: sin perder su dimensión histórica, llega a prefigurar con claridad el camino pospascual de la Iglesia, la vida cristiana en el mundo. Se comprende entonces por qué Lucas lo quiere comenzar con tres escenas de vocación al seguimiento de Jesús (9,57-62: diversa colocación en Mt 8,18-22) y con un nuevo envío a misionar de los 72 discípulos (10,1-26). Es bastante significativo el añadido lucano "cada día" en la invitación de Jesús a seguirlo llevando cada uno su cruz (9,23). El camino de Jesús, sus actitudes, se convierten en el camino de cada discípulo.

5. ÚLTIMOS DÍAS EN JERUSALÉN: PASIÓN, RESURRECCIÓN (19,29-24, 53). La sección de Jerusalén se abre con la entrada triunfal (19,29-40) y con el llanto de Jesús a la vista de la ciudad (19,41-44). La entrada en la ciudad forma una sola cosa con la

visita al templo y el gesto de autoridad de expulsión de los mercaderes (19,45s). De este modo comienza un último período de prolongada enseñanza al pueblo en el templo (19,47s; 21,37s), alternando con las controversias con sus adversarios (20,1-47). Esta enseñanza pública culmina en el discurso escatológico (21,5-36), que no está ya reservado —como en Mc— sólo a los discípulos, sino que se convierte en un discurso profético dirigido a todo el pueblo, en una advertencia urgente sobre la suerte de Jerusalén.

Por el contrario, en el curso de la última cena, Jesús dirige a los discípulos un auténtico discurso de "despedida" (22,21-38), según el modelo de los "testamentos" que la tradición del AT se complacía en poner en labios de los grandes protagonistas en el momento de su partida, y en paralelismo con lo que ocurrirá en los Hechos con Pablo (He 20,17-38). En ambos casos aflora el interés por el futuro de la Iglesia, con una alusión al papel del ministerio y la exigencia de que los pastores se conformen con la actitud de servicio que había animado a Jesús.

La última cena y Getsemaní (22, 39-46) sirven de preludio inmediato al relato de la pasión (22,47-23,56) y ofrecen su clave de lectura más profunda, la soteriológica. También es notable el aspecto parenético: Pedro perdonado después de su negación, el Cireneo que lleva la cruz *detrás de Jesús*, el malhechor que se convierte a punto de morir, el mismo Jesús que expira rezando por los enemigos y poniéndose en manos del Padre (como hará luego Esteban: cf He 7,59s), se convierten en otros tantos modelos propuestos al cristiano.

Sin embargo, sigue estando en primer plano el problema de las relaciones de Jesús con Israel. Las acusaciones decisivas no son las de tipo político, cuya inconsistencia se reitera repetidamente y que reconoce el mismo Pilato, sino la de ser un falso mesías (22,66-71). La condenación por parte del sanedrín y la crucifixión señalan, por tanto, la cumbre del rechazo, que se había vislumbrado desde el principio con el episodio de Nazaret (4,16-30). Frente al crucificado, la división se representa plásticamente: por un lado los incrédulos, que se burlan de la pretendida realeza mesiánica del moribundo; por otro el malhechor arrepentido, que llega a reconocerla (23,35-43). Él es el portavoz de la fe cristiana, y no, como en Mc, el centurión pagano (Mc 15,38s), que en Lc se limita a reconocer en el crucificado simplemente a "un justo" (Lc 23,47).

Pero el relato no se detiene en esta contraposición entre el Israel creyente y el Israel incrédulo, sino que va más allá, abriendo también para este último una perspectiva de salvación. Jesús reza por los que le crucifican, invocando para ellos la atenuante de la "ignorancia", como hará también luego Pedro en los Hechos (Lc 23,34; cf He 3,17; 13,27); y esta oración empieza a ser escuchada enseguida: de espectador silencioso (vv. 27.35), el pueblo pasa a otra actitud, golpeándose el pecho en señal de arrepentimiento (v. 48) y anticipando así aquel movimiento de conversión que se intensificará después de pentecostés entre los judíos de Jerusalén (He 2,37-41). La preocupación lucana parece ser la de subrayar que ni siquiera la crucifixión introduce una ruptura irreparable entre Jesús e Israel; el rechazo, debido a la ignorancia, no puede equivaler a un desmentido de la mesianidad de Jesús. También aquí aflora aquella teología de la continuidad que tanta parte ocupará en los Hechos.

El relato de la resurrección se articula en tres momentos, que culminan todos ellos en la apelación a las Escrituras, las cuales iluminan el mis-

terio del mesías doliente. Primero, el descubrimiento de la tumba vacía (24,1-12), todavía insuficiente para vencer la incredulidad, pero que, sin embargo, hace reflexionar a los discípulos y les recuerda las palabras de Jesús sobre la necesidad del sufrimiento del Hijo del hombre (vv. 7s). En el centro, el episodio de Emaús (24,13-35), el que se narra con más amplitud y el más cargado de riqueza simbólica, que alcanza su cumbre en el reconocimiento del resucitado en el momento de partir el pan, pero reconocimiento preparado por las palabras sobre las Escrituras a lo largo del camino (vv. 25-27). Finalmente, más rica como teología explícita, la aparición a todo el grupo (vv. 36-53); también aquí el punto decisivo es que el encuentro con el resucitado cura a los discípulos de su ceguera; finalmente logran comprender a Jesús a la luz de las Escrituras, y las escrituras a la luz de Jesús (vv. 44-48).

Pero además de la muerte y de la resurrección del mesías (como en la fórmula kerigmática de 1Cor 15,3s), el designio de Dios confiado a las Escrituras prevé un tercer momento igualmente indispensable: la evangelización de todos los pueblos (vv. 46s; cf He 26,22s). La conclusión del primer volumen lucano anticipa así el tema del segundo. El misterio del mesías crucificado y resucitado, que permaneció escondido a los ojos de Israel, pero fue reconocido por los creyentes y experimentado por la comunidad cristiana en el momento de partir el pan, pasa a ser la clave de toda la historia humana, la esperanza que hay que anunciar al mundo.

BIBL.: BUSSE U., *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978; ID, *Die Wunder des Propheten Jesu. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1979[2]; CONZELMANN H., *El Centro del Tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; DILLON R.J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the World: Tradition and Composition in Luke 24*, Biblical Institute Press, Roma 1978; DRAGO A., *Gesù uomo di preghiera nel Vangelo di Luca*, Messagero, Padua 1975; EGELKRAUT H.L., *Jesus' Mission to Jerusalem. A Redaction critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of Luke, Lc IX,51-XIX,48*, Lang, Berna 1976; ELLIS E.E., *The Gospel of Luke*, Nelson, Londres 1966; ERNST J., *Das Evangelium nach Lukas*, Pustet, Ratisbona 1976; FABRIS R., *Il Vangelo di Luca*, en G. BARBAGLIO-R. FABRIS-B. MAGGIONI, *I Vangeli*, Cittadella, Asís 1975, 917-1300; FELDKÄMPER L., *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, Steyler, St. Augustin bei Bonn 1978; FITZMYER J.A., *El evangelio según san Lucas*, 3 vols. publicados, Cristiandad, Madrid 1986-87; GEORGE A., *El evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 1983; ID, *Tradizione e redazione in Luca. La costruzione del terzo vangelo*, en I. DE POTTERIE (ed.), *Da Gesù ai Vangeli*, Cittadella, Asís 1971, 129-165; GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas*, Evang. Verlagsanstalt, Berlín 1961, 1971[6]; HARTINGTON W.J., *El Evangelio según san Lucas*, Studium, Barcelona 1972; JEREMIAS J., *Die Sprache des Lukas-evangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1980; LAGRANGE M.J., *Evangile selon Saint Luc*, Gabalda, París 1921; MARSHALL I.H., *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1978; MIYOSHI M., *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Biblical Institute Press, Roma 1974; MONLOUBOU L., *La preghiera secondo Luca*, Dehoniane, Bolonia 1979; NOLLI G., *Evangelo secondo Luca. Testo greco, neovolgata latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Libr. Ed. Vaticana, Roma 1983; PANIMOLLE S.A., *Gesù modello e maestro di preghiera nel Vangelo secondo Luca*, en AA.VV., *Insegnaci a pregare!*, Dehoniane, Bolonia 1981, 122-139; RADERMAKERS J.-BOSSUYT P., *Lettura pastorale del vangelo di Luca*, Bolonia 1983; RENGSTORF K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980; RESSEGUIE J.L., *Interpretation of Luke's Central Section (Luke 9,51-19,44) since 1856*, en "Studia Biblica et Theologica" 5 (1975) 3-36; RIGAUX B., *Testimonianza del Vangelo di Luca*, Gregoriana, Padua 1972; SCHMID J., *El evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1981[3]; SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Lukas*, Theologischer Verlag, Zurich 1980; SCHNEIDER G., *Das Evangelium nach Lukas*, Mohn-Echter, Gütersloh/Wüzburgo 1977; SCHÜRMANN H., *Il vangelo di Luca* I. *1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983; SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht 1982; SPINETOLI O. da, *Luca*, Cittadella, Asís 1984; STÖGER A., *El Evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1970; STUHL-

MUELLER C., *Evangelio de san Lucas*, Sal Terrae, Santander 1966.

V. Fusco

III. LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA DE LUCAS. El evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles constituyen en su conjunto y en la intención de su autor una obra unitaria, que debería expresar igualmente un mensaje global unitario. En la historia de la interpretación de los / Hechos de los Apóstoles se alude a las diversas posiciones de los exegetas respecto a la obra de Lucas (Lucas "historiador"/ Lucas "teólogo"); ahora es importante detenerse en las líneas fundamentales de la teología de Lucas, impregnada de un mensaje que caracteriza al tercer evangelio dentro del NT.

1. LUCAS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. En su obra ya clásica *(Die Mitte der Zeit*, 1954), H. Conzelmann dio paso a una nueva orientación en los estudios sobre Lucas, considerado hasta entonces como el primer "historiador" del cristianismo. Según Conzelmann, Lucas aparece como un gran "teólogo", que distribuye la historia de la salvación en tres épocas: *el tiempo de Israel* (hasta Juan Bautista: cf Lc 16,16), *el tiempo de Jesús* ("Mitte der Zeit", centro del tiempo) y *el tiempo de la Iglesia* (hasta la parusía). Esta concepción es ahora compartida por algunos (A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, París 1978) y discutida por otros (H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, Munich 1968), debido a las problemáticas que suscitaba (retraso de la parusía, pérdida de la tensión escatológica, "mundanización" del cristianismo, protocatolicismo...). Sin embargo, tuvo el mérito de poner de relieve el carácter central de la persona de Jesús en la teología de Lucas y el carácter central de la historia de la salvación. Por eso hoy se ha llegado a considerar la obra de Lucas dentro de un equilibrio mayor entre la división tripartita propuesta por Conzelmann y la perspectiva de la historia de la salvación, presentada como *promesa* ("Verheissung") en la teología veterotestamentaria y como *cumplimiento* ("Erfüllung") en la teología del NT. La aportación original de Lucas consiste en su segunda obra, la de los Hechos, en la que aparece plenamente el cumplimiento de la salvación, que desde Israel se extiende a los paganos, quienes se abren a la predicación del evangelio del reino y forman el único pueblo de Dios en la única Iglesia. El universalismo de esta salvación no se deriva del rechazo que opuso al evangelio el pueblo elegido, sino que constituye una dimensión profunda del mismo proyecto salvífico de Dios en favor de la humanidad que salió de sus manos creadoras. En los Hechos, Lucas quiso proseguir claramente su obra de evangelista, centrada en la historia de la salvación, que tuvo en el tiempo de Jesús su "hoy" definitivo, y que ahora, bajo el impulso del Espíritu Santo, se está prolongando en la Iglesia y en el mundo. Las interpretaciones que concebían esta segunda obra de Lucas como una apología de Pablo o como una apología del cristianismo, no se pueden ya sostener, pues, en una lectura más atenta, los Hechos ponen de manifiesto una orientación cristológica de la historia de la salvación, que hunde sus raíces ya en los comienzos de la misma historia bíblica (cf He 7 y las numerosas citas veterotestamentarias presentes en los cc. 1-11). En el proyecto "teológico" de la obra lucana, el tiempo de la promesa *(AT)*, el hoy de Jesús (el *evangelio*) y el tiempo de la Iglesia (los *Hechos*) presentan de este modo una visión unitaria del único proyecto de salvación con-

cebido por el Dios de la Biblia para el hombre de todos los tiempos y realizado en Jesucristo (a diferencia de lo que sostendrá el hereje Marción), a través del don y de la presencia del Espíritu Santo en su comunidad-*ekklēsía*. Esta comunidad, una vez superada la concepción que consideraba inminente el retorno de Cristo (cf 1Tes 4,13-5,11; 2Tes 2,1-12), tiene conciencia de que "el tiempo" en que vive es ya por sí mismo "los últimos días", en los que se ofrece a los hombres la salvación definitiva, que el hombre puede acoger o rechazar con sus propias opciones (incluso aquellas que favorecen o contradicen las reglas de vida comunitaria que se ha dado a sí misma la Iglesia de los Hechos: cf He 2,41-47; 4,31-37; 5,1-11). El tiempo de la Iglesia, caracterizado como tiempo de la evangelización y del anuncio misionero, viene a estar entonces estrechamente ligado al tiempo de Jesús: lo mismo que Dios había realizado en Jesucristo todas las promesas a través de su muerte-resurrección-ascensión y con el don del Espíritu Santo, así también ahora, en el tiempo de la Iglesia, se lleva a cumplimiento su proyecto de salvación, al que el hombre puede adherirse o negarse acogiendo o rechazando la predicación y el testimonio de los apóstoles (es éste el significado más profundo de la línea *misionera* del libro de los Hechos y de la *persecución* con que tropieza la predicación de la palabra y del Camino).

Por consiguiente, la escatología, la parusía, la historia de la salvación y la teología no se contraponen en la obra de Lucas, sino que orientan todas ellas hacia el verdadero centro de la teología lucana, que es la *cristología*. Para Lucas, Cristo ha venido y ha de venir; está fuera de la historia, pero actúa en ella (He 2,47); está exaltado y glorioso en el cielo (He 1,11), pero sigue todavía actuando en el tiempo por medio del Espíritu Santo (He 9,31). El reino de Dios, que no se manifestó en toda su gloria ni con la resurrección de Cristo ni con la caída de Jerusalén (He 1,6), se va manifestando gradualmente en la Iglesia, como anticipación del cumplimiento final en la escatología. La espera de la manifestación del reino en la gloria es una esperanza que hay que conservar y promover de forma que en el cristiano que vive en el tiempo de la Iglesia llegue a suscitarse aquella actitud de vigilancia y de oración que tanto se inculca en el evangelio de Lucas (G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lukasevangelium*, Stuttgart 1975).

Por haber sabido conjugar tan acertadamente el tiempo de la Iglesia con el "centro del tiempo", que es Jesús, y por haberlo iluminado e interpretado en labios de Jesús como tiempo de salvación y de gracia (por lo que no es posible aceptar la hipótesis moderna: "Cristo sí, Iglesia no", como tampoco se podía aceptar la hipótesis de Marción, que distinguía entre el Dios del AT y el Dios del NT), Lucas ha sido llamado "el teólogo de la historia de la salvación" (E. Lohse). El proyecto salvífico de Dios, que se ha realizado en Jesús y que se va manifestando progresivamente en la Iglesia y en el mundo, ha tenido en Lucas evangelista-historiador-teólogo un óptimo "servidor" (cf Lc 1,2).

2. LA PERSONA DE JESÚS EN LUCAS. En sintonía con el tema de la historia de la salvación, en el evangelio de Lucas aparece Jesús sobre todo como el salvador (*Sōtēr* y *sōtería/sotērion* son términos típicamente lucanos para definir la persona de Dios y de Jesús y su actividad en favor de los hombres). Esta presentación de Jesús no se limita al relato de la pasión (Lc 22-23), sino que recorre todo el evangelio de Lucas. A diferencia de Mateo, que en su genealogía (1,1-

17) pone a Jesús en la cumbre de las esperanzas mesiánicas, que en Israel hunden sus raíces en Abrahán (Jesús..., hijo de Abrahán), Lucas ve en Jesús al salvador de la humanidad entera, remontándose en su tabla genealógica, más allá de Abrahán, hasta Adán ("Jesús..., hijo de Adán, hijo de Dios": 3,38). En los relatos del "evangelio de la infancia", Lucas se sitúa frente al AT con la certidumbre de que la salvación prometida y descrita en él se va realizando en la persona de Jesús, y que, a partir de Israel, se puede comunicar a todos los hombres ("luz para iluminar a las *naciones* y gloria de tu pueblo, Israel": 2,32), anticipando los grandes temas de la misión y del testimonio que desarrollarán a continuación los Hechos (cf 1,8; 9,15; 16,9; 22,21). Los himnos del evangelio de la infancia (*Magnificat:* 1,46-55; *Benedictus:* 1,68-79; *Nunc dimittis:* 2,29-32) han de comprenderse a la luz de aquellos textos que en la tradición bíblica subrayan la universalidad de la salvación mesiánica (Is 56-66; Jonás; etc.). Los lugares de la salvación bíblica (el templo, Jerusalén, el propio pueblo bíblico) quedan ahora superados y sustituidos por la persona de Jesús, por este niño al que se declara "bendito" (Lc 1,42) y en cuya humanidad el Dios de la Biblia "visita" a su pueblo y a la humanidad entera (Lc 1,68.78). Cuando Dios "visita" a su pueblo y a su ciudad, es el comienzo de la salvación y de la paz, de la reconciliación y del perdón. Y esto es lo que Lucas subraya prolongando (a diferencia de Mt 3,3 y de Mc 1,3) la cita de Is 40,3-5, en la que está contenida una afirmación universalista de la salvación: "para que *todos* vean la salvación de Dios" (cf Lc 3,6). Por eso mismo, el evangelio de la infancia no es un bloque errático o un documento que quiera informarnos sobre los datos del registro civil de Jesús, sino que ha de comprenderse a la luz del ministerio y de la misión de Jesús, a quien estos relatos presentan ya como el crucificado y el resucitado, como el salvador de Israel y de la humanidad entera.

Efectivamente, el ministerio de Jesús es descrito de nuevo por Lucas a la luz de los textos que la tradición bíblica conoce como "oráculos de salvación" y de los cuales el mismo Jesús es el mejor intérprete-hermeneuta (Lc 24,27). Ese ministerio se abre con el oráculo de Is 61,1-2, que Jesús proclama en la sinagoga de Nazaret, declarando que en él encuentra su cumplimiento: "Hoy se cumple ante vosotros esta Escritura" (cf Lc 4,21). Los verbos bíblicos contenidos en el trozo del profeta Isaías leído por Jesús no son ya una esperanza que oriente a sus oyentes hacia un futuro mejor o los disponga a guardar los tiempos mesiánicos cuando todo habrá de realizarse, sino que en labios de Jesús se transforman en la salvación que Dios ofrece ya ahora a todo el hombre, a todos los hombres. "Llevar la buena nueva a los pobres", "anunciar la libertad a los presos", "dar la vista a los ciegos", "liberar a los oprimidos", "proclamar un año de gracia", en la predicación de Jesús, además de ser los verbos de su "discurso programático" (Lc 4,14-27), se convierten también en verbos de la *fe* y de la *salvación* (el verbo *sōzō*, salvar, es usado en Lc-He siempre con este significado, mientras que *diasōzō* se usa en el sentido de curación física). No se limitan, por tanto, solamente al cuerpo del hombre o a cuanto hay de negativo en su persona (ceguera, cárcel, enfermedad, deudas, supresión de la libertad, muerte), como si quisieran servir de base a una praxis de liberación que el evangelio no conoce, sino que se extienden a aquella gran necesidad de salvación y de perdón que nace en el hombre de la experiencia del pecado

(cf las parábolas del c. 15). Así el evangelista Lucas, partiendo del discurso programático de Jesús, puede extender a cada uno de sus milagros, a cada una de sus parábolas y a cada uno de sus encuentros con el hombre y la mujer necesitados de salvación y de perdón, las palabras mismas de este discurso, al que siempre fue fiel Jesús: "*Hoy* hemos visto cosas maravillosas" (Lc 5,26). "Hoy ha entrado la salvación en esta casa" (19,9). "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (23,43). Jesús, que *se sienta a la mesa* con los pecadores (5,29-30; 15,2; 19,7; *amartōloí*, pecadores, eran también todos los que ejercían una profesión considerada despreciable, como los publicanos y los pastores), que *cura* de todas las enfermedades, que salva *sentándose a la mesa* (19,5; 15,2), que trata con los samaritanos (10,29-37; 17,11-19) y con las mujeres (8,2-3; 23,49) y que muere por mantenerse fiel a las opciones hechas en el discurso programático de Nazaret, es el testimonio más verdadero y creíble de que sigue habiendo siempre una actuación de la salvación, de que siempre hay una nueva intervención de Dios en favor del hombre y de que existe siempre un "hoy" para su salvación, como demostrarán igualmente los Hechos de los Apóstoles.

3. TEMAS PARTICULARES: ORACIÓN, POBREZA, RIQUEZA, MISERICORDIA: *a)* Los momentos más significativos de la vida de Jesús en el evangelio de Lucas están jalonados por la ↗ *oración*: "Mientras Jesús estaba orando (tras el bautismo), se abrió el cielo" (3,21); "Su fama se extendió mucho..., pero él se retiraba a los lugares solitarios para orar" (5,15-16); "Mientras él oraba, cambió el aspecto de su rostro" (9,29); antes de escoger a los doce, "fue Jesús a la montaña a orar y pasó la noche orando a Dios" (6,12; cf también 9,18; 11,1; 24,41; 23,34). A diferencia de Mateo, que identifica el discurso programático de Jesús con el gran sermón de la montaña (Mt 5-7), Lucas lo coloca en el contexto del culto y de la oración de la sinagoga (4,14ss). Se da de este modo una perfecta identidad entre la vida de oración de Jesús, su enseñanza, sus gestos y sus palabras. Jesús es hombre de acción y de caridad, porque es hombre de oración. También la vida del cristiano está caracterizada por la oración: el discípulo tiene que pedir a Jesús, maestro de oración, que "le enseñe a orar" (11,1); hay que "orar siempre sin desfallecer jamás" (18,1ss); hay que "orar en todo momento" (21,36); hay que "rogar al dueño de la mies que envíe obreros a su mies" (10,2); hay que orar "para no caer en la tentación" (22,40). Lucas ofrece además una "metodología" de la oración: hay que orar al Padre celestial porque es bueno y porque da el Espíritu Santo, que es la síntesis de todos sus dones de Padre (11,5-8); hay que orar con la confianza y la familiaridad de un amigo (11,9-13); con la certeza de obtener lo que se pide (18,1-8), pero también con la humildad del publicano (18,9-14), del hijo que ha dejado a su familia y a su padre (15,18-19) y de Pedro, que se siente pecador (5,8). En los Hechos de los Apóstoles se describe siempre a la comunidad cristiana en actitud asidua de oración, fuente y cumbre de la caridad y de la liturgia (He 1,24; 2,42; 3,1; 4,24-30; 6,6; etc.).

b) Comparándolo con Marcos y con Mateo, Lucas aparece mucho más radical en la ↗ pobreza y la riqueza. En Lc-He, la riqueza es una trampa mortal para el hombre. Por una parte, intenta dar al hombre aquella estabilidad y aquella certeza que sólo puede darle la fe *(mammòna*, riqueza, y *'emet*, fe, tienen un mismo origen en el término hebreo, *'aman*, que significa "certeza, estabilidad"). Por otra parte es la causa de

muchas injusticias y abusos que pesan sobre el mundo de los hombres. La posición de Lucas es muy crítica frente a la riqueza: existe una cuestión social y una pobreza "real", porque hay una riqueza "injusta" (16,9) que crea pobres y ricos (16,19-31, el rico y el pobre Lázaro), que impide la entrada en el reino ("¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas! Pues es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios": Lc 18,24-25), que es una continua tentación contra la fidelidad, la decisión por Dios, la vigilancia y la oración del discípulo (12,41-53; 16,11-13; 21,34-36). Por eso las bienaventuranzas recogidas por Lucas (6,20ss), a diferencia del texto de Mateo (5,1-16), tienen una orientación más "social" y subrayan la venida y la posesión del reino de Dios como la eliminación de todo lo que hay de negativo y de injusto en la historia presente del hombre y del mundo (cf los cuatro "¡ay!" de 6,24-26). Las mismas parábolas de Lucas muestran una atención particular al cambio radical del destino del hombre, que habrá de verificarse con la llegada del reino (16,19-31) o que se realizará en la historia presente a través de la "conversión" (cf Lc 13,3-5; 15,17).

Frente al peligro que la riqueza lleva siempre consigo, Lucas propone al discípulo del Señor la *pobreza* y la *renuncia*, proponiendo, por otra parte, a la comunidad el ideal de *compartir los bienes* (sobre todo en He 2,44-45; 3,6; 4,32-35.37; 5,1-11). El discípulo, siguiendo el ejemplo de Jesús, es aquel que "se niega a sí mismo", que "toma su cruz cada día", que "pierde su propia vida" (Lc 9,23-24; 14,27), que se hace "el más pequeño de todos" (9,48), que escoge la "puerta estrecha" (13,24), que "renuncia a todos sus bienes" (14,33), que "vende todo lo que tiene y se lo da a los pobres" (18,22) y que tiene conciencia de que de nada "le vale al hombre ganar el mundo entero si se pierde o se destruye a sí mismo" (9,25). La comunidad de los discípulos de Jesús tiene como ideal el comportamiento de la comunidad primitiva de Jerusalén, que Lucas describe en He, contemplándola en el entusiasmo del Espíritu y en la tensión de la caridad y el compartir que sólo el evangelio acogido y vivido es capaz de suscitar: "Lo tenían todo en común" (He 2,44), "vendían las posesiones y haciendas, y las distribuían entre todos, según las necesidades de cada uno" (He 2,45), "tenían un solo corazón y una sola alma" (He 4,32), "no había entre ellos indigentes" (He 4,34).

c) La ↗ *misericordia*, o sea, el amor y la bondad de Jesús con los pecadores y los marginados, los pobres y los excluidos, es otro tema particularmente entrañable para el evangelista Lucas. Como había declarado en el discurso programático de Nazaret (4,14-27), Jesús no falló nunca en su misión, que él mismo define como haber "venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10), y que le valió el título irónico de "amigo de los publicanos y de los pecadores" (Lc 7,34) por parte de sus adversarios. Las "parábolas de la misericordia" contenidas en el capítulo 15, la parábola del buen samaritano (10,30-37), la salvación ofrecida a Zaqueo (19,1-10) y la misma invitación de Jesús a ser "misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso" (6,36, que modifica el texto de Mt 5,48, invitando a ser "perfectos") atestiguan la constante atención de Jesús por todos aquellos que su ambiente consideraba como "perdidos". En esta actitud de Jesús debieron ver sus contemporáneos el comportamiento mismo de Dios, que se preocupa siempre del hombre, su criatura, a la que "ama" siempre (tal es

el significado del término *eudokía* en Lc 2,14). La salvación está en volver a los brazos de Dios, reconocido como Padre (Lc 15,11-32). Este hombre, al que Dios ha tenido entre sus dedos y sus manos creadoras (cf Sal 8), no puede considerarse "perdido", no puede menos de "volver a su Padre" (cf Lc 15,18). En el evangelio, el verbo "perder" no indica la pérdida de la existencia física o el extravío de algo que aprecia el hombre (cf Lc 15,4.8). Significa más bien la muerte escatológica, la condenación y la perdición de todo el hombre, el ser arrebatado de las manos de Dios (cf Jn 10,29). Con su insistencia en la *misericordia* (expresada por el verbo *splanjnízomai*, que remite al sentimiento materno), el evangelista Lucas presenta a Jesús en la actitud de salvar al hombre de este riesgo trágico. Por eso en el evangelio están aquellos que acogen "con gozo", "deprisa", "enseguida", "hoy mismo", este interés de Jesús: son María, Zaqueo, los pastores, los apóstoles, los pecadores, los marginados. Pero también están aquellos que "murmuran". En este verbo *(gonghýzein/diagonghýzein)*, que en el tercer evangelio es típico de los fariseos y de los escribas (5,30; 15,2) y de todos aquellos que en cualquier tiempo se oponen a Jesús (Lc 19,7: "Al ver esto, *todos* murmuraban"), se encierran el rechazo de la salvación y el rechazo del interés amoroso de Dios que, en Jesús de Nazaret, se hace humano como nosotros y ama al hombre pecador, haciéndose su "samaritano". Es el verbo que utilizaba ya la tradición bíblica para indicar la oposición de Israel a Dios en el desierto (Éx 15,24; 16,2.8; Sal 78,19) y a su solicitud, una oposición áspera y obstinada (Éx 17,7), que los contemporáneos de Jesús repiten frente a Jesús, el cual ama a los pecadores y va en busca del que está perdido y enfermo (cf Lc 5,31). En su actitud de misericordia, Dios y Jesús son más fuertes que la crítica y la "murmuración" del hombre; las últimas palabras de Jesús en la cruz son igualmente una oración y un pensamiento de amor y de perdón por el hombre de todos los tiempos: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34).

BIBL.: ADINOLFI M., *L'amore nel terzo Vangelo*, en "Antonianum" 59 (1979) 561-581; ID, *La giustizia nel terzo Vangelo*, en "RBit" 27 (1979) 233-260; BENETTI S., *Una alegre noticia*. Comentario al evangelio de Lucas, Paulinas, Madrid 1984; BOVON F., *Luc le théologien*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-París 1978; CERFAUX L.-CAMBIER J., *Luc (évangile selon saint)*, en *DBS* V, 545-594; CIPRIANI S., *La preghiera nel Nuovo Testamento*, O.R., Milán 1978[3]; CONZELMANN H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; CORSANI B., *Ascolto della parola e vita cristiana in Luca*, en *Testimonium Christi* (en homenaje a J. Dupont), Paideia, Brescia 1985, 141-149; ID, *Gerusalemme nell'opera lucana*, en AA.VV., *Gerusalemme. Atti della XXVI settimana biblica*, Paideia, Brescia 1982, 13-26; FUSCO V., *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, en *Testimonium Christi* (en homenaje a J. Dupont), Paideia, Brescia 1985, 205-236 (con abundante bibliografía); GHIDELLI C., *Luca*, Ed. Paoline, Roma 1986[3]; LOHSE E., *Lukas als Theologe der Heilgeschichte*, en "Evangelische Theologie" 14 (1954) 254-275; LÖNING K., *Lucas, teólogo de la historia de la salvación concluida por Dios*, en J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973, 236-268; MARTINI C., *De originalitate "temporis ecclesiae" in historia salutis secundum conceptionem lucanam*, en ID, *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Biblical Institute Press, Roma 1980, 233-238; PRETE B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, LDC, Turín 1986; VOSS G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, en *Studia Neotestamentica* II, Cerf, París 1965.

P. Gironi

LUZ/TINIEBLAS

SUMARIO: I. *El tema bíblico de la luz y de las tinieblas*. II. *Luz y tinieblas en los textos de la creación*. III. *En las tradiciones del éxodo*. IV. *En las tradiciones proféticas*. V. *En las tra-*

diciones sapienciales. VI. *Luz y tinieblas en el Nuevo Testamento:* 1. El evangelio de Juan y la 1Jn; 2. El epistolario paulino.

I. EL TEMA BÍBLICO DE LA LUZ Y DE LAS TINIEBLAS. El tema de la *luz,* fundamental en el estudio de las religiones y sumamente interesante en el terreno de la investigación para la simbología religiosa, recorre toda la revelación bíblica. Efectivamente, la Biblia se abre con la luz de la creación (Gén 1-2) y se cierra con el esplendor de la luz de una nueva creación y de una nueva Jerusalén (Ap 21; 2Pe 3,13). Entre estos dos polos es posible encuadrar los diversos textos y los diversos significados que el tema de la luz expresa y dilata a través de su propio campo semántico: la vida, la felicidad, la salvación, la paz, la bendición, la presencia divina, el día del Señor.

Al lado del tema de la luz, siempre positivo, la Biblia desarrolla también el tema de las *tinieblas,* siempre negativo. Por eso este último hay que comprenderlo en su aspecto total de término y de concepto que se refiere a todo lo que se opone a la realidad y al simbolismo propios de la luz. La antítesis *luz/tinieblas* se desarrolló de forma especial en los textos proféticos del Tercer Isaías (cc. 56-66), en el evangelio de Juan y en algunos pasajes del epistolario paulino, sin olvidar que también la literatura de Qumrán y el gnosticismo (en sus diversas ramificaciones y con una marcada tendencia al dualismo) conocen su uso y su simbología [/ Símbolo].

II. LUZ Y TINIEBLAS EN LOS TEXTOS DE LA CREACIÓN. El relato sacerdotal (P) de la creación (Gén 1,1-2,4a) atribuye a la luz la primera bienaventuranza del Dios que crea: "Vio Dios que la luz era buena" (1,4). Por eso mismo se convierte en la realidad que guía toda la obra creadora de Dios: el cielo, el mar, la tierra, las plantas, los astros, los peces, las aves, los animales, el hombre "nacen a la luz". Por esta función suya, en la mentalidad del hombre bíblico la luz está estrechamente asociada a la / vida (Bar 3,20; Sal 49,20; Job 3,16.20) y da pie a un vocabulario sobre el hombre: se viene a la luz, se busca la luz, se camina en la luz, se huye de las tinieblas, se es hijo de la luz o del día, se realizan las obras de la luz... El mismo destino del hombre se define a través del simbolismo de la luz y de las tinieblas, como imágenes de la vida y de la / muerte. Su existencia asume realmente la forma de un conflicto en el que se enfrentan la luz y las tinieblas y donde sus opciones fundamentales se describen a través de las vivas imágenes de las tinieblas (/ pecado y muerte) y de la luz (salvación y vida). Es ésta la primera etapa de la reflexión religiosa del hombre: la luz expresa un significado que supera su realidad inmediata, abriéndose a elementos y a realidades más profundas para la vida del hombre y para su dimensión religiosa.

A esta primera etapa pueden reducirse los *relatos patriarcales* (Gén 12-50), en los que la luz se presenta en sus connotaciones de "visión" (15,1; 16,13; 18,1ss; 28,10-22; 32,31; 46,2), "sueño" (20,3; 26,24; 31,24); "arco iris" (9,14; cf Ez 1,28), "cielo estrellado" (11,5; 28,12-13); "fuego que quema y consuma" (15,17; Éx 24,17), etcétera. Todos estos elementos han de leerse y comprenderse dentro del marco de las teofanías, esto es, de las revelaciones o manifestaciones que Dios hace de sí mismo y que la Biblia se complace en describir a través del simbolismo de la luz.

A diferencia de las antiguas religiones, en los relatos bíblicos de la creación la luz y las tinieblas se presentan no ya como fuerzas o principios divinos que se oponen al único Dios en el que cree Israel, sino como

criaturas suyas. Su alternancia no es arbitraria, sino que está sometida a la voluntad de Dios (Gén 1,3.18; Bar 3,33-35) y se convierte por eso para el hombre en un símbolo de todo lo que hay de positivo o de negativo en su mundo. La luz es símbolo de la salvación, que la Biblia expresa a través de las imágenes de la victoria (Éx 14,24; 2Re 19,35; Is 17,14; Sal 46,6), del triunfo del derecho y de la justicia (Sof 3,5; Sal 37,6; Os 6,5; Is 59,9), de la curación (Sal 56,14; Is 58,8; cf en el NT los milagros de curación de los ciegos realizados por Jesús) y de la iluminación que irradia del rostro de Dios (Núm 6,25; Sal 4,7; 36,10; 89,16). Las tinieblas expresan todo aquello que no es salvación: en ellas se concentra el pecado del hombre (Si 23,25-26); lo mismo que la noche, ellas son el tiempo del delito (Job 24,13ss; cf Jn 3,20; Ef 5,11); son símbolo de angustia, de miedo y del juicio final de Dios, que es el único con poder de transformar esta connotación negativa de las tinieblas en luz de salvación (Is 8,23-9,1; 10,17; 42,16; 58,8-10; Miq 7,8s; cf 2Cor 4,6).

III. EN LAS TRADICIONES DEL ÉXODO. Con la revelación a Moisés del nombre propio de Dios (= Yhwh: Éx 3,14), tenemos una segunda etapa en la ampliación semántica del término *luz.* En los textos que contienen el decálogo (Éx 20,2-17; Dt 5,6-22) el creyente israelita recibió como consigna no pronunciar el nombre de Dios que se le había revelado. Entonces él da paso a aquellos mecanismos interiores que posee todo hombre religioso y que consisten en expresar el nombre y la realidad de Dios a través de elementos de nuestro mundo ricos y densos de simbolismo: entre ellos está la luz. Nace entonces y se desarrolla un vocabulario bíblico sobre Dios, que las tradiciones del éxodo van construyendo con la simbología de la luz: Dios es "columna de fuego" (Éx 13,21-22; 14,24; Núm 14,14; Neh 9,12.19; Sab 18,3), es el que "se revela y habla desde el rayo y el fuego" (Éx 3,2; 13,21; 19,18; 40,38; Núm 9,15; Dt 1,33; 4,12.33; 5,22), es "el que quita la luz a los enemigos de Israel" (Éx 14,20), el que "oscurece el sol" (Éx 19,16-20), el que "lo detiene en su curso" (Jos 10,12-13), el que "hace resplandecer su rostro y concede la gracia y la paz" (Núm 6,24-27).

A través del simbolismo y del vocabulario de la luz y de las tinieblas, las tradiciones del éxodo expresan las características de Dios, que "se pone de parte" de Israel (según el significado del nombre de Yhwh en Éx 3,14). La tradición yahvista (J) describe esta participación de Dios en las vicisitudes del pueblo bíblico a través de la *columna de nube* y la *columna de fuego:* "El Señor iba delante, de día en columna de nube para marcarles el camino, y en columna de fuego de noche para alumbrarles; así podían caminar tanto de día como de noche. La columna de nube no se apartó del pueblo de día, ni de noche la de fuego" (Éx 13,21-22). En el último acto de la lucha dramática entre Dios, que hace salir de Egipto a Israel, su primogénito (Éx 4,22), y el faraón, que se opone, la luz y las tinieblas, el agua y el viento se enfrentan en un duelo cósmico, que asiste al triunfo de Yhwh: "Para unos (los egipcios) la columna era oscura, mientras que para otros (los israelitas) alumbraba la noche" (Éx 14,20). La tradición elohísta (E) describe la presencia de Dios a través de la "nube oscura" o "la nube", mientras que la sacerdotal (P) asocia a la nube luminosa la "gloria" de Dios, "fuego devorador" (Éx 16,10; 19,16ss; 24,15b-17; cf Heb 12,19). En el vocabulario de las tradiciones del éxodo se inspirará también el gran *midraš* sobre la historia bíblica contenido en Sab 10-19.

IV. EN LAS TRADICIONES PROFÉTICAS. Dentro de los libros proféticos [/ Profecía] se pueden captar diversas pistas de lectura y de comprensión del simbolismo de la luz y las tinieblas. En primer lugar, el simbolismo de la luz se aplica a la comunidad bíblica: ella es luz, mientras que los otros pueblos caminan en las tinieblas, en la oscuridad, en la sombra de muerte (Is 9,2ss; 42,6; 49,6; 50,10; 60,2). Los textos proféticos que contienen oráculos de salvación o de condenación encuentran en esta característica de la comunidad de Israel la motivación para apelar a la fidelidad a Dios o para desaprobar la infidelidad. La comunidad bíblica es luz; por eso mismo debe "caminar en la luz" y "difundir la luz" (Is 50,10; 60,3). Los profetas le anuncian a Israel infiel el juicio de Dios como una privación de la luz: "El día del Señor será tinieblas y no luz" (Am 5,18-20; Is 3,10; 59,9; Jer 13,16). En las tradiciones proféticas el simbolismo de la luz y de las tinieblas está presente de forma particular en la descripción del *día del Señor* (Is 24-27; Zac 9-14; Am 5,18.20; Jl 2,2-5; Abd 18; Hab 3,10-11; Sof 1,15; Mal 3,19-20). Se trata de un tema tomado en gran parte del género literario de la / *apocalíptica* y en el que la acción de Dios se presenta como una intervención punitiva y salvífica. En esta intervención Dios está revestido de la armadura cósmica de la luz y de las tinieblas. El castigo se describe a través del simbolismo de las tinieblas ("El día del Señor será tinieblas y no luz": Sof 1,15; Am 5,18; "¡Día de oscuridad y de tiniebla, día de nubes y de niebla espesa!" (Jl 2,2; Zac 14,7), del fuego que devora (Mal 3,19; Zac 12,6; 13,9; Jl 2,3; Am 2,5; Abd 3,10-11) y de la convulsión de los astros, fuentes de luminosidad (Is 24,23; Jl 2,10; 3,30-31; 4,15; Am 8,9; Hab 3,10-11). La salvación se describe a través del simbolismo de la luz, que se expresa en las imágenes del sol que "sale" (Mal 3,20), de la victoria sobre la muerte y la oscuridad ("el Señor quitará el velo que tapaba a todos los pueblos, el sudario que cubría a todas las naciones: destruirá para siempre la muerte": Is 25,7-8; 60,1-3; 26,19) y sobre el *še'ol* (Os 13,14).

También la salvación escatológica se describe como un triunfo de la luz y como una transformación de las tinieblas en luz (Is 42,16; 49,9; 58,10; 60; 62; cf Ap 21,24). Is 56-66 debe leerse según estas indicaciones y en la perspectiva de aquella *luz* de que hablan los dos textos lucanos del *Benedictus* (Lc 1,68-79) y del *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32), en los que la salvación, descrita a través del simbolismo de la luz, se concreta en la persona del mesías Jesús. Efectivamente, hacia su "luz" se encamina la larga marcha de Israel y de todos los pueblos (Is 9,2ss; Mt 4,13-16; Jn 8,12).

Los libros proféticos utilizan además aquel vocabulario bíblico sobre Dios que las tradiciones del éxodo habían construido y formulado en torno a la simbología de la luz y de las tinieblas para describir las teofanías y la participación activa de Dios en las vicisitudes de su pueblo: "El Señor aparecerá sobre ellos, y lanzará sus flechas como rayos. El Señor tocará la trompeta y marchará en los torbellinos del sur" (Zac 9,14); "Ante él devora un fuego, detrás de él una llama abrasa" (Jl 2,3); "El Señor camina en la tempestad y en el huracán" (Nah 1,3); "Su esplendor es semejante al día, rayos saltan de sus propias manos" (Hab 3,4).

V. EN LAS TRADICIONES SAPIENCIALES. Las tradiciones sapienciales [/ Sabiduría] no se limitan a un solo período de la historia bíblica, sino que la recorren por completo. De esta forma es posible percibir los temas de la luz y de las tinieblas presentes en los diversos libros de la

Biblia a través de una relectura "sapiencial". En la lectura sapiencial de la creación, la luz y las tinieblas están puestas bajo el dominio de Dios creador (Job 26,10; Dan 3,72; Is 45,7; Bar 3,33-35). Gracias a su sucesión pueden medirse los días y las noches (Gén 1,3s; Sal 74,16). A su simbolismo original se le aplican diversas connotaciones: la luz es símbolo del bien, de la vida, de la felicidad (Job 30,26; cf Is 59,9; Jer 8,15); las tinieblas son el símbolo del peligro, de la enfermedad, del dolor y de la muerte (Sab 17,2; Job 3,16.20; 12,24-25; 17,12; 18,8; Prov 20,4; Sal 18,28; 23,4; 58,9). En el gran *midraš* de Sab 10,15-19 la luz y las tinieblas se presentan en su doble realidad de salvación (para Israel) y de muerte (para los egipcios). El comportamiento mismo del hombre se define a través del simbolismo de la luz (Prov 4,18; cf también Is 58,8.10) y de las tinieblas (Prov 4,19; Job 18,5-6; 24,13.16), que el NT hará suyo (Mt 5,14-16; Jn 3,19-21; 12,35-36; 1Tes 5,4-5; 2Cor 4,6; Ef 1,18; 3,9; 5,8; Rom 13,12). Las realidades fundamentales de la revelación de Dios (la ley, la palabra, la sabiduría) se describen con el vocabulario de la luz (Sab 7,10.19.26.29; 18,4; Prov 4,18-19; 6,23; Qo 2,13; Sal 18,29; 119,105; Job 29,3; Dan 2,22). Según la etimología hebrea, la raíz *'ôr* (= luz, iluminación) está también en el origen de la palabra *tôrah*, que en los libros sapienciales aparece en toda la amplitud de su significado, superando el simple y genérico vocablo "ley". La *tôrah* es enseñanza, iluminación, luz, vida, salvación, camino, justicia, derecho, sabiduría (Sal 19,9; 27,1; 36,10; 37,6; 43,3; 56,14; 97,11; 112,4; 118,27; Prov 6,23; 13,9; Sab 5,6; 7,26; Si 50,29; cf también Is 42,6; 49,6; 51,4). El texto clásico sigue siendo el Sal 119, que es el canto más bello de la ley, de la palabra y de la sabiduría entendidas como "lámpara y luz" para el camino del hombre (Sal 119,105.130.135), pero que la comunidad cristiana puede cantar sustituyendo la terminología de la ley/luz ("los decretos", "los mandamientos", "los preceptos", "las órdenes") por el nombre del mesías Jesús, "luz verdadera que con su venida a este mundo ilumina a todo hombre" (Jn 1,9; cf Jn 8,12; 9,1-39; 12,35.46; 1Jn 2,8-11; Mt 17,2; Lc 1,78; 2Cor 4,6).

VI. LUZ Y TINIEBLAS EN EL NUEVO TESTAMENTO. En los textos evangélicos la predicación de Jesús encuentra ya una densa capa de connotaciones en relación con el tema bíblico de la luz y de las tinieblas, que le permite una continua referencia a toda la tradición veterotestamentaria. Por eso también en el NT la luz y las tinieblas reflejan las muchas virtualidades de su simbolismo y de sus aplicaciones. Pero a diferencia del AT, en donde la luz prefiguraba la futura llegada del mesías y en donde Dios no es llamado nunca simplemente "la luz" (debido al ambiente pagano que atribuía honores divinos a los cuerpos celestiales), en el NT se describe con este término la llegada salvífica de Cristo, su persona y la nueva condición de sus seguidores.

Todo lo que el AT sugería sobre el tema bíblico de la luz se realiza ahora en Jesús de forma única y definitiva: en su persona converge toda la densidad bíblica, simbólica y existencial que encierra y evoca el término luz. Su venida es aquella en que "nuestro Dios nos visitará como el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que yacen en tinieblas y en sombras de muerte" (Lc 1,78-79); su nacimiento es el triunfo de la luz/salvación (Lc 2,9); su destino consiste en ser "luz para iluminar a las naciones" (Lc 2,32). Definiendo a Jesús como luz "verdadera" (Jn 1,9), el cuarto evangelio subraya la característica de unicidad (en oposición a "falso") y de

realidad (en oposición a "tipo" y "símbolo"), que sólo el adjetivo *alēthinós* (= verdadero) consigue expresar en la teología joanea (Jn 6,32.55).

Para Jesús también el hombre es luz, es hijo de la luz; su persona está en la luz y tiene que resplandecer como tal (Mt 5,14-16; Jn 9,4-5). Sus actitudes más profundas se ponen de manifiesto en la luz (Jn 12,35-36). En los milagros de curación de los ciegos (Mt 9,27-31; 20,29-34; Mc 8,22-26; 10,46-52; Lc 18,35-43; Jn 9,1-41) se cumple todo lo que se esperaba para el tiempo mesiánico: Dios, creador de la luz y de las tinieblas (Is 45,7), se convierte en Jesús en el guía de su pueblo, como en tiempos del éxodo en la "columna de nube y de fuego" (Éx 24,16; Is 40,3), haciendo caminar a los ciegos por el camino (Is 42,16) con el don de una nueva iluminación. Lo mismo que en el origen de las tinieblas, de las que es un símbolo la ceguera, está la incredulidad (Mc 4,11-12; Jn 9,1-42; Is 6,9-10), así también en la base de la iluminación está la fe. Por eso mismo, en estos milagros de curación los verbos "curar", "recobrar la vista", "ver de nuevo", no se limitan ya tan sólo al cuerpo del hombre, sino que se convierten en sinónimos de "salvación". No pertenecen ya al vocabulario de la medicina y de la ciencia, sino que se transforman en el vocabulario de la luz/salvación que solamente Dios puede dar al hombre (Mt 10,52; Jn 9,39).

Los textos evangélicos presentan igualmente una visión dramática del mundo y del hombre que entran en contacto con Jesús/luz. Por una parte la salvación, que el mesías Jesús ofrece y que el hombre acoge, se describe a través del *vocabulario de la luz;* por otra, la no-salvación y el rechazo del hombre se expresan a través del *vocabulario de las tinieblas.* El drama consiste en el hecho de que el hombre puede libremente preferir las tinieblas a la luz (Jn 3,19; cf 1Jn 1,6-7; 2,8-11); puede libremente caminar en las tinieblas y comprometer la identidad de Dios, que es luz y amor (Jn 1,9; 9,5; cf 1Jn 1,5.7; 4.8.16), con un dios que es guía ciego (Mt 15,14b; Lc 6,39), con un dios que introduce en la noche, en la oscuridad, en la ceguera y en la muerte (Jn 9,1-42; cf Sal 49,15).

En los evangelios sinópticos, las "tinieblas exteriores" (Mt 8,12; 22,13; 25,30; cf también 1Pe 2,17) indican el estado de castigo y la exclusión del reino de aquellos hombres que han opuesto libremente su rechazo a la llamada y a la salvación de Dios. En Mt 6,22-23 y Lc 11,34-35 se presenta la situación dramática del hombre en el que la "luz interior" se ha transformado en "tiniebla". Las consecuencias son graves para la vida del creyente; esta transformación marca el fracaso espiritual del hombre, el oscurecimiento de su conciencia, la ruina completa de su vida y de su espíritu, la imposibilidad de ponerse en comunicación con el mundo luminoso de Dios y con su pueblo reunido en la luz de la salvación mesiánica (cf también 2Cor 6,14: "¿Qué tienen de común la luz y las tinieblas?").

Como en el AT, también en los textos del NT que se inspiran en la *apocalíptica* (cf el discurso escatológico de Mt 24-25; Mc 13; Lc 21, y en particular, en Ap 4,5; 7,16; 8,5-12; 9,1ss; 12; 16,17ss; 20-21) los acontecimientos últimos se contemplan en el marco de una gran lucha entre la luz y las tinieblas, que compromete al hombre y a su mundo: el cielo, los astros, el mar, los fenómenos atmosféricos y meteorológicos, y que sacuden a to[illegible] tierra. Sobre el fondo de este gran choque cósmico, lo mismo que en otros tiempos sobre el fondo del *tôhû wabôhû* inicial (Gén 1,1), también el NT deja vislumbrar con certeza la victoria de Dios, el triunfo de la luz de su rostro y la

luminosidad de los “nuevos cielos” y de una “nueva tierra” (Ap 21,1; 2Pe 3,13).

1. El evangelio de Jn y la 1Jn. En el centro del evangelio de Juan y de la 1Jn está la persona de Jesús, hijo de Dios y *Lógos*. La salvación que él anuncia y ofrece a los hombres y al mundo se describe a través del vocabulario de la luz y de la vida (Jn 1,4; 8,12; 1Jn 1,5; 5,12). La oposición y el rechazo de la salvación se describen, por el contrario, a través del vocabulario de las tinieblas, de la mentira, de la oscuridad, de la ceguera, de la muerte y de la noche (Jn 1,9; 3,19; 9,4; 13,30; 1Jn 1,5-11; 3,14b). Por eso mismo, la luz y las tinieblas no tienen un significado simplemente físico o en todo caso neutro, sino que están cargadas de un profundo significado religioso y teológico. La luz es el símbolo de lo que Dios es en sí mismo y de lo que él hace por el hombre a través de Jesús; las tinieblas, por el contrario, son aquel conjunto de falsos valores, de ideologías y de sistemas contaminados por el pecado, que mueven al hombre a cerrarse al interés que Dios tiene por él y a su proyecto de salvación.

En el evangelio de Jn el simbolismo de la luz es *cristológico* (1,9: el *Lógos* “es la luz verdadera”; 8,12: “Yo soy la luz del mundo”). En la 1Jn es más bien *teológico*: “Dios es luz” (1,5). La respuesta del hombre a la luz se concreta, en el evangelio de Jn, en la *fe* (9,4.39.41; 12,45), mientras que en la 1Jn se concreta en el *amor* (2,9-11: “... El que ama a su hermano está en la luz”). El rechazo es designado en Jn como tinieb[illegible],5; 3,19-20), mientras que en 1Jn se designa como muerte (3,14b). En ambos textos la “luz” va íntimamente unida a la idea de “juicio”. El juicio de Dios se celebra ya en este mundo; no de manera definitiva, sino en la perspectiva de conducir a la fe/luz a los que todavía están en tinieblas/incredulidad. En Jn 3,19-21 el juicio se formula a través de la contraposición luz/tinieblas: en las tinieblas está encerrado el poder oscuro del mal, la decisión por el pecado y por todo aquello que no es Dios; las tinieblas son el símbolo de la muerte, de la condenación y de la perdición. Jesús/luz ha venido a liberar al hombre de este poder de las tinieblas y llevarlo al espacio de la luz, de la vida, de la fe y del amor (cf también Jn 12,46; Col 1,13). El hombre que se decide por Dios está ya decididamente en camino hacia la salvación escatológica (Jn 8,12; 12,46), mientras que el hombre que prefiere las tinieblas tiene una existencia orientada ya hacia la perdición. Esta su condición moral se convierte efectivamente en un peso negativo que hace más difícil la aceptación de la revelación de Jesús, que es la que le podría indicar la orientación más auténtica para su existencia y para sus opciones, para sus relaciones con Dios y con el prójimo (1Jn 1,5-11).

2. El epistolario paulino. También en Pablo está presente el binomio luz/tinieblas. En la utilización de las expresiones que exhortan al cristiano a “caminar en la luz” y a ser “hijos de la luz e hijos del día” (1Tes 5,5), a “dejar a un lado las obras de las tinieblas y a revestirse de las armas de la luz” (Rom 13,12) se escucha el eco de la espiritualidad de Qumrán. 1QM contiene el rollo de la “Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”. Los miembros de la comunidad de Qumrán son llamados “hijos de la luz”; contra ellos combaten los “hijos de las tinieblas” (los paganos y los israelitas infieles). Esta batalla tiene dimensiones espacio-temporales y escatológicas; sin embargo, en la batalla decisiva la victoria será para los “hijos de la

luz". El carácter escatológico y apocalíptico de esta concepción aparece también así en la literatura intertestamentaria y neotestamentaria, ofreciendo un vocabulario particular sobre el hombre y sobre su comportamiento, sobre Dios y sobre la simbología que lo expresa y lo niega (caminar en la luz, hijos de la luz, hijos de las tinieblas, el príncipe de la luz, el ángel de las tinieblas, el reino de las tinieblas, el reino de la luz).

El epistolario paulino desarrolla igualmente el simbolismo de las antítesis día/noche (Rom 13,12-13), dormir/velar (Ef 5,14), frutos de la luz/obras infructuosas de las tinieblas (Ef 5,9-11), ser tinieblas/ser luz (Ef 5,8). *Estar en la luz* significa "ser rescatado del poder de las tinieblas" (Col 1,13; Ef 2,2), "ser iluminados por Cristo" (Ef 5,14; 2Cor 4,6), "ser luz en el Señor" (Ef 5,8). *Estar en las tinieblas* significa estar en el error, en el pecado, en la iniquidad, en el mundo "de antes", bajo el poder de Satanás o de Belial (cf 2Cor 6,14-15; Rom 2,19; 13,12; 1Tes 5,4-7). Las bendiciones bíblicas con que en el antiguo Israel se iba transmitiendo de padres a hijos la esperanza de la llegada del mesías y su promesa de salvación se cumplen en la persona de Jesús, "tipo" y "figura" de aquellas bendiciones (cf 1Cor 10,1-11). El cristiano, según Pablo, "no camina ya en tinieblas", sino que tiene una meta: la iluminación de Cristo (Ef 5,14; 2Cor 4,6). Lo que era imposible para el antiguo Israel a través sólo de la ley, ahora es posible en la persona de Jesús: en él Dios "nos rescató del poder de las tinieblas y nos transportó al reino de su Hijo querido" (Col 1,13).

BIBL.: AALEN S., *Licht und Finsternis*, en *RGG* IV, 357-359; ID, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Norske Videnskaps-Akkademi, Oslo 1951; ADURIZ J., *El tema de la luz en las epístolas de San Pablo*, Buenos Aires 1954; BECKER J., *Beobachtungen zum Dualismus in Johannesevangelium*, en "ZNW" 65 (1974) 71-85; BALTHASAR H.U. von, *Antico patto*, Jaca Book, Milán 1980, 33-77; BENOIT P., *Qumran and the New Testament*, en J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul and Qumran*, Chicago 1968, 1-30; BULTMANN R., *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, en *Exegetica*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1967, 323-335; CHEVALIER J.-GHEERBRANT A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1986; CONZELMANN H., *phōs (luz)*, en *TWNT* IX, 302-349; DODD C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; DURAND G., *Le structure antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1983; ELIADE M., *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques*, en AA.VV., *Polarité du symbole*, Brujas 1960; FILIPPI M., *El tema bíblico de la luz y las tinieblas*, en "Didascalia" XIX (1966) 538-551; HUMBERT P., *Le thème vétérotestamentaire de la lumière*, en "RTP" XCIX (1966) 1-6; LACK R., *La symbolique du livre d'Isaïe*, Biblical Institute Press, Roma 1973; MILLER P.D., *Fire in the Mythology of Canaan and Israel*, en "CBQ" 27 (1965) 256-261; MORALDI L. (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Turín 1986²; PANIMOLLE A.S., *L'evangelista Giovanni*, Borla, Roma 1985, 33-35, 75-81; 344-362; SAEBØ M., *'ōr - luz*, en *DTMAT* I, 148-156; SCHNACKENBURG R., *El evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-1987 (II, 300-344); STEMBERGER G., *La simbolica del bene e del male in S. Giovanni*, Ed. Paoline, Roma 1972.

P. Gironi

M

MACABEOS (Libros de los)

SUMARIO: I. *La cuestión helenista.* II. *El primer libro de los Macabeos:* 1. Tres cuadros narrativos entreverados de guerras y de diplomacia; 2. Teología y política. III. *El segundo libro de los Macabeos:* 1. Una gran figura, Judas, y una trama político-militar; 2. La teología judía: tradición y novedad. IV. *La epopeya de los Macabeos; esplendores y miserias.*

I. LA CUESTIÓN HELENISTA. El marco en el que se colocan los dos libros autónomos de los Macabeos es el de una fase específica del helenismo. Durante todo el siglo III a.C. Israel había estado en manos de la gestión más bien tolerante de la dinastía tolemaica de los Lágidas, una de las ramas en las que se había dividido el gran imperio de Alejandro Magno. Con la batalla de Panion, en el 198 a.C., Palestina quedó bajo el protectorado de la dinastía de los seléucidas de Siria, regida entonces por Antíoco III el Grande y llena de manías expansionistas. Esta intervención no podía menos de crear reacciones en cadena tanto en Israel como en Roma, que empezaba ya a asomarse a la escena internacional. En el 188 los romanos obligarían a Antíoco III a la durísima paz de Apamea, que lo desangraba económicamente y lo plegaba a las exigencias políticas de Roma. Pero tras el paréntesis de su hijo Seleuco IV, asesinado muy pronto, en el horizonte de la dinastía siria surgió Antíoco IV Epífanes ("espléndido"), como el dios Sol, hermano de Seleuco IV, hábil político, aunque afectado de cierta dosis de megalomanía, admirador de la cultura helenista y dispuesto a recomponer el imperio perdido por su padre.

Con su reinado (175-164 a.C.) comenzó la obra de helenización forzosa de Palestina, que había vuelto a entrar en la esfera de influencia siria: Jerusalén es reconquistada y se erigió (quizá en la colina del Ofel o, según otros, en la colina occidental) una fortaleza (el Acra) para la guarnición siria; quedó suprimida la circuncisión, se abrogó la *tôrah* como ley del Estado judío y el templo fue dedicado a Zeus Olímpico (167 a.C.), con la introducción de una estatua, que es probablemente la que en Dan se define como "sacrilegio horrible" (Dan 9,27; cf Mt 24,15; Lc 21,20). En este momento es cuando explota la rebelión judía. Mientras que algunos miembros de la aristocracia, y hasta del clero jerosolimitano, se muestran colaboracionistas y adoptan el estilo de vida del helenismo, llegando a someterse a operaciones de cirugía plástica (el *epipasmós*) para la recomposición del prepucio, un sacerdote del campo, Matatías de Modín, con sus hijos, lanza un reto al poder sirio con una auténtica guerra santa, planeada según la táctica de guerrillas. La tesis está claramente formulada en 1Mac 2,21-22: "No permita Dios que abandonemos la ley y las tradiciones. No oiremos las órdenes

del rey y no nos apartaremos de la religión ni a la derecha ni a la izquierda". A esta desobediencia civil, que muy pronto pasó a ser una organización militar, se asocia una llamada a toda la nación: "El que tenga celo por la ley y quiera mantener la alianza, que me siga" (1Mac 2,27). Naturalmente, la pureza inicial se vio muy pronto radicalizada por formas nacionalistas e integristas, y quedó mancillada por arreglos político-diplomáticos con las dos potencias que estaban interesadas en crear dificultades a Siria, o sea, Roma y Esparta.

Los dos libros de los Macabeos no son dos volúmenes que haya que leer seguidos, sino más bien se yuxtaponen como dos partes de un mismo díptico, ya que los dos, aunque desde ángulos distintos, tienen la finalidad de celebrar la revolución de Matatías y de sus hijos, aquella revolución que tomará el nombre de *macabea* por el sobrenombre *maqqaba'* ("martillo") de su jefe-héroe Judas, hijo de Matatías (2,4). Reacción rabiosa al principio, impregnada de claro fanatismo, pero animada también por una fuerte idealización y por un orgulloso amor a la libertad, esta revolución tendrá que ir enfrentándose sucesivamente con problemas de gestión política, interviniendo sutilmente dentro mismo de las tensiones a que se vio sometida la dinastía seléucida después de la muerte de Antíoco IV Epífanes. No es nuestro objetivo trazar aquí el complejo cuadro histórico de aquel período. Nos contentamos con señalar tan sólo la sucesión de los soberanos sirios que van apareciendo en el interior de los dos libros:

175-164	Antíoco IV Epífanes		
164-161	Antíoco V Eupator		
161-150	Demetrio I		
150-145	Alejandro Bala		
145-138			
		145-138	Demetrio II (1.er reinado)
		145-132	Antíoco VI
		142-138	Trifón
138-129	Antíoco VII		
129-125	Demetrio II (2.º reinado)		

Como es evidente, el período que va del 145 al 138 a.C. resulta especialmente turbulento para la dinastía, con diversos pretendientes que se disputan el poder. Naturalmente, los Macabeos se aprovechan de esta situación embrollada, apoyando unas veces a un pretendiente y otras a otro, mientras que sobre todo se cierne el poder ya planetario de Roma.

II. EL PRIMER LIBRO DE LOS MACABEOS. Esta primera narración de la revolución macabea abarca el período histórico que va del 175 a.C., año de la subida al trono de Antíoco IV Epífanes, hasta el 134 a.C., año de la muerte del último de los hermanos macabeos, Simón. Ya san Jerónimo, que no sentía muchas simpatías por este libro ni por su paralelo, debido a su ausencia en el canon hebreo, reconocía el origen hebreo de 1Mac, aunque hasta nosotros no ha llegado más que su versión griega. El autor, desconocido, comparte y exalta los ideales de los *hasidîm*, los asideos, los "piadosos" defensores de la causa macabea; y su historia religiosa, a pesar de ser una tesis idealizada, no carece de una cierta documentación histórica interesante.

1. TRES CUADROS NARRATIVOS ENTREVERADOS DE GUERRAS Y DE DIPLOMACIA. Si queremos seguir la compleja planimetría narrativa de este volumen, tenemos que distinguir con claridad tres cuadros, que nos presentan a tres personajes fundamentales en la historia macabea. Después de la introducción (cc. 1-2), dedicada a Matatías, el padre organizador de la resistencia judía contra la represión de Antíoco IV, el *primer*

cuadro está reservado a *Judas el héroe* (3,1-9,22), el portaestandarte de la revolución. Resulta difícil dar cuenta de la intrincada madeja de acontecimientos bélicos y político-diplomáticos que se alternan en estos capítulos. Después de la primera campaña antisiria, que termina con el triunfo de Emaús y la caída del gobernador sirio Lisias (cc. 3-4), viene la famosa purificación del templo y del altar tras la violación realizada con el culto a Zeus Olímpico: nace entonces la fiesta de la dedicación, tan entrañable para el judaísmo posterior *(hanukkah)* (cf Jn 10). Después de una campaña contra los indígenas, enemigos tradicionales de Israel y aliados de Siria (Edón, Amón, Galilea, Galaad: c. 5), viene una nueva campaña militar antisiria, dirigida contra el nuevo rey Demetrio I y sus generales Báquides y Nicanor (c. 7). Con el capítulo 8 entran en escena los romanos, que firman con los Macabeos un tratado diplomático; pero la posterior batalla de Berea ve la muerte gloriosa de Judas (160 a.C.).

Se abre entonces el *segundo cuadro*, dedicado a *Jonatán*, mientras que con las guerras empiezan a asociarse los hilos complicados de las intrigas (9,23-12,53). En efecto, después de la campaña contra el general Báquides (9,23-73), llegan las maniobras en Siria entre Alejandro Bala, sostenido por los judíos, y Demetrio I (10,1-50); los mismos judíos sostienen a Bala más tarde contra Demetrio II (10,51-11,19), esperando sacar ventajas de él. Pero el astro que se impone es Demetrio II, con el que muy pronto se alían los judíos, oponiéndose a su adversario Trifón (11,20-53). Sin ningún escrúpulo, los "puritanos" Macabeos no vacilan en pasarse a Trifón, sosteniéndolo luego contra Demetrio II (11,54-74), mientras que procuran establecer relaciones diplomáticas con Roma y Esparta (12,1-23). Pero Trifón, una vez bien afianzado en el poder, declara la guerra al aliado Jonatán y lo elimina (12,24-53). Estamos en el año 142 a.C.

Llegamos así al *último cuadro*, el de *Simón*. En él continúan entremezclándose las intrigas y las guerras, la diplomacia y la lucha (cc. 13-16). Para vengar a su hermano, Simón desencadena una nueva guerra contra Trifón (13,1-30), aliándose más tarde con Demetrio II (13,31-14,15) y renovando los tratados político-militares con Esparta y con Roma (14,16-39). Al ver destacarse en la dinastía seléucida a Antíoco VII, Simón se alía con él (15,1-14), mientras que renueva sus pactos con Roma (15,15-24) y continúa su juego peligroso con Antíoco VII (15,25-36). Todo ello acaba con una nueva guerra y con la muerte trágica de Simón en la fortaleza de Doc, encima de Jericó (el año 134 a.C.), mientras que le sucede su hijo Juan Hircano (15,37-16,24).

2. TEOLOGÍA Y POLÍTICA. Como ha podido verse a lo largo de este informe parcial y apresurado de los contenidos de la obra, la geografía, la estrategia militar, la documentación político-militar y diplomática (5,10-13; 8,23-32; 10,18-20.25.45; 11,30-37; 12,6-18.20-23; 13,36-40; 14,20-23.27-47; 15,2-9.16-21) no reducen a este libro a un informe histórico árido y frío. El tono épico de marcha militar y el planteamiento patriótico-nacionalista se funden con el gusto de la narración y con un amor entusiástico a la libertad. El elogio de Judas (3,3-9) y de Simón (14,4-15), las lamentaciones (1,25-28; 2,7-13), los discursos bélicos (2,49-67; 3,18.22; 4,8-11), las descripciones de las batallas (6,32-47; 9,5-21), el amor al templo (4,36-58) son páginas que siempre se leen con gusto: "Cuando el sol se reflejó en los escudos de oro y bronce, resplandecieron

las montañas y brillaron como llamas de fuego" (1Mac 6,39).

Una historia llena de idealismo, pues; un relato apologético, aunque todo ello plagado de intrigas: integristas sumamente rigurosos en la patria, los Macabeos no tienen ningún reparo en establecer contactos diplomáticos con otros paganos impuros ni en interferir en las cuestiones sirias. La política y la teología se funden y confunden en este libro deuterocanónico, revelando una vez más la encarnación de la palabra de Dios incluso en la humildad de los límites humanos, así como en el esplendor de los momentos de fe y de amor a la libertad. La presencia de Dios en esta historia, como se verá más adelante, es de todas formas decisiva: el Dios salvador interviene a través de salvadores visibles, que son los hermanos Macabeos.

III. EL SEGUNDO LIBRO DE LOS MACABEOS. En una información contenida en 2,23 se nos invita a considerar este escrito, paralelo, pero no siempre concordante con 1Mac, como el resumen de una obra desconocida en cinco libros de Jasón de Cirene. Podemos colocarlo dentro del género de la llamada "historia patética", muy del agrado de la literatura helenista, género en el que suele entremezclarse lo maravilloso y lo idealista con la realidad. Su estilo es ampuloso, dominado por antítesis oratorias (3,28.30; 4,47; 5,19-20; 8,18.36; 9,8-9) y por frecuentes discursos retóricos que obedecen a los cánones formulados para el mundo griego por Isócrates. El autor, que escribe en un buen griego (bien sea Jasón o bien el "recapitulador"), era probablemente un judío alejandrino de orientación farisea. Para esta obra, como para la anterior, se puede pensar muy bien en una fecha de composición entre finales del siglo II y comienzos del siglo I a.C., ciertamente antes del 63 a.C., ya que en este año fue cuando Pompeyo violó el templo de Jerusalén; Roma, sin embargo, en estas páginas es considerada con respeto y estima.

1. UNA GRAN FIGURA, JUDAS, Y UNA TRAMA POLÍTICO-MILITAR. A diferencia de 1Mac, en el centro de 2Mac se levanta tan sólo la figura de Judas Macabeo. Los capítulos 1-2, además del prefacio (2,19-32), contienen dos cartas, dirigidas a los judíos de Egipto. Se abre luego, con el capítulo 3, el cuadro histórico de la narración, que se complace en escenas de efecto, como la de Heliodoro humillado por los ángeles en el templo de Jerusalén (c. 3). No faltan las polémicas internas al judaísmo (4,1-5,10), que no siempre se muestra homogéneo respecto a las actitudes que se han de asumir frente al helenismo: a la condescendencia de las clases elevadas se opone el heroísmo de Eleazar y de los siete hermanos (cc. 5-7).

En el capítulo 8 comienza la epopeya de Judas, con sus primeros triunfos militares (8,1-9,29), con la purificación del templo y la fiesta de la dedicación (10,1-9). Desde este momento el libro se transforma en una narración entusiasta de batallas, de vicisitudes diplomáticas y de complicaciones internas, favorecidas por el sumo sacerdote Alcimo y resueltas por el héroe Judas (10,10-15,36). He aquí la secuencia en sus momentos esenciales: batallas (10,10-11,15); documentos (11,16-38); batallas (12,1-13,17); intrigas (13,18-14,46); batallas (15,1-36). La obra se cierra con un epílogo (15,37-39).

2. LA TEOLOGÍA JUDÍA: TRADICIÓN Y NOVEDAD. El mensaje teológico de esta historia patética y ejemplar es de gran interés, porque si, por un lado, sirve para recoger la tradición judía, por otro hace aflorar las nue-

vas creencias que se estaban consolidando en ella. La aceptación por parte de la Iglesia católica de los deuterocanónicos, y por tanto también de este libro, ha hecho que muchos de esos elementos constituyeran igualmente una parte específica de la doctrina católica. Esta mezcla tan hábil de tradicionalismo y de originalidad podría sintetizarse en siete tesis.

La primera es la reafirmación de la teoría clásica de la *retribución:* "Nosotros padecemos por nuestros pecados" (7,32; 6,12-13; 7,33).

La segunda tesis reitera la ley del *talión,* instrumento de equilibrio de la historia y sostén de la guerra santa (4,26.38; 5,9-10; 8,33; 9,5-6.28; 13,7-8; 15,30-33).

La tercera tesis es la *sacralidad espacial,* ligada a "la santidad del lugar y a la inviolabilidad del templo, honrado en todo el mundo" (3,12; cf 2,22; 5,15; 14,31-36).

Es especialmente interesante la cuarta tesis, que afirma la *resurrección* y la vida eterna, subyacente a lo largo de toda la narración ejemplar del martirio de los siete hermanos (7,9.11.14.23.29.35.36; cf 12,45 y Dan 12,1-3).

En esta misma línea va la quinta tesis, la del *sufragio* de los vivos por los muertos y de la intercesión de los muertos por los vivos (12,38-45; 15,12), datos que se alegan con frecuencia en el debate sobre el purgatorio.

La sexta tesis es la *creación de la nada:* "Dios lo hizo todo de la nada (lit., de las cosas que no son), y de la misma manera hizo el género humano" (7,28).

Séptima tesis, muy cara al judaísmo, la *angelología,* con una profusión de epifanías (3,26; 5,2; 10,29; 11,88) que ofrecen en una especie de bandeja al hombre débil victorias militares y éxitos, como fruto casi exclusivo de la oración (esta misma tesis es también del agrado de 1Mac 3,46-53; 4,10-11.30-34; 7,40-41).

IV. LA EPOPEYA MACABEA: ESPLENDORES Y MISERIAS. Está fuera de duda que los Macabeos reaccionan contra un acto ilegítimo del helenismo sirio: debe condenarse toda "normalización" religiosa y política.

El ansia de la libertad, la preservación de las culturas religiosas y de las minorías étnicas, la tutela del mismo patrimonio religioso frente a cualquier forma de sincretismo nebuloso, el testimonio valiente y decidido, son elementos permanentes de la herencia de los Macabeos. Pero el riesgo de adoptar un integrismo de signo opuesto no siempre se vio suficientemente superado. En efecto, los Macabeos circuncidan incluso a la fuerza a todos los que residen en los territorios ocupados por ellos (1Mac 2,46); todos los que no comparten el planteamiento rígido de su política religiosa y se inclinan hacia un mínimo de colaboración con los "no-creyentes" o se muestran inclinados a buscar una plataforma común con el helenismo y sus valores son liquidados inmediatamente como "malhechores, arrogantes, desertores, pecadores, apestados, prevaricadores". Es ésta una de las constantes del integrismo de todas las épocas y de todas las religiones.

También el valor de la fidelidad total a la ley aparece muchas veces mancillado por un fundamentalismo literalista impresionante: el caso de conciencia sabático se resuelve con la aceptación de la matanza sin apelación a la defensa para no violar la intangibilidad de la prescripción religiosa (1Mac 2,29-38). Es el hombre el que está hecho para la ley, y no viceversa. Pero al mismo tiempo no se vacila en llegar a ciertas componendas con los "impíos" (Roma, Esparta, intrigas en Siria), cuando está

justificado por decisiones superiores. Esta actitud integrista, a nivel histórico, estará destinada al exterminio: los Macabeos continuarán con la miserable dinastía de los asmoneos (o hircánidas), una de las más corrompidas y despreciadas de la historia judía, dinastía que entregará Palestina en manos de Herodes el Grande, hijo de uno de los primeros ministros asmoneos. También algunas actitudes reaccionarias y legalistas del / judaísmo intertestamentario tendrán sus raíces precisamente en el integrismo de esta época. Sin embargo, el amor a la libertad y a la propia identidad bíblica, infundida en el judaísmo precisamente por los Macabeos, seguirá siendo patrimonio constante de Israel.

BIBL.: ABEL F.M., *Les livres des Maccabées*, Cerf, París 1961; ID, *Les libres des Maccabées*, Gabalda, París 1949[2]; ADINOLFI M., *Questioni bibliche di storia e di storiografia*, Paideia, Brescia 1969, 75-154; ARENHOEVEL D., *Die Teokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, Maguncia 1967; GOLDSTEIN J.A., *I Maccabees*, Doubleday & Co., Nueva York 1976; HENGEL M., *Judentum und Hellenismus*, Mohr, Tubinga 1969; ID, *Ebrei, Greci e Barbari*, Paideia, Brescia 1981; IGLESIAS GONZÁLEZ M.-ALONSO SCHÖKEL L., *Macabeos*, Cristiandad, Madrid 1976; LAGRANGE M.J., *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Gabalda, París 1951; LIEBERMANN S., *Hellenism in Jewish Palestin*, Jewish Theol. Seminary of America, Nueva York 1960; MØRKHOLM O., *Antiochus IV of Syria*, Gyldendalske Boghandel, Copenhague 1966; NICKELSBURG G., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Univ. Press, Harvard 1972; RENAUD B., *La loi et les lois dans les livres des Maccabées*, en "RB" 68 (1961) 39-67; SACCHI P., *Storia del mondo giudaico*, SEI, Turín 1976, 89-114; SCHOEMBERG M., *Macabeos*, Sal Terrae-Mensajero, Bilbao 1970; SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985; SISTI A., *I e II Maccabei*, Ed. Paoline, Roma 1977[2], 1980[2]; TCHERIKOVER A.V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Soc., Filadelfia 1959; VALLAURI E., *1-2 Maccabei*, Queriniana, Brescia 1982.

G. Ravasi

MAL/DOLOR

I. EN LAS RAÍCES DEL PROBLEMA. El título de esta voz es un binomio: mal-dolor. Esta asociación no es casual ni meramente didáctica. En efecto, el dolor es la experiencia humana del mal; el mal, por otra parte, no es una "cosa" que simplemente suceda o que esté delante del hombre, sino que es la aparición de una traba o de un obstáculo que se interpone entre el deseo original de vivir y su realización. Así pues, el mal y el dolor son correlativos entre sí, no ya como dos "objetos", sino como aspectos de la tendencia humana a vivir: lo que llamamos "mal" es la experiencia humana del fracaso del deseo de vivir; lo que llamamos "dolor" es la experiencia humana de la impotencia del deseo de superar los obstáculos y de la sumisión al mal.

Precisamente en cuanto se experimenta como frustración del deseo, el mal es la negación de la eficacia y del significado del deseo de vivir. En otras palabras, si mi deseo de vivir fracasa con tanta frecuencia (por la enfermedad, por la pérdida de personas queridas, por diversos incidentes, por destrucciones, por violencias y, al final, por la muerte), ¿puedo seguir diciendo que tiene sentido no sólo el vivir, sino incluso el desear la vida? Por consiguiente, sólo a partir de la dimensión del hombre como liber-

tad, es decir, como deseo de vivir, puede pensarse sensatamente en el tema del mal.

El mal/dolor resulta entonces escándalo, problema, interrogante sobre el sentido mismo de la existencia. No se trata solamente de preguntarse cómo superar, vencer o eliminar el mal/dolor, sino más bien cómo pasar del sin-sentido al sentido del vivir humano. Pero puesto que el mal/dolor no es una "cosa" o un "objeto", el problema del sentido no atañe al mal/dolor en sí mismo, sino a la relación del hombre con el sentido de su vida, es decir, con Dios. Por eso mismo, el problema del mal/dolor ha estado siempre vinculado a la teodicea; ya el antiguo escritor Lactancio proponía su formulación en estos términos: "O Dios quiere eliminar el mal y no lo puede, o bien puede eliminarlo y no quiere, o bien ni quiere ni puede, o bien lo quiere y lo puede".

Así pues, no se trata de "explicar" el mal/dolor, ni mucho menos de mostrar su sensatez, sino de encontrar un sentido para el hombre que se ve atacado o torturado por el mal/dolor. No se trata de "comprender" el mal/dolor, sino de comprender qué sentido tiene la existencia humana atravesada y marcada por el mal/dolor.

De manera especial constituye un problema el mal/dolor del inocente, ya que en ese caso el deseo de vivir se ve obstaculizado o sofocado, no ya por el que experimenta el mal/dolor, sino por fuerzas externas, percibidas muchas veces como enemigas e irracionales. Pero incluso en el caso del que sufre culpablemente el mal / dolor, se pregunta con razón por qué el buen Dios no lo libera. ¿Y qué decir de ese mal/dolor que parece afectar incluso al mundo prehumano, y hasta incluso al cosmos entero? Surge, finalmente, la pregunta: ¿Será el poder antidivino del mal una realidad personal?

1. EL ROSTRO CAMBIANTE DEL MAL. El mal/dolor asume formas infinitas tanto a nivel individual (físico, psíquico, moral) como a nivel social (guerras, genocidios, violencias, etc.) y a nivel cósmico (terremotos, inundaciones, volcanes, huracanes, etc.). No existe el mal/dolor en abstracto, sino sólo y siempre en el contexto de unas relaciones históricas concretas. El mal/dolor está siempre "situado", vinculado a realidades concretas.

¿Cómo interrogarse sobre esta monstruosa bestia de mil rostros? Job en sus sufrimientos se lamenta así con sus amigos: "¿Hasta cuándo atormentaréis el alma mía y con palabras me acribillaréis?" (Job 19,2). Hay que tomar en serio esta amonestación, ya que el intento de buscar las "razones" del sufrimiento corre siempre el peligro de ser una ambición ingenua o un deseo precipitado y demasiado fácil de consolar que molesta realmente al que sufre, o bien un esfuerzo inútil de justificar a Dios. Así pues, intentemos con temor y temblor interrogar a la palabra de Dios sobre este tema tan grave y tan embarazoso. No pretendemos ir en busca de una medicina que elimine el mal/dolor de la faz de la tierra, ni esperamos encontrar una fórmula que suprima el mal/dolor, sino que deseamos descubrir un sentido que nos ayude a integrar y al mismo tiempo a exorcizar el mal/dolor en nuestra vida.

El cristiano debería caracterizarse por eso que Pablo llama el "discernimiento de espíritus" (cf 1Cor 12,10) o la capacidad de "distinguir entre el bien y el mal" (Heb 5,14). El mal / dolor comienza a ser superado y deja de producir angustia y terror desesperado cuando el creyente discierne su rostro y no se deja aplastar por el miedo que convierte a los hombres en esclavos. Quitarle la máscara al mal/dolor, mirarlo cara a cara, es ya el primer paso para exorcizarlo, en-

contrando en él no el vacío, sino la figura viviente del Dios crucificado.

2. DIOS HA CREADO BUENAS TODAS LAS COSAS. El mal no posee una realidad propia en sentido verdadero. También la Biblia profesa, desde el principio hasta el fin, la fe en un Dios que llama a la existencia y que conserva con vida todas las cosas como esencialmente buenas. Ya en la primera página de la Biblia se canta la belleza y bondad de la creación sobre la que Dios mismo emite su juicio: "Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien" (Gén 1,31). La finitud y la creaturalidad no pueden identificarse como mal. La realidad ha sido creada buena por Dios. Y en la cumbre de su libre actividad creadora, Dios crea al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1,26-27), como un ser capaz de apertura y de encuentro con él. El sentido de la creación se realiza solamente cuando aparece el hombre, libertad dialogante con Dios; de lo contrario, crear sería un puro producir, un hacer algo que sirva de medio para un fin. Pero el hombre es creado por sí mismo, para ser compañero de Dios. El mandamiento de Dios (Gén 2,16-17), impuesto juntamente con la creación del hombre, hace comprender que sólo en la perspectiva dialógica de la alianza se realiza el sentido del mundo, precisamente a través del hombre. Por eso mismo el ser creado alcanza su sentido en la dimensión de la libertad humana; es, pues, un ser histórico, abierto al diálogo con Dios; pero también expuesto a la posibilidad del mal, esto es, del rechazo y del cierre a Dios y sus hermanos.

El relato de la caída (Gén 3) ilustra plásticamente cómo el mal/dolor no se derivó de la acción creadora de Dios, sino que es emanación de una libertad creada. El mal/dolor no es simplemente una imperfección o un límite de la creación, sino que es consecuencia de una opción libre del hombre.

Así pues, la creación es buena, como afirma igualmente ↗ Sab 1,13-14: "No fue Dios quien hizo la muerte, ni se goza con el exterminio de los vivientes. Pues todo lo creó para que perdurase, y saludables son las criaturas del mundo; no hay en ellas veneno exterminador, ni el imperio del abismo (del hades) reina sobre la tierra". Dios es "el Señor, que ama cuanto existe" (Sab 11,26). Para Sab, la vida es comunión con Dios; por eso mismo considera la creación del hombre dirigida hacia la plena comunión de amor con Dios, incluyendo naturalmente en ella todas las relaciones interhumanas: ni la muerte ni el hades, enemigos personificados del hombre y de Dios, pueden detener el proyecto divino. Esto quiere decir que el mal no es una potencia concebida de forma dualista, como un antidiós.

El sabio Ben Sirá descubre en la realidad la presencia de una polaridad: "Enfrente del mal está el bien; enfrente de la muerte, la vida; así, frente al piadoso, el pecador. Considera así todas las obras del Altísimo, dos a dos, una frente a otra" (Si 33,14-15). La polaridad de bien-mal, vida-muerte, piadoso-pecador, no se deduce de una necesidad fatal ni de la acción creadora de Dios, sino que remite al ámbito de la historia, y por tanto de la libertad humana. Efectivamente, Ben Sirá afirma: "Todas las obras del Señor son buenas, y él, a su tiempo, atiende a cada necesidad. No sirve decir: 'Esto es peor que aquello', pues todo a su tiempo es reputado bueno" (Si 39,33-34). La creación es buena. Sin embargo, hay en ella elementos con un destino diverso: "Desde el principio creó Dios los bienes para los buenos y los males para los pecadores. Las cosas indispensables para la vida del hombre son: el agua y el fuego, el hierro y la

sal, la harina de trigo, la leche y la miel, el jugo de racimo, el aceite y el vestido. Todas estas cosas son buenas para los buenos, pero se tornan malas para los pecadores" (Si 39,25-27). Los elementos positivos no tienen valor como los elementos negativos, ya que son los pecadores los que derivan hacia el mal los elementos creados buenos por Dios. Dios está presente en la creación: "La obra toda del Señor está llena de su gloria" (Si 42,16). Toda la realidad creada es buena: "¡Cuán deseables son sus obras, aunque no se ve más que un destello!... Una cosa hace resaltar la bondad de la otra. ¿Quién podrá saciarse de contemplar sus bellezas?" (Si 42,22.25). El mal, la cara nocturna y oscura, depende de la actitud humana. Ben Sirá quiere, evidentemente, defender a Dios de la acusación de estar en el origen del mal. Por otra parte, también desea evitar que el hombre se justifique a sí mismo, apelando a una especie de fatalismo o a un determinismo ciego: "No digas: 'Fue Dios quien me empujó al delito', porque no has de hacer lo que él odia. No digas: 'Él me hizo errar', porque no tiene necesidad de un hombre pecador... Él hizo al hombre al principio, y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, puedes guardar los mandamientos; permanecer fiel está en tu mano. Él ha puesto ante ti el fuego y el agua; extiende tu mano a lo que quieras" (Si 15,11-16). En Dios no hay dos voluntades, una para el bien y otra para el mal; Dios no quiere más que el bien. Pero el hombre se encuentra ante el agua (el bien) o el fuego (el mal): es libre para elegir. Ben Sirá afirma la bondad de la creación, y al mismo tiempo reduce la presencia del mal en el mundo a la libertad y responsabilidad humanas, pero dentro de una perspectiva dinámica en la que las cosas son vistas por su función más que por lo que son.

También el sabio / Qohélet observa que el mundo está lleno de mal, de dolor, de violencia, de destrucción, de muerte. Dice: "Contempla la obra de Dios: ¿quién podrá enderezar lo que él torció? En el día de la prosperidad goza de felicidad; en el día de la desgracia reflexiona. Tanto lo uno como lo otro lo ha hecho Dios para que el hombre no descubra nada del futuro" (Qo 7,13-14). Qohélet quiere decir que tanto el obrar de Dios como el del hombre son igualmente oscuros a su manera. El hombre no puede llegar a saber lo que le va a suceder, porque su "hacer" está atravesado por el "hacer" invisible y misterioso de Dios. El sentido último de la realidad no está al alcance del hombre. Sin embargo, el sabio sabe que Dios "lo hizo todo bien y a su tiempo; les puso (a los hombres) el deseo del infinito, sin que el hombre pueda llegar a descubrir las obras que Dios hace desde el principio hasta el fin" (Qo 3,11). Precisamente porque el hombre no consigue abarcar con el entendimiento todo el obrar de Dios, a veces llega incluso a concebir a Dios como un ser arbitrario, injusto y amoral.

En Dios no se da la vida y la muerte, el bien y el mal, el sí y el no, sino solamente la vida, el bien, el sí. Solamente Dios es verdaderamente bueno: "¿Por qué me llamas bueno? El único bueno es Dios" (Mc 10,18). Y, en su bondad, nuestro "Padre celestial dará cosas buenas a quien se las pida" (Mt 7,11). Él es la luz que da calor y hace vivir (cf Sab 7,27-30).

Por consiguiente, no es posible hablar del mal más que de una forma indirecta, ya que propiamente sólo el bien es comprensible y, en definitiva, reducible a Dios creador. El mal es lo absurdo, la insensatez, la contradicción. Podemos hablar del mal sólo como "periferia" de la realidad, que es bondad creada y salvación. Luego si atendemos a la Biblia, no debemos

separar la reflexión sobre el mal/dolor de la revelación de la bondad de Dios, que quiere salvarnos del mal/dolor para darnos la vida eterna. Incluso el "diablo", con su incalculable malicia, sigue siendo una "criatura" de Dios, creada originalmente buena y que conserva algo de la bondad creada; no es una maldad absoluta, puesto que en ese caso ¡no existiría!

II. EL DOLOR EN EL LIBRO DE JOB. / Job no es un tratado teórico sobre el problema del dolor y del mal, sino que es el drama de un hombre en conflicto con su Dios y sumergido en el dolor. El mal/dolor es la situación existencial que pone en crisis la relación entre Job (es decir, cualquier hombre) y Dios, entre Job y los demás.

Job es un justo que sufre todas las formas del dolor, las físicas y las espirituales. El dolor lo aísla en una cruel soledad; incluso Dios parece haberlo abandonado, y el abandono de Dios es lo que le hace sufrir más. Las preguntas más angustiosas brotan en el corazón de Job: ¿Por qué Dios, justo y bueno, no interviene en favor del justo que sufre? ¿Por qué Dios se porta como un enemigo del hombre? ¿Dónde está la santidad de Dios, puesto que parece tratar a los inocentes y a los malvados de la misma forma?

Dadas las diversas capas de redacción del libro, consideraremos las diversas etapas a través de las cuales pasó esta altísima composición poética.

1. EL DOLOR-OBEDIENCIA DE FE. En el cuadro narrativo del libro (1,1-2,13; 42,7-17), Job se ve sometido a la prueba debido a una apuesta entre Dios y Satanás. El mal y el dolor que llueven sobre Job han sido decididos por Dios, que deja que el adversario ponga en práctica la terrible prueba. Satanás no es ni un antidiós ni el demonio de los apócrifos judíos o del NT; es solamente una criatura-personaje funcional, que sirve al autor para introducir un movimiento dialéctico en la relación hombre-Dios. Satanás representa además nuestras dificultades y objeciones secretas: ¿es posible una fidelidad desinteresada a Dios? Por consiguiente, no se trata de que haya dos mundos divinos, uno bueno y el otro malo; ni hay dos proyectos divinos sobre el hombre, uno bueno y el otro malo, sino que hay una sola creación, hecha buena por Dios, y un solo proyecto de amor divino, que al final consigue la victoria sobre todas las formas de oposición representadas por Satanás.

El mal/dolor no es un acto de malicia o de desconfianza de Dios contra el hombre; no es abandono del hombre a sí mismo, porque Dios sigue siendo fiel a su criatura, aun cuando espera la hora debida para manifestarse. Al final, el resultado positivo del plan de Dios demuestra que incluso la prueba, por muy oscura y dolorosa que sea, se puede comprender en un plano de amor divino. Job vive la prueba en medio de la fe desnuda: "Desnudo salí del vientre de mi madre, desnudo allá regresaré. El Señor me lo había dado, el Señor me lo ha quitado; sea bendito el nombre del Señor" (1,21). La fe de Job es un acto de abandono confiado, filial y obediente, en las manos de Dios, prefiguración de Jesucristo y preludio de la fe cristiana de los mártires.

El amor de Dios al hombre no es omnipotencia que impida el dolor, sino libertad que "da" y que "quita" sin abandonar nunca, y que al final "lo da todo". En el juego de las dos libertades, la divina y la humana, el dolor es el precio del amor, la condición en que el hombre va madurando su entrega libre a un Dios bueno dentro de un mundo limitado y desquiciado por el adversario. La victoria

sobre el mal/dolor es un acto final de amor libre de Dios, al que corresponde una libre y confiada entrega del hombre al dador de todo bien.

2. Rebelión y oración. En la parte de los diálogos con los amigos (cc. 4-27; 29-31) el mal/dolor del hombre está presente en todos sus múltiples aspectos. Está el dolor físico, el sufrimiento psíquico, la angustia por la caducidad de la vida y por la aproximación de la muerte, la falta de consuelo y de comprensión, el abandono de los amigos y parientes, el oscurecimiento de las relaciones con Dios. Job lucha heroicamente contra todo este mal/dolor que no deja ningún resquicio de explicación; intenta entonces comprender y defenderse.

Pero no consigue defenderse sin acusar a Dios y piensa que Dios no puede justificarse más que acusándolo a él. Sus lamentos son una rebelión contra un Dios impasible, mudo e irracional, y contra la teoría de la retribución, que se empeña en encasillar a Dios dentro de un esquema rígido del "do ut des": Dios premia a los buenos y castiga a los malos. Bajo el peso de su dolor incomprensible, Job se ve inducido a desfigurar, a deformar el rostro de su Dios. El dolor le presenta la imagen de un Dios enemigo, adversario cruel, como en 10,16-17: "Si me levanto, como a un león me das caza, y vuelves a invadirme con tu espanto. Renuevas tus ataques, redoblas tu ira contra mí, y sin cesar me atacan tus tropas de refresco". Job se siente atenazado entre la imagen del Dios de su fe y la imagen cruel que le presenta el dolor (déspota, enemigo, destino mudo). La crítica de Job se levanta contra la santidad de Dios, su bondad y su sabiduría: Dios le parece puro capricho frío e irracional.

Los amigos de Job sostienen la tesis tradicional, según la cual el mal/dolor es concebido mecánicamente como consecuencia/castigo del pecado. Por eso Elifaz le da a Job este consejo: "Reconcíliate, pues, con él, y haz la paz; así recobrarás tu ventura" (22,21). Afirma *a priori* la culpabilidad de Job para explicar su mal/dolor.

A su vez, Job busca el sentido del dolor en Dios, pero no sabe encontrar a Dios: "Si voy hasta oriente, no está allí; si a occidente, no lo diviso; lo busco al norte y no lo encuentro; y no lo veo si me vuelvo al mediodía" (23,8-9). Al no conseguir aceptar el misterio de la bondad trascendente, Job acaba admitiendo un plan hostil y agresivo de Dios. En efecto, ante el mal/dolor es más fácil encontrar explicaciones en la malicia de Dios que en el abismo de su amor trascendente. Pero la "deformación" del rostro de Dios no puede dar la paz, porque impide que se le ame.

3. No problema, sino misterio. Toda la parte de los diálogos de Job con los amigos afrontaba el mal/dolor como un problema que había que resolver en clave teórica. En su respuesta (cc. 38-41) Dios deja de lado las preguntas acuciantes que afluyen a los labios de Job. Toma de la mano a su siervo Job y le hace recorrer el jardín maravilloso del universo, donde se despliegan armoniosamente su poder y su sabiduría, su fantasía y su delicada bondad. De los misterios cotidianos de la creación Job aprende a reconocer su puesto, sus límites, su ignorancia y el camino para vivir feliz. Y aprende que el sentido del sufrimiento es el misterio mismo de Dios, que no se encuentra por eso en una solución doctrinal abstracta ni en una respuesta emotiva o consolatoria. El mal/dolor no es un problema, sino el misterio del hombre pecador con Dios. Por consiguiente, el mal/dolor no se puede propiamente "comprender" en sí, y,

por otra parte, no serviría de mucho comprenderlo. Lo que importa es encontrar en el misterio de Dios que quiere salvar al hombre la razón para vivir también en el sufrimiento, sin desesperación y sin dimitir de su propio "oficio" de hombre.

Al final, Job no obtiene una definición del mal/dolor que proponer ni una rigurosa argumentación teórica que hacer valer, sino la experiencia de un encuentro personal con Dios: "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5). La alternativa que plantea Job ante el mal/dolor es ésta: o todo es absurdo, incluso Dios, o bien todo tiene un sentido en el misterio del Dios bueno, incluso el mal/dolor. Una vez llegado al término de su aventura espiritual, Job comprende que el mundo es tan malo y está tan lleno de mal que no puede menos de existir un Dios bueno.

4. EL SUFRIMIENTO MEDICINAL. En los discursos de Elihú (cc. 32-37) el acento recae en el valor educativo del sufrimiento. Dios educa al hombre con el dolor (33,19). En efecto, "él salva al miserable mediante la aflicción, le abre el oído por medio de la tribulación" (36,15). A través del sufrimiento Dios invita a la conversión. La intervención de Elihú se dirige no tanto a encontrar las causas del sufrimiento cuanto más bien a indicar los posibles beneficios que el hombre puede sacar también de ese sufrimiento. El dolor puede llevar a encerrarse dentro de sí y a exacerbarse, pero también ayuda a crecer y a madurar.

El drama sagrado de Job no resuelve definitivamente, en el plano teórico, el problema del dolor, que sigue siendo una cuestión abierta. Pero este libro bíblico nos enseña que el problema del mal/dolor está ligado a la cuestión sobre Dios. Y Job, al final, se rinde no ante el mal/dolor, sino ante Dios. Y es precisamente esta "rendición" ante Dios la que lo capacita para "resistir" obstinadamente al mal/dolor.

Finalmente aludamos a Job 28, un cántico a la sabiduría que el hombre es incapaz de encontrar. Dios creó el mundo en la sabiduría ("la escrutó hasta el fondo": v. 27b), que es entonces una ley constitutiva de la realidad cósmica. La "sabiduría" es lo que convierte al mundo en un conjunto equilibrado, estable y armonioso: puesto que ella es el fundamento de la realidad creada, el mundo frente a Dios es perfectamente armonioso y equilibrado. Pero todos los esfuerzos del hombre por encontrar la sabiduría son vanos (vv. 1-11) y ella se presenta como un bien incomparable e imposible de alcanzar (vv. 13-19). La conclusión suena como una invitación implícita: "Temer al Señor es la sabiduría; huir del mal, he ahí la inteligencia" (v. 28). La sabiduría inmanente al mundo y al mismo tiempo trascendente es encontrada por el hombre cuando "teme" a Dios, es decir, cuando logra encontrar una relación de armonía con Dios y con el mundo.

III. EL LAMENTO. Aludimos aquí a dos series de textos que merecerían una profunda meditación: ↗ Jeremías y el libro de las ↗ Lamentaciones. El profeta Jeremías vivió en un período dramático de la historia de su pueblo y experimentó personalmente sufrimientos de todo tipo. El libro bíblico es un amplio testimonio de ello. Y es sobre todo en sus diálogos interiores con Dios, las llamadas "confesiones", donde se echa de ver el sufrimiento del poeta. Grita a Dios su dolor: "¿Por qué mi dolor no tiene fin? ¿Por qué mi herida es incurable, indócil al remedio? ¿Vas a ser para mí como un arroyo engañador, de aguas caprichosas?" (15,18). ¡Dios, que es la fuente de aguas vivas, es

acusado de ser un torrente poco fiable! Y la exclamación del máximo dolor: "¡Maldito el día en que nací; el día en que mi madre me dio a luz no sea bendito... ¿Por qué salí del seno para no ver más que dolores y tormentos y consumir mis días en la confusión?" (20,14.18). Al profeta le gustaría discutir con Dios: "Muy justo eres tú, Señor, para que yo trate de litigar contigo. No obstante, quiero sólo exponerte un caso: ¿Por qué los malvados prosperan en sus caminos? ¿Por qué viven en paz los traidores?" (12,1). ¿Es que Dios no ve nuestros pasos? ¿Es que no puede competir con la fuerza del hombre? ¿O es que es malvado? A estos interrogantes Jeremías va buscando fatigosamente una respuesta. El profeta invita a descubrir a Dios, creador y señor del universo, que ha puesto un orden cósmico y lo garantiza. Dios no es caprichoso, ni necio, ni débil: "No presuma el sabio de su sabiduría, no presuma el fuerte de su fuerza, no presuma el rico de su riqueza; quien quiera presumir, que presuma de esto: De tener inteligencia y conocerme, porque yo soy el Señor, que hago misericordia, derecho y justicia en la tierra" (9,22-23). ¿Cómo son los planes de Dios?: "Yo sé bien los proyectos que tengo sobre vosotros —dice el Señor—, proyectos de prosperidad y no de desgracia, de daros un porvenir lleno de esperanza" (29,11). Sin embargo, en algunos pasajes (cf c. 18) la desventura parece ser un proyecto de Dios: "Mirad, yo estoy preparando para vosotros una desgracia y madurando un proyecto en daño vuestro. Arrepentíos cada uno de vuestra mala conducta" (18,11). ¿Cómo entender lo que parece ser una flagrante contradicción? Dios es el que tiene proyectos de salvación; el hombre puede pecar y desencadenar el mal, pero no como necesidad inevitable e irresistible, ya que también el mal ha sido asumido por Dios entre sus proyectos. En consecuencia, el mal resulta controlado por Dios en relación con la libre decisión del hombre de convertirse y volver a él. El mal no es una bendición contra la que Dios mismo no pueda hacer nada. Incluso frente al dolor inocente Dios tiene siempre la posibilidad de hacer que triunfe la justicia.

El otro libro que vale la pena mencionar es una obrita con el título de Lamentaciones, que las tradiciones antiguas atribuían al profeta Jeremías por la semejanza temática con el profeta. Pero parece ser que el libro de las Lamentaciones es obra de un autor anónimo del destierro, que sigue escribiendo todavía bajo la impresión de la destrucción de Jerusalén. El libro es una meditación poética sobre el sentido de la catástrofe que se ha abatido sobre el pueblo de Israel. En el libro encontramos tres series de afirmaciones:

a) Dios es justo (1,18); las misericordias del Señor son infinitas (3,22); el Señor es bueno para con el que espera en él (3,25); el Señor no rechaza nunca a nadie (3,31). Por tanto, la bondad y la ↗ justicia divina son indiscutibles. No es lícito pensar en un Dios caprichoso y malvado. Sea como sea el mal, no puede cambiar a Dios mismo, que es amor y justicia.

b) El Señor aflige por causa de los pecados (1,5); pecó Jerusalén y por eso ha sido castigada (1,8). Se da un estrecho vínculo entre el pecado y el mal/dolor; pero tampoco este vínculo es fatal, necesario, sino que está bajo el control soberano de Dios.

c) Quizá haya aún esperanza (3,29); haznos volver a ti, Señor, y volveremos (5,21). Dios humilla y aflige en contra de sus propios deseos (3,33). Precisamente porque Dios es amor y justicia, porque no hay un nexo de necesidad entre el pecado y

el mal que excluya la intervención de Dios, existe la posibilidad de esperar en la liberación del mal, sobre todo para el que se convierte al Señor.

El libro de las Lamentaciones contribuye de manera profunda a debatir el tema del mal/dolor. Se opone tanto a la teoría de la inviolabilidad sacral de la ciudad de Jerusalén como al recurso a una causalidad divina ciega e irracional. De este modo rechaza tanto el fanatismo como la resignación.

Recordemos un párrafo escrito por D. Bonhoeffer en mayo de 1944 desde la cárcel: "El dolor ha sido extraño a la mayor parte de nuestra vida. Uno de los principios o ideales inconscientes de nuestra vida era alcanzar lo más posible la ausencia de dolor. Un modo de sentir diferenciado, un modo de vivir intensamente el dolor propio y el ajeno constituyen la fuerza y al mismo tiempo la debilidad de nuestra forma de vida. Vuestra generación (...) será más dura, más templada y más en consonancia con la realidad de la vida: 'Bueno es para el hombre soportar el yugo desde su juventud' (Lam 3,27)".

IV. LA ORACIÓN DEL QUE SUFRE. El problema del sufrimiento se traduce en plegaria apasionada y vibrante en los ↗ Salmos (IV,2), definidos como lamentaciones o súplicas, tanto individuales como colectivas. Se trata de oraciones de enfermos, de personas perseguidas, bajo el peso de diversas calamidades, abandonadas por los amigos y parientes (cf, p.ej., Sal 6; 22; 38; 41; 88). El mal/dolor entra a formar parte de la oración. ¿Pero cómo? Ante todo, no se trata de ninguna posición dolorista o de exaltación estoica del dolor. El salmista no hace ningún intento por justificar el dolor; a veces proclama su inocencia para criticar la teoría de la retribución; otras veces confiesa sus propias culpas, causa del sufrimiento, pero sin complacencia alguna, y grita a Dios para que lo libere. La protesta de inocencia de las súplicas de los salmos es una llamada a Dios contra el mal/dolor; es espera de una acogida arraigada en un acto de confianza respecto al orden cósmico, garantizado por Dios como orden de justicia. El grito del salmista es, por un lado, exposición y expresión de esperanza más allá de los deseos mismos del orante; por otro lado, no es una voluntad de plasmar la realidad según los propios deseos, sino entrega de sí mismo a las promesas de Dios, como esperanza de una acogida imprevisible e inimaginable. En los salmos de súplica se vislumbra la densidad simbólica del deseo humano, que va más allá de los bienes cuya ausencia determina el sufrimiento, para arraigarse en Dios mismo.

El peor sufrimiento es el silencio de Dios. Las súplicas de los salmos dibujan al orante como una persona que sufre, rodeado de enemigos furiosos que le torturan de mil maneras; estos enemigos son todo el inmenso organismo del mal que se echa sobre el hombre.

El mal recibe en los salmos sobre todo el nombre de "vejación y mentira" (Sal 10,7; 55,24), de manera parecida a como san Juan define a Satanás como "padre de la mentira" y "homicida desde el principio" (Jn 8,44). La oración de los salmos se relaciona así tanto con la predicación profética como con la tradición sacerdotal y deuteronómica, para las que la esencia de todo pecado, con efectos que repercuten en el mundo entero, es la violencia. El mal nace casi siempre del deseo de imitar: "Seréis como dioses" (Gén 3,5); y de aquí se deriva la rivalidad y la violencia, el odio irracional. El mal-pecado es, en su esencia, violencia fratricida (cf Caín y Abel), muerte del hermano.

Los salmos de súplica apelan al juicio de Dios sobre los enemigos, no porque les inspire el espíritu de venganza, sino para dar expresión a la certeza de que sólo Dios puede realmente liberar de la violencia. Incluso las imprecaciones y las maldiciones dirigidas contra los enemigos son expresión del deseo de justicia, invocación de la intervención salvífica de Dios contra el "sistema" del mal, y no voluntad de venganza personal. Así pues, el salmista se opone con todos los medios expresivos a cualquier tentación o intento de justificar el mal/dolor y considera imposible acusar a Dios para "explicar" de alguna manera el mal. Al mismo tiempo, la plegaria de los salmos realiza un valiente esfuerzo por desenmascarar el mal/dolor en sus raíces, que son la violencia y la mentira. En efecto, no recurre a los demonios o a los malos genios como causa del mal, sino que ve la violencia como fruto humano, que opone al hombre a su propio hermano y a Dios mismo.

El dolor/enfermedad es exorcizado en los salmos de súplica; se le pone en relación con los pecados conscientes o escondidos del hombre castigado por Dios. Por eso el salmista se dirige, no directamente contra los "enemigos", sino a Yhwh, que puede y quiere salvar de la violencia al que se refugia en él. Para el salmista, el hombre es el centro focal de donde parte la violencia, la enemistad, la opresión; lo "demoníaco" de la violencia se sitúa exclusivamente en el hombre.

Para las súplicas de los salmos la esencia última de la vida es el deseo de vivir. Pero en el hombre se debaten la vida y la muerte, dos fuerzas sometidas a Dios. Si deseas vivir con Dios, entonces ya vives, puesto que tu deseo coincide con el que Dios tiene de hacerte vivir.

Todas las enfermedades o dolores físicos se sienten como un ataque de la muerte, como un mordisco de sus fauces espantosas. El salmista, bajo los golpes del dolor, ora con todo su "cuerpo" gritando su deseo de vivir.

Podemos poner un ejemplo de todo lo dicho en el Sal 38. Aquí el orante describe su mal: "Cabizbajo, totalmente abrumado, todo el día ando triste; las espaldas me arden, no hay en mi cuerpo nada sano" (vv. 7-8). El dolor que le aflige viene de Dios: "Pues tus flechas se han clavado en mí, ha caído sobre mí tu mano; todo mi cuerpo está enfermo, debido a tu furor" (vv. 3-4a). El pecado es la causa de su dolor: "No tengo hueso sano, debido a mi maldad" (v. 4b). Pero está, además, la violencia humana irracional, que produce sufrimiento: "Los que buscan mi vida tienden asechanzas... Muchos y poderosos son mis enemigos, muchos los que me odian sin motivo" (vv. 13.20). El deseo de vivir del salmista es como un rugido: "Agotado, totalmente deshecho, el gemir de mi corazón se hace un rugido" (v. 9). La invocación se dirige a aquel que es el único capaz de ayudarle: "Señor, no me abandones; Dios mío, no te quedes lejos; ven corriendo a socorrerme" (vv. 22-23).

El mal es, finalmente, la ↗ muerte; todos los males trabajan en favor suyo, de manera que el salmista puede describir los asaltos del mal, sea el que sea, como en el Sal 18,5-6: "Las olas de la muerte me envolvían, los torrentes del averno me espantaban, los lazos del abismo *(še'ol)* me liaban, se tendían ante mí las trampas de la muerte". También el pecado es una opción por la muerte. Por tanto, no es posible oponerse al mal/dolor sin oponerse al ↗ pecado. En efecto, el mal peor sería no darse cuenta de los rostros multiformes que el mal asume.

V. EL SIERVO DE YHWH. De los llamados "cánticos del siervo de

Yhwh" todo está en discusión entre los exegetas: su delimitación, su autor, la época de su composición, la relación con el "resto" del Déutero-Isaías, la identidad del siervo (individuo, colectividad), etc. Pienso que los llamados "cánticos del siervo" son obra del profeta anónimo del destierro llamado convencionalmente Déutero-Isaías, no composiciones que puedan aislarse del contexto. Reflejan la problemática propia del profeta desconocido del destierro; una vez desaparecida la monarquía, en la que el rey era mediador de la salvación divina, ¿cómo se llevará a cabo ahora la mediación de la salvación para el pueblo de Israel?

El pueblo mismo de Israel es en primer lugar el siervo de Dios, aunque Dios puede escogerse otros siervos, como Ciro (cf Is 45,1), para que realicen sus proyectos. Dios le ha dado a conocer a su pueblo su voluntad: "El Señor quiere, por amor a su justicia, engrandecer y magnificar la *ley (tôrah)*" (42,21). Pero Israel no quiso caminar por los caminos del Señor; no quiso observar su *tôrah*, y por eso Dios "derramó sobre él el ardor de su cólera y los horrores de la guerra" (42,25). Así Israel se convirtió en el siervo doliente.

Pero no se ha desvanecido con ello el plan de Dios: "El Señor quiso destrozarlo con padecimientos. Si él ofrece su vida por el pecado, verá descendencia, prolongará sus días, y la voluntad del Señor se cumplirá gracias a él" (Is 53,10). Más aún, Israel, el siervo de Yhwh, llegará a ser "luz de las naciones" (42,6; 49,6), llevará el "derecho", el orden salvífico divino a todos los pueblos (42,1).

Israel, siervo doliente, "con violencia e injusticia fue apresado..., arrancado de la tierra de los vivos, herido de muerte..., siendo así que él jamás cometió injusticia ni hubo engaño en su boca" (53,8.9). La "violencia" y el "engaño" son dos aspectos del pecado: violencia es la de Caín que mata a Abel, "engaño" es la ilusión de la autosuficiencia absoluta como en Adán y Eva, "engañados" precisamente por la serpiente. El Déutero-Isaías piensa en aquella parte del pueblo de Israel que se mantuvo fiel a Dios, que es inocente a pesar de haber sufrido la misma suerte que los demás. También los inocentes se han visto arrastrados por el engaño y por la violencia de la mayoría. De este resto fiel es de donde puede venir una mediación salvífica para todo Israel y para la humanidad. No a través de la violencia y del engaño (cf 42,1-4), sino a través de un sufrimiento expiatorio en favor de los demás. El sufrimiento del "siervo" no será inútil; más aún, será fuente de salvación también para los demás, para la muchedumbre de pecadores y hasta para los paganos.

"Por sus sufrimientos mi siervo justificará a muchos y cargará sobre sí las iniquidades de ellos" (53,11); "Él llevaba los pecados de muchos e intercedía por los malhechores" (53,12). El sufrimiento no es valorado positivamente por sí mismo; se trata de un mal del que Dios habrá de liberar. Sin embargo, el plan o la voluntad divina sabe hacer valer incluso el sufrimiento en favor de su pueblo y de la humanidad. No es la fuerza o la voluntad del siervo, sino el plan o la voluntad de Dios lo que hace del sufrimiento un medio de salvación.

Israel reconoce en la misión y en el sufrimiento del siervo de Yhwh su propia suerte, descubriendo que el misterio de la representación es la esencia misma de su existencia histórica: desterrado, doliente, despreciado, Israel se convierte en luz para la humanidad. Su cualidad de pueblo elegido no es una exención del dolor, sino un servicio a los demás. Ya Moisés había vivido este destino de solidaridad con su pueblo pecador

excluido de la tierra, cuando murió antes de poder entrar en la tierra prometida. También el profeta Ezequiel, por no citar más que otro caso, vivió una misión de representación-solidaridad: "Acuéstate del lado izquierdo y pon sobre él el pecado de la casa de Israel. Durante el tiempo que estés acostado de este lado, cargarás con su pecado..., cargarás con el pecado de la casa de Israel" (Ez 4,4-5). Igualmente en Zac 12,10-11 aparece la idea de que el que sufre "traspasado" es mediador de salvación.

La idea de un sufrimiento vicario permanece hasta el período tras el destierro y aparece sobre todo en la teología del martirio de la época de los Macabeos. Permanecer en el horno de las tribulaciones es "nuestra ofrenda" ante la presencia de Dios, el sacrificio de expiación (Dan 3,40). La prueba del sufrimiento, vivida en la fidelidad a Dios, se convierte en súplica para que cese la ira del Omnipotente (2Mac 7,38).

El siervo de Yhwh y los mártires macabeos viven el dolor delante de Dios bajo la forma de un grito de súplica, con la esperanza de que Dios sabrá transformar el sufrimiento en un servicio rendido a los demás. No existe en el NT la concepción de un sufrimiento ascético, es decir, de un dolor buscado o provocado para demostrar la propia devoción o el dominio de sí mismo. Por otra parte, no existe en el AT un sufrimiento sin sentido: todo dolor es asumido por Dios dentro de su plan de salvación y valorado misteriosamente para la realización de sus proyectos (cf la historia de José). Ésta es la razón por la que el AT atribuye muchas veces directamente a Dios el mal/dolor, a saber: en el sentido de que ningún mal/dolor escapa del plan salvífico divino.

VI. EL CARÁCTER ABSURDO DEL MAL. El mal/dolor es misterio; más aún, a menudo se presenta como un enigma insoluble e ininteligible. Se presenta como puro absurdo. El AT luchó intelectualmente por intentar comprender algo del misterio del mal/dolor: la teoría de la retribución (los justos son felices, los malvados son desgraciados), la concepción del valor pedagógico del dolor, la protesta radical contra el dolor inocente y contra la imagen de un Dios que arbitraria y cruelmente es causa de mal/dolor, la resignación casi fatalista, la renuncia a todo esquema racional y la entrega de sí mismo al Dios escondido, la idea de un sufrir en representación y al servicio de los demás, el dolor como solidaridad: de todas estas maneras afrontó el AT el escollo resistente del mal/dolor.

El creyente admite que Dios lleva a cabo sus proyectos de salvación incluso a través del túnel de nuestros dolores: "Porque yo sé bien los proyectos que tengo sobre vosotros —dice el Señor—, proyectos de prosperidad y no de desgracia, de daros un porvenir lleno de esperanza" (Jer 29,11). Con esta confianza de que los planes de Dios se dirigen solamente hacia la "paz", o sea, hacia el bien, y no en dos direcciones (el bien y el mal), es como los salmistas se fían de Dios, como en el Sal 62,2-3: "Mi alma sólo descansa en Dios, mi salvación viene de él; sólo él es mi roca, mi salvación, mi fortaleza; no sucumbiré". Ésta misma es la actitud que se recomienda en 1Pe 5,7: "Descargad sobre él todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros".

Así pues, el AT no ofrece una teología unitaria, sistemática, sobre el mal/dolor, sino una serie de intentos de encontrar un sentido a la vida incluso en el dolor y de vencer el mal/dolor. Nunca se renuncia a vencer el dolor por la esperanza en el más allá; nunca se entrega uno sin resistencia al dolor fatal; nunca se

abandona uno al destino absurdo. La lucha contra el mal/dolor es expresión, tanto del deseo insaciable de vivir como del rechazo de cualquier justificación del mal/dolor.

Todos los grandes héroes de la historia del pueblo israelita (Abrahán, José, Moisés, Noemí, Ana, Elías, Amós, Jeremías, etc.) sufrieron dolores, desilusiones, persecuciones, fracasos, pero siempre imitaron al patriarca Jacob, que luchó contra Dios (Gén 32,23-33). Jacob salió cambiado y herido de la lucha con Dios, pero venció (Gén 32,29) al ganar el sentido de su vida.

VII. EL NUEVO TESTAMENTO. Tampoco el NT ofrece una teoría sistemática sobre el mal/dolor. Sin embargo, en cada una de sus páginas está presente el mal/dolor; desde el dolor de Cristo hasta el de sus discípulos y el de toda la humanidad. A partir de la pasión-muerte de Jesús, el NT desarrolla un saber de fe que integra el mal/dolor en el plan salvífico de Dios y no lo exorciza con el simple rechazo o la condena en el absurdo. Efectivamente, el problema para el NT podría enunciarse de este modo: ¿Es posible, y de qué manera, vivir y sufrir como Cristo Jesús? Esta pregunta implica otra: ¿Es posible ser consolados y vencer el mal/dolor con Jesucristo y como él?

1. JESÚS FRENTE AL DOLOR. Los pobres, los enfermos, los angustiados, los pecadores, son hombres y mujeres víctimas de los males/dolores físicos, sociales, psíquicos, morales, con los que Jesús se encuentra. Según la mentalidad de la época, la enfermedad es considerada como acción de un demonio o de un espíritu malvado, o bien como consecuencia del pecado. También los demás males solían ponerse en relación con el poder del mal o Satanás (cf Lc 10,19).

En Jesús, Dios sale al encuentro de la humanidad que sufre para liberarla de la tiranía del mal. Los / milagros de Jesús son el signo de la compasión de Jesús y de la irrupción de la fuerza del reino de Dios en el mundo humano. Los milagros de Jesús son la demostración visible del deseo de Dios de liberar al hombre del mal y de restituirle una plena humanidad. Esto aparece de manera ejemplar en la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20 par). El hombre está agitado, furioso, enfrentado con la sociedad, bajo la manía de autodestrucción y de delirio masoquista ("se golpeaba con piedras": v. 5). Una vez liberado por Jesús, aquel hombre está "sentado, vestido y en su sano juicio" (v. 15). Los psiquiatras modernos no tendrían ninguna dificultad en clasificar la enfermedad de aquel hombre, que para el evangelista es un endemoniado, sometido al poder del mal. En algunos casos, como para el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12), Jesús afirma que hay un vínculo entre el mal físico y el moral: perdona el pecado y cura la enfermedad. Esto no significa que haya un vínculo entre el mal físico y los pecados personales de la persona que sufre. Efectivamente, en Jn 9 Jesús niega la conexión entre la enfermedad y el pecado de la persona enferma o de sus padres: "Ni pecó éste ni sus padres; nació ciego para que resplandezca en él el poder de Dios" (v. 3). El pecado es el mal radical.

Pero Jesús no curó a todos los enfermos ni liberó a todos los "endemoniados". En efecto, él no vino a liberar de todo dolor aquí y ahora, sino para liberarnos en el dolor, anunciando y mostrando en sus gestos y en sus palabras el amor poderoso que Dios nos tiene. Los gestos y las palabras de Jesús muestran que el poder de Satanás ha acabado ya: "Yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo" (Lc 10,18). Ya el reino de Dios ha hecho irrupción con Jesús, pero

no ha llegado todavía su cumplimiento perfecto. Ya hemos sido liberados del dolor, pero no hemos sido preservados de todo dolor.

2. MAL/DOLOR Y DEMONIOS. Nosotros damos diversos nombres a los diversos males que se ciernen sobre la existencia humana; ¿pero qué nombre dar al mal, al abismo de donde proceden todos los males? El trasfondo animista que influye en el lenguaje bíblico aparece en la representación mítica del mal como fuerzas personificadas. "El mundo del mal" está constituido para el hombre de la Biblia por muchas potencias malignas.

El AT es muy cauto y reservado respecto a los demonios, aunque de vez en cuando aparecen huellas de las concepciones populares (cf Jue 9,23; 1Sam 16,14; Tob). Es en el judaísmo tardío donde se ve proliferar una rica y variada demonología, desarrollada en términos mitológicos. En los textos bíblicos del AT quedan signos de la creencia babilonia en los demonios (Dt 32,17; Sal 106,37) o en Lilit, demonio de la noche (Is 34,14) [/ Ángeles/Demonios II].

En el cronista (siglo IV), Satanás se presenta como el tentador (1Crón 21,1). Desde aquella época, Satanás pertenece al número de las potencias del mal como adversario y tentador de los hombres. Esta concepción pasará al NT, que tomará de la Biblia griega el término *diábolos* ("calumniador"), de donde se deriva nuestro "diablo".

Jesús choca con el "mundo del Mal" ya desde el comienzo de su vida pública, en la escena de las tentaciones (Mc 1,9-11 y par). Jesús se ve puesto a prueba por el diablo (Mt 4,1.5.8.11) o Satanás (Mt 4,10) o el tentador (Mt 4,3), pero sale triunfador. La escena no es una crónica, sino un montaje ficticio con algunos pasajes del Dt: Jesús vence el poder de Satanás. En el momento de la pasión, Jesús se enfrenta una vez más con las potencias de las tinieblas (Lc 22,53) y con Satanás, que ha insinuado en el ánimo de Judas la idea de traicionarlo (Jn 13,2; cf Lc 22,3).

Durante su ministerio Jesús lucha contra los endemoniados, espíritus malvados o impuros; se encuentra con una mujer "a la que Satanás tenía atada desde hace dieciocho años" (Lc 13,16). Jesús libera de la maligna esclavitud de Satanás, pero sus adversarios le acusan: "Echa a los demonios con el poder del príncipe de los demonios" (Mc 3,22). Las acciones de Jesús —exorcismos, milagros, curaciones— son un signo de la victoria de Dios sobre el mal, de la irrupción del reino de Dios en medio de los hombres. También la tempestad sobre el lago es calmada como si se tratara de liberar a un endemoniado (Mc 4,35-41): también el cosmos está sacudido por el mal.

En estos últimos años ha florecido una inmensa literatura bíblico-teológica sobre el diablo y los demonios; pero como nos hemos limitado a unas simples alusiones relativas a los datos bíblicos, no podemos hacer otra cosa más que recordar su interpretación teológica. Por otra parte, cierta sobriedad del discurso sobre este tema está en perfecta correspondencia con su marginalidad objetiva respecto al mensaje salvífico de la fe y la imposibilidad de hablar directamente de él.

El lenguaje de los evangelistas es ciertamente mitológico [/ Mito II], deudor de su ambiente judío, pero esto no significa que Jesús haya luchado contra fantasmas o contra un mal imaginario. A través de los nombres convencionales (Satanás, tentador, etc.) se designa una real presencia insidiosa del mal. Una "liquidación del diablo", que fuese la negación de la "realidad" del mal, sería ciertamente contraria al evangelio,

lo mismo que una ingenua mitologización de las afirmaciones bíblicas.

En este punto surge el problema del carácter personal de las diversas figuras en las que se traduce, según el lenguaje mitológico bíblico, la presencia real del mal. Semejante presencia es despersonalizante, sin rostro y destructiva; es lo negativo y lo caótico presente en el mundo, que la Escritura designa como "principados y potestades" del mal. El concepto de "persona" no es propiamente adecuado para designar al diablo.

Dice muy claramente el cardenal J. Ratzinger: "Cuando se pregunta si el diablo es una persona, habría que responder justamente que él es la no-persona, la disgregación, la disolución del ser persona; y por eso constituye su peculiaridad el hecho de presentarse sin rostro, el hecho de que lo desconocible sea su verdadera y propia fuerza". El diablo, por tanto, es una "realidad" contradictoria. De él no sabemos casi nada; pero lo que importa no es "conocerlo", sino comprometerse activamente en la lucha por vencerlo.

El diablo no es un dios del mal, sino una criatura: la Biblia no admite ninguna forma de dualismo metafísico. El lenguaje que atribuye al diablo una característica "personal" sirve también para decir que la realidad del mal tiene su origen en la libertad del ser creatural, no es una necesidad natural o una fatalidad. Lo antidivino es, al mismo tiempo, uno y muchos, anónimo y amorfo, impersonal y anulador.

Cristo, con su muerte en la cruz (Col 2,15) y con su resurrección (Ef 1,21), hizo valer su dominio absoluto sobre todas las potencias malignas. De todas formas, lo cierto es que a nosotros, como a Pablo, nos interesa más el vencedor, Cristo, que saber algo más sobre las oscuras potencias derrotadas por él. Finalmente, hay que recordar que tanto el AT como el NT, para describir el mal presente en la historia de la humanidad necesitada de redención, prefieren recurrir a la noción de pecado.

3. LA PASIÓN DE JESÚS. Jesús no pronunció discursos sobre el dolor, pero sufrió personalmente hasta la muerte en la cruz, a pesar de ser inocente. Y los evangelistas dedicaron el más amplio espacio a la pasión de Jesús, hasta el punto de que alguien ha dicho que los evangelios son un relato de la pasión con una larga introducción a la misma. Desde el punto de vista neotestamentario, el tema del mal/dolor se polariza entonces en la pasión-muerte de Jesús, cuya historia es una historia de sufrimientos, de rechazos, de humillaciones y de burlas: "El hijo del hombre tenía que padecer mucho" (Mc 8,31). El Jesús que sufre y es condenado a muerte se presenta como aquel en el que puede reconocerse todo hombre: "¡He aquí el hombre!" (Jn 19,5). Pero al mismo tiempo "Dios mostró su amor para con nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom 5,8); en Cristo crucificado se hace reconocible la justicia (voluntad salvífica) y el amor de Dios por nosotros (Rom 3,25-26). El centro de los evangelios es la pasión-muerte-resurrección de Jesús, que extiende su sombra hasta los comienzos del relato evangélico en la suerte de Juan Bautista, el cual prefigura a Cristo (cf Mc 1,14), y en las narraciones de la infancia del salvador.

Aquí no podemos hacer otra cosa que recordar sumariamente el sentido de la pasión-muerte histórica de Jesús, tal como se propone en los escritos del NT, espigando algunos de los resultados que surgen de la amplia literatura exegético-teológica sobre el tema.

a) *Escándalo y enigma.* "El lenguaje de la cruz es una locura para

los que se pierden; pero para nosotros, que nos salvamos, es poder de Dios... Nosotros anunciamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos" (1Cor 1,18.23). Un mesías sometido al sufrimiento era extraño al AT y al judaísmo, y mucho más al mundo pagano. Todo dolor es escandaloso e incomprensible, pero de manera especial el sufrimiento del Hijo de Dios. El evangelista Marcos en particular hace resaltar la incomprensión de los discípulos frente a los sufrimientos y la muerte de Jesús. Pedro llega hasta el punto de "reprochar" a Jesús el que hable de su futura muerte violenta (Mc 8,32).

El sufrimiento y la muerte del inocente Hijo de Dios entran dentro de la "sabiduría" insondable de Dios, que a los ojos de los hombres parece "locura y debilidad de Dios" (1Cor 1,25), pero que en realidad es más fuerte y más profunda que cualquier sabiduría humana. La respuesta de Dios al dolor del hombre es la paradoja de la pasión y muerte de su Hijo: Dios se dejó golpear, herir y someter al dolor para vencerlo. Por consiguiente, la respuesta de Dios al dolor humano es la "compasión", la solidaridad en el dolor.

b) *Un acto de amor redentor.* "Mi vida presente la vivo en la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2,20). Jesús no quiso el sufrimiento, el fracaso, la muerte. Él buscó y quiso la voluntad de Dios, que ama a todos los hombres; pero quiso ser solidario con nosotros en la búsqueda del reino, llevando también el sufrimiento sobre sí: "Aunque era hijo, en el sufrimiento aprendió a obedecer" (Heb 5,8). Por amor a Dios y a nosotros, Jesús asumió el camino de la historia humana, con el dolor y la violencia que la caracterizan; se hizo en todo solidario con nosotros: "Por lo cual debió hacerse en todo semejante a sus hermanos, para convertirse en sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios, para alcanzar el perdón de los pecados del pueblo. Pues por el hecho de haber sufrido y de haber sido probado, está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba" (Heb 2,17-18). Toda la carta a los Hebreos es una homilía sobre el sentido y el valor de la obediencia filial de Jesús y a Dios y de su amorosa solidaridad con los hombres: en esto consiste la redención "mediante la sangre".

Solamente en cuanto que fue un acto de amor y de solidaridad por obediencia filial al Padre, la pasión y muerte de Jesús fue un "rescate" (Mc 10,45; Mt 20,28) para la humanidad. Y el amor de Jesús a Dios y a nosotros es su lucha contra el mal/dolor, que culmina en la victoria de la resurrección. En Jesús, Dios se comunica y se solidariza con el hombre que sufre; más aún, Dios mismo sufre junto con el hombre, se adhiere al dolor de la creación para conducirla a la victoria sobre el mal/dolor.

Jesús dijo: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13). Dios es amor, y ha demostrado que nos amaba divinamente sufriendo con nosotros y por nosotros en su Hijo Jesucristo. El Cristo que sufre nos revela en el más alto grado el rostro de Dios, que es amor, capacidad de sufrir con nosotros y por nosotros, pero también de liberarnos del miedo a la muerte, que es la mayor esclavitud del hombre y la raíz de cualquier otra esclavitud.

Una representación plástica de las reacciones de la comunidad cristiana frente a la enfermedad-muerte podemos verla en el episodio relativo a Lázaro (Jn 11). Marta y María representan a la comunidad cristiana, afligida por la enfermedad (v. 1) y la muerte (vv. 14-15) de un hermano;

están también los discípulos que acompañan a Jesús. La comunidad de Jesús es un grupo de hermanos y de amigos que se aman y que son amados por Jesús, por el cual sienten un respetuoso y devoto afecto. Uno de la comunidad se pone enfermo y muere; todos se sienten llenos de miedo. No han comprendido todavía la cualidad de la vida que Jesús ha venido a comunicar; piensan que Jesús ha venido a eliminar la muerte física; no tienen todavía una fe plena. Jesús afirma que, para todos los que se adhieren a él, que es la vida y la resurrección, la muerte no es más que un sueño; es decir, que de hecho no existe como muerte. El que posee la vida que Jesús da pasa a través de la muerte física sin que haya una interrupción de vida. Jesús llora (vv. 35-36), se solidariza con el dolor; pero serenamente, sin desesperación alguna. Y llama a Lázaro para que salga del sepulcro, para que deje las ligaduras de la antigua concepción de la muerte, para que se fíe de él y viva la vida que él le da. Jesús libera del miedo a sufrir y a morir, que es una esclavitud peor que el mismo sufrimiento y que la muerte.

El sufrimiento de Jesús no es un castigo por el pecado, como tampoco lo es la muerte de aquellos galileos ajusticiados por Pilato; ellos no eran más culpables que los demás (Lc 13,2-3). El mismo Jesús pregunta: "¿Quién de vosotros podrá acusarme con razón de que he cometido alguna falta?" (Jn 8,46). El sufrimiento de Jesús se arraiga en una misteriosa "necesidad" (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; 22,37; 24,7; Jn 3,14) o en la voluntad del Padre manifestada en las Escrituras. Por consiguiente, no es el pecado lo que requiere el sufrimiento de Cristo, sino el amor libre y solidario de Dios, que ha querido estar con el hombre que sufre. Esto no excluye, sino que implica que los sufrimientos de la humanidad sean consecuencia del pecado. Jesús inocente sufre, no por castigo, sino por amor. Él "rescata" el sufrimiento transformándolo en un gesto de entrega, de amor. Pero es Dios el que nos ama en Jesús y el que puede dar valor y sentido incluso a nuestro sufrir.

Dios Padre hizo de Jesucristo crucificado un instrumento "para que, mediante la fe, se obtenga por su sangre el perdón de los pecados" (Rom 3,25). La pasión-muerte de Jesús no es un precio que haya habido que pagar al Padre, un vengador airado que exige justicia, sino que es amor obediente al Padre y amor solidario y misericordioso a toda la humanidad. Precisamente por esto, la pasión-muerte de Cristo es un "sacrificio" que expía y reconcilia a la humanidad con el Padre.

4. La cruz del discípulo de Jesús. Si la pasión-muerte de Jesús en la cruz es un auténtico acto salvífico redentor, entonces la fe cristiana es siempre fe en el crucificado. La existencia cristiana, por consiguiente, determinada por esta fe, ha de ser igualmente seguimiento del crucificado.

Los evangelios nos muestran cuánta dificultad encontraron los discípulos de Jesús a la hora de integrar en su fe el camino de la cruz: se asombran, no comprenden, se llenan de temor (cf Mc 8,32-33; 9,32; 10,32 y par). Abandonan el camino de la cruz de Jesús: la traición de Judas, las negaciones de Pedro, la violencia del que le corta la oreja a un criado del sumo sacerdote, el sueño y la huida de todos en la hora suprema del sufrimiento. Son incapaces de seguir a Jesús por el camino de la cruz. Pero Jesús quiere asociar consigo a sus discípulos y los "toma consigo" (Mc 14,33), los acompaña al huerto de Getsemaní, los introduce en su misterio de muerte y resurrección.

¿Es posible llevar la cruz con Jesús? "Para los hombres esto es imposible; pero no para Dios, pues para Dios todo es posible" (Mc 10,27). "Seguir a Jesús por el camino" (Lc 9,57) solamente es posible si Jesús nos toma consigo y nos arrastra tras de sí: "Y yo, cuando sea levantado de la tierra, a todos los atraeré hacia mí" (Jn 12,32). Sin esta atracción del crucificado, el camino de la cruz es para nosotros impracticable: por eso mismo Pablo afirma que el bautismo y la fe nos han "crucificado con Cristo" (Rom 6,6). Querer vivir por sí mismo, querer llevar uno solo el peso del sufrimiento, querer superar sólo con las fuerzas propias el peso del dolor: ahí está el pecado y el sufrimiento asfixiante que oprimen al ser humano. Tan sólo el que "pierda su propia vida" (Mc 8,35), es decir, el que deja que Dios disponga de él y se pone con Cristo en las manos del Padre, conseguirá llevar, y no sólo soportar, el propio dolor con esperanza.

5. LAS TRIBULACIONES DEL APÓSTOL. Lo mismo que Jesús no buscó el dolor, tampoco lo buscó el apóstol Pablo, aunque se encontró con él en cada momento de su vida. Incluso hace una larga enumeración de sus tribulaciones en 2Cor 11,23-33, que concluye de este modo: "Si hay que presumir, presumiré de mi debilidad" (v. 30). No se trata de la presunción del héroe estoico, que acepta y soporta el dolor con un heroísmo romántico o con una fuerza de ánimo inquebrantable, casi con indiferencia o apatía.

Pablo sabe que "si participamos grandemente en los sufrimientos de Cristo, también gracias a Cristo recibiremos un gran consuelo" (2Co 1,5). Tanto nuestros sufrimientos como nuestros consuelos son "de Cristo". Efectivamente, el cristiano no sufre ni goza independientemente de Cristo. Nosotros "llevamos siempre y por doquier en el cuerpo los sufrimientos de muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nosotros" (2Cor 4,10). Las tribulaciones y sufrimientos son la marca de nuestra pertenencia a Jesús: "Bastante tengo con llevar en mi cuerpo las señales de Jesús, el Señor" (Gál 6,17). El dolor sigue siendo dolor, el mal sigue siendo mal, la debilidad sigue siendo debilidad; pero si uno está unido a Cristo mediante su Espíritu, entonces cambia su manera de vivir el dolor, de enfrentarse con el mal y con la debilidad. No porque diga "sí" al mal/dolor, sino porque dice "sí" al amor victorioso de Dios que se ha manifestado en Cristo. Se realiza de esta forma la paradoja enunciada por Pablo: "Cuando me siento débil, es cuando soy más fuerte" (2Cor 12,10). En el dolor el hombre conoce la insuficiencia de sus fuerzas, pero como creyente experimenta la fuerza de Dios: "Todo lo puedo en aquel que me conforta" (Flp 4,13). En el dolor el hombre experimenta que no es capaz de autorrealización autónoma, que no es autosuficiente; pero el creyente experimenta que el dolor no es ausencia de Dios, ya que con Cristo doliente sabe que ha sido acogido por el Padre y que puede fiarse de él. También el dolor puede convertirse en lugar de encuentro con Dios; no es, por tanto, un mal incondicionado, aunque mantenga todo su oscuro y terrible peso de negatividad, de tentación y de prueba.

El apóstol Pablo llega incluso a decir: "Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1,24). Las tribulaciones del apóstol no se colocan ciertamente en el mismo plano que los sufrimientos de Cristo, único y perfecto mediador (2Tim 2,5; Rom 5,17); y por eso no añaden absolutamente nada a la pasión de Jesús. Sin embargo, los

sufrimientos del apóstol adquieren un valor, para la salvación de los demás, sólo si se unen y se insertan en los de Cristo.

6. EL TODAVÍA-NO DEL DOLOR. El dolor forma parte "del tiempo presente" (Rom 8,18), pertenece al mundo que no ha sido redimido todavía perfectamente. Domina en el tiempo presente: "Hasta ahora padecemos hambre, sed y falta de ropa. Somos abofeteados, andamos errantes y nos fatigamos trabajando con nuestras propias manos" (1Cor 4,11-12). El dolor es, por consiguiente, signo de un mundo que no ha sido transfigurado todavía; no es solamente signo del amor de Dios en Jesucristo crucificado, sino también signo de la oposición a ese amor. Es ambiguo. La actividad taumatúrgica y exorcista de Jesús es una lucha contra el mal/dolor en cuanto que es signo del pecado y del poder demoníaco que actúa en el mundo.

Solamente en la Jerusalén nueva Dios "enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (Ap 21,4). En el momento presente el dolor forma parte de la existencia cristiana: "Vosotros tenéis el privilegio no sólo de creer en Cristo, sino también de padecer por él" (Flp 1,29). Por tanto, el cristiano está aún bajo la cruz.

Tan sólo el futuro traerá, gracias a la acción de Cristo resucitado, la libertad del dolor y de la muerte. Efectivamente, "en la esperanza fuimos salvados" (Rom 8,24). La realidad del mal/dolor desilusiona crudamente a los que piensan construir aquí y ahora su felicidad perfecta y renuncian a la esperanza cristiana.

En consecuencia, el dolor es una "lucha" (Flp 1,29-20; Heb 10,32), como dice la exhortación a Timoteo: "Soporta conmigo las fatigas, como buen soldado de Cristo" (2Tim 2,3). Pero precisamente por eso el dolor es también una tentación, una prueba terrible de la fe y de la constancia (1Tim 3,3-5; 1Pe 1,6-7; Heb 2,18). Sin embargo, se nos exhorta de la siguiente manera: "Queridos hermanos, no os extrañéis, como si fuera algo raro, de veros sometidos al fuego de la prueba; al contrario, alegraos de participar en los sufrimientos de Cristo, para que asimismo os podáis alegrar gozosos el día que se manifieste su gloria" (1Pe 4,12-13). La prueba de la fe, a través del dolor, puede conducir a la perseverancia constante, y por tanto a la perfección (Sant 1,3). Lo mismo que Jesús, también el cristiano ruega que le arranquen de las fauces de la tentación y que no le den a beber del cáliz embriagador del dolor; pero se entrega confiada y filialmente en manos del Padre.

Jesús nos manda el Espíritu de consolación (Jn 15,26-27), que nos hace capaces de sufrir como Jesús y con Jesús, llenándonos de esperanza: "La esperanza no nos defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha dado" (Rom 5,5). Es la esperanza que florece de la trituración del dolor llevado con Cristo (Rom 4,4). El cristiano es habilitado por el Espíritu de Cristo para sufrir como Cristo y con él, hasta hacerse "mártir", testigo de Cristo como Esteban, Pablo, Pedro y todos los mártires cristianos.

Puesto que forma parte de la existencia no redimida aún perfectamente, el dolor puede ser un medio a través del cual se nos advierte que, "si el Señor nos castiga, es para corregirnos y para que no seamos condenados con el mundo" (1Cor 11,32). También en la casa de Dios, que es la Iglesia, se ejerce el juicio divino a través del dolor: el dolor es el signo de la gracia divina ("Pues es algo hermoso soportar por amor a Dios las vejaciones injustas": 1Pe 2,19) y

signo del juicio en la carne (1Pe 4,6).

En cuanto gracia y juicio, el dolor forma parte de la pedagogía divina: "El castigo que soportáis os sirve para educaros. Dios os trata como a hijos. ¿Hay algún hijo que no sea corregido por su padre?... Es cierto que todo castigo, en el momento de recibirlo, es desagradable y motivo de disgusto; pero después, en los que se han ejercitado en él, produce frutos de paz y de justicia" (Heb 12,7-11). Como Jesús, también el cristiano puede "aprender" la obediencia en el sufrimiento (cf Heb 5,8).

Excepto la oración de Jesús en Getsemaní, los textos evangélicos en que se habla de una "necesidad" del sufrimiento de Jesús (cf Mc 14,35-36) y la primera carta de Pedro, es muy raro que el NT aluda a la voluntad de Dios a propósito del dolor. De todas formas es cierto que la voluntad o el deseo de Dios no es que el hombre sufra, como se deduce de Jn 21,18: "Cuando seas viejo, extenderás tus manos, otro te la sujetará (la túnica) y te llevará adonde tú no quieras". Pedro no aceptará pasivamente el dolor/muerte como voluntad de Dios; no se resignará al dolor/muerte, precisamente porque proviene de "otro" que no es ciertamente intérprete del deseo divino. La pasividad y la resignación inerte frente al dolor van en contra del deseo de Dios de hacer vivir plenamente al hombre. Así pues, la "sumisión" del cristiano en el dolor es inseparable de la "resistencia" y de la lucha contra toda forma de dolor. El cristiano se "rinde" no por desesperación, ni por angustia del sin-sentido, ni por una complacencia masoquista del sufrir por el sufrir, sino lo mismo que "se rindió" Cristo crucificado, asumiendo el dolor dentro del gesto de amor, de abandono y de entrega a Dios y a los hermanos.

7. El dolor del mundo infrahumano. Propiamente, sólo el hombre "sufre". Sin embargo, el hombre está abierto al mundo y el mundo existe para el hombre; consiguientemente, el destino del mundo va ligado al destino del hombre. Se da, por tanto, una solidaridad entre el hombre y el universo en la situación común de provisionalidad y de caducidad. El hombre que sufre es solidario de la creación. "La creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente" (Rom 8,20-22).

El dolor tiene dimensión personal, social, nacional y hasta cósmica. No hay solamente un sufrir humano, sino que, en sentido analógico y en conexión con el hombre, hay también un mal/dolor del mundo infrahumano. Al final, el mismo cosmos será redimido y habrá "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1).

El "gemido" de la creación es expresión de la tendencia a superar todo lo que tiene en sí de caduco, de falible y de defectuoso. No hay en la creación una especie de "voluntad de muerte", sino una especie de "voluntad o deseo de vida", que toma forma, ya a nivel infrahumano, en el gemido de lo creado.

Puesto que el mundo está orientado hacia el hombre y puesto que el hombre pecador no ha sido aún redimido plenamente, es decir, puesto en armonía con toda la creación, hay una desarmonía entre el hombre y el mundo que podemos llamar "dolor" del hombre, pero también, análogamente, "dolor" del mundo. En el hombre y a través del hombre, también el mundo se ha salvado, en Cristo, del mal/dolor. La esperanza de la perfecta liberación del hombre no puede

menos de afectar también al mundo. Toda la creación "sufre" con el hombre, pero también toda la creación espera ansiosamente la liberación de los hijos de Dios y de ella misma.

VIII. CONCLUSIÓN. En realidad, no intentamos "concluir" la reflexión sobre el mal/dolor con una pretenciosa teoría resolutiva. Hemos recorrido las etapas fundamentales de la "narración" bíblica del dolor humano hasta el misterio del Dios crucificado. Nos gustaría simplemente recordar aquí el "hilo rojo" de la reflexión bíblica. En primer lugar, hay que preguntarse si es admisible una teodicea preocupada de "justificar" a Dios frente al dolor o si no habrá que asumir la verdadera "teodicea" bíblica, es decir, la de Dios que se "justifica" a sí mismo en su entrega incondicionada para "salvar" al hombre y liberarlo, hacerlo justo y, en consecuencia, llevar a cumplimiento su deseo ilimitado de vida y de felicidad. El mal/dolor tiene que colocarse entonces entre el deseo de Dios de vivir feliz con el hombre y el deseo sin cumplir, a menudo fracasado, del hombre por vivir feliz como aspiración y exigencia de significado y de amor. Por consiguiente, la Biblia declara ilegítimo todo intento de hacer plausible y "justificado" el mal / dolor, proponiendo la "resistencia" contra él como camino para vencerlo, y al mismo tiempo la "rendición" ante Dios como fuerza de vida capaz de hacer vivir en el dolor y a través del dolor en el camino de esperanza hacia la vida sin mal y sin dolor.

BIBL.: AA.VV., *Il significato cristiano della sofferenza*, La Scuola, Brescia 1982; AA.VV., *Sufrimiento y fe cristiana*, en "Con" 119 (1976); AA.VV., *La Sapienza della croce oggi* I, LDC, Turín 1976; AA.VV., *Sofferenza e guarigione*, en "Communio" 33 (1977); AA.VV., *Il demoniaco*, en "Communio" 45 (1979); ANGELINI G., *La figura del soffrire nell'esperienza dell'uomo contemporaneo*, en "Teologia" 6 (1981) 47-66; BERTRAGS A., *Il dolore nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1967; BONORA A., *Il contestatore di Dio. Giobbe*, Marietti, Turín 1978; FLICK M.-ALSZEGHY Z., *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia 1978; GALOT J., *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella, Asís 1975; GERSTENBERGER G.-SCHRAGE W., *Leiden*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977; GRELOT P., *Dans les angoisses l'espérance*, Seuil, París 1983; GRESHAKE G., *Il prezzo dell'amore. Riflessioni sul dolore*, Morcelliana, Brescia 1983; HAAG H., *La liquidazione del diavolo?*, Queriniana, Brescia 1970; KASPER W.-LEHMANN K. (eds.), *Diavolo-demoni-possessione. Sulla realtà del male*, Queriniana, Brescia 1983; KÜNG H., *Dio e il dolore*, Queriniana, Brescia 1968; RAVASI G., *Giobbe*, Borla, Roma 1979, 1984²; SCHARBERT J., *Der Schmerz im AT*, Bonn 1955; ID, *Dolor*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1966, 461-470; SICRE J.L., *Israel ante el escándalo del mal*, en "Proyección" 92 (1975) 290-300; SIMUNDSON D.J., *Faith under Fire: Biblical Interpretations of Suffering*, Minneapolis, Ausburgo 1980; SUTCLIFFE E.F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y en el Nuevo Testamento*, Barcelona 1959.

A. Bonora

MALAQUÍAS

SUMARIO: I. *El mensajero*. II. *El libro y su mensaje*.

I. EL MENSAJERO. Malaquías (en hebreo, *Mal'akiyah*, "ángel de Yhwh") es el nombre del último librito (tres capítulos) numerado entre los doce profetas menores; pero es opinión común que nunca existió un profeta con este nombre; en ningún otro sitio de la Biblia se lee el nombre propio *mal'akî*. El redactor de los libros de los doce profetas menores lo puso al frente de estos últimos capítulos, tomándolo de 3,1: "Yo enviaré mi mensajero *(mal'akî)*", como si fuera un nombre propio. El motivo de este comportamiento del redactor es muy probablemente su voluntad de

llegar al número de "doce" profetas menores. La versión griega lleva este título: "Oráculo de la palabra del Señor por mano de su ángel"; así entendió también el título hebreo el *targum*, que añade: "... cuyo nombre es Esdras, el escriba". Según una tradición, que sigue también Jerónimo, el libro se le atribuía realmente a Esdras; algunos padres de la Iglesia conocen además al autor del libro como "Ángel" (así, p.ej., Clemente de Alejandría, Tertuliano, etc.). La verdad es que del autor no se sabe nada. Dada esta constatación, dado el hecho de que el libro comienza: "Oráculo. Palabra del Señor...", es decir, lo mismo que Zac 9,1 y 12,1, se piensa ordinariamente —y con razón— que los tres capítulos eran un librito anónimo, lo mismo que los otros dos libritos con que termina el librito de Zacarías (es decir, los cc. 9-11 y 12-14) [↗ Zacarías III].

Este libro no presenta problemas literarios de especial interés. La inmensa mayoría de los autores coloca cronológicamente el libro en la primera mitad del siglo v, es decir, entre Ageo-Zacarías y Esdras-Nehemías, entre el 520 y el 400; este período está indicado, entre otras cosas, por el hecho de que el templo ya se ha erigido y se practica allí el culto a pleno ritmo, porque en la vida de la comunidad judía y en el ejercicio del culto se han señalado ciertas deficiencias que serán duramente combatidas por Esdras y Nehemías y porque en este período se encuadra bastante bien el contenido positivo del mensaje de Malaquías.

II. EL LIBRO Y SU MENSAJE. En el original hebreo el librito tiene tres capítulos; pero en la versión griega y en la latina consta de cuatro, que se han obtenido dividiendo en dos el capítulo 3 (el texto del hebreo 3,19-24 es presentado por las versiones como 4,1-6). La división en siete secciones corresponde tanto al contenido como a la presentación estilística. La *primera* (1,2-5) trata del amor de Dios a Jacob (Israel) y de su diferente comportamiento con Esaú (Edón): "Yo amé a Jacob y odié a Esaú" (texto citado por san Pablo en Rom 9,13). La *segunda* (1,6-2,9) va dirigida a los sacerdotes, a quienes se reprocha el que ofrecen sacrificios de poco valor y con muy poco cuidado, y termina lanzando contra ellos terribles amenazas: "Los labios del sacerdote deben guardar la ciencia y de su boca se viene a buscar la enseñanza, porque él es el mensajero del Señor todopoderoso. Pero vosotros os habéis apartado del camino, habéis servido de tropiezo a muchos..." (2,7-8). La *tercera* (2,10-16) es una condenación de la costumbre, que se va extendiendo cada vez más entre los judíos, de divorciarse de las mujeres hebreas para casarse con mujeres paganas del lugar: "El Señor es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que tú fuiste infiel, siendo así que ella era tu compañera, tu elegida". En la *cuarta* (2,17-3,5) el profeta responde a los que dudaban del inminente "día de Yhwh": el Señor vendrá ciertamente como juez para castigar (a los adúlteros, a los adivinos, a los falsarios, a los injustos con los obreros, las viudas, los huérfanos y los forasteros) y para recompensar y purificar; el profeta es el que tiene la misión de hacer que sea agradable su venida: "Yo enviaré mi mensajero a preparar el camino delante de mí; pronto vendrá a su templo el Señor, a quien vosotros buscáis; el ángel de la alianza, por quien tanto suspiráis, ya está para llegar..." La *quinta* (3,6-12) llama la atención del pueblo sobre el hecho de que la invasión de las langostas y la escasez de las cosechas, que afectan a todos, se deben a una causa muy concreta, es decir: no se pagan por entero los diezmos al templo, sino solamente en parte. La sec-

ción *sexta* (3,13-21) es una protesta contra el desaliento de los justos: "Es inútil servir a Dios; ¿qué hemos ganado con guardar sus mandamientos o con andar en duelo ante el Señor todopoderoso? Por eso llamamos felices a los orgullosos, que, aun haciendo el mal, progresan, provocan a Dios y quedan sin castigo". ¡No!, responde el profeta: aquel día se les pagará la recompensa a los justos y quedarán destruidos los impíos; los arrogantes serán quemados por el fuego que ya está llegando; "en cambio, para vosotros, los que respetáis mi nombre, brillará el sol de justicia con la salvación en sus rayos..." El librito *termina* con la exhortación a observar la ley de Moisés y todo lo que habrá de proclamar el profeta Elías, cuya venida es inminente, antes de que sobrevenga el día del Señor, "grande y terrible": "Recordad la ley de Moisés, mi siervo... Yo os enviaré al profeta Elías..." Este texto, que va mucho más allá de la escatología judía posterior, es citado por Jesús (Mt 17,10-13) cuando hace el elogio del Bautista, señalando en él precisamente al Elías que era objeto de las esperanzas del pueblo (y es concretamente el presente texto el único que recuerda la esperanza en la vuelta de Elías); la última frase es citada en el evangelio de Lucas, cuando se describe la misión del Bautista que está a punto de nacer (Lc 1,17). Puesto que la última frase —que es significativa en un semejante contexto— suena: "Para que cuando yo venga no tenga que exterminar la tierra", en la lectura sinagogal, a fin de evitar que la Biblia termine con una amenaza, se repite el versículo anterior: "Yo os enviaré al profeta Elías..."

El mensaje del último de los profetas menores tiene un significado doble y denso que lo relaciona con los anteriores: humildad delante de Dios, observancia escrupulosa de las normas de culto, deber de mantener en toda su pureza la sangre de la raza hebrea, la inminencia del "día del Señor" (cf Jl, Sof y Ag). Tiene, además, la acentuación mesiánico-escatológica que caracteriza a los demás profetas posteriores al destierro, y que en Malaquías se manifiesta con más claridad. Quizá por eso mismo, a pesar de su brevedad, en el NT se le llega a citar hasta doce veces; y el concilio de Trento vio en un texto suyo ("En todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio desde oriente a occidente...": 1,11) la visión profética del sacrificio mesiánico y de la misma eucaristía.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1205-1220; BERNINI G., *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Ed. Paoline, Roma 1985[3]; CHARY Th., *Aggée, Zacharie, Malachie*, París 1969; DISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes*, París 1964; DENZER G., *Ageo, Zacarías, Malaquías*, Sal Terrae-Mensajero, Bilbao 1970; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Gotinga 1964[5]; RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Marietti, Turín 1969.

L. Moraldi

MARCOS

SUMARIO: I. *Notas sobre la historia de su interpretación*. II. *Temas dominantes y estructura general*. III. *Conclusiones*.

I. NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE SU INTERPRETACIÓN. En la antigüedad cristiana, Mc, aunque envuelto en el halo prestigioso de Pedro, no fue muy valorado, sobre todo debido a que no es un evangelio tan completo como los de Mateo y Lucas. No sufrió la suerte de la fuente Q, que desapareció después de la publicación de los escritos más com-

pletos; pero al menos en un punto se sintió la necesidad de poner remedio a sus lagunas añadiéndole una nueva conclusión (16,9-20), para no terminar con el desconcierto de las mujeres ante el anuncio del ángel junto a la tumba vacía (16,8), sino con la aparición del resucitado, lo mismo que en los paralelos. Tampoco ayudó mucho a cambiar su suerte la hipótesis de Agustín que veía en él al "criado y compendiador" de Mt (*De consensu evangelistarum* I, 2,4: *CSEL* 43, 4,12s).

Por el contrario, en el siglo XIX, una vez reconocido en Mc el evangelio más antiguo, fuente de Mt y de Lc [/ Evangelios sinópticos II], la situación cambió de signo: de la vía muerta en donde había estado aparcado durante mucho tiempo, Mc pasó a ocupar una posición clave. La exégesis liberal, pero también sus opositores tanto en el terreno católico como en el protestante, pensaban que era posible reconstruir con facilidad, gracias a Mc, la "vida de Jesús". Llamados a engaño por su estilo simple y popular, pensaban que tenían delante de sí un informe inmediato e ingenuo de los hechos; los liberales estaban convencidos de que podían sacar de él los rasgos de aquel Jesús totalmente humano que estaban buscando, ensombrecidos tan sólo acá y allá por la imagen divina del Jesús de la fe cristiana pospascual (una reviviscencia de este enfoque, a pesar del aparato estructuralista, ha tenido lugar en nuestros días en la lectura "materialista" de F. Belo).

Pero esta ilusión hizo crisis entre los mismos liberales por obra de W. Wrede. Partiendo de la constatación de que todo el relato marciano está atravesado por unos cuantos temas que aparecen continuamente, como la prohibición de revelar la identidad de Jesús (1,34; 3,11s; 8,30; 9,9), la idea de las parábolas como lenguaje oscuro explicado aparte a los discípulos (4,1-34; 7,14-23), la desconcertante falta de inteligencia de los discípulos (4,13; 6,52; 7,18; 8,14-21; 9,9s.31s), Wrede rechazó la exégesis liberal que no había captado la unidad de todos estos temas, sino que había creído posible dar en cada caso una explicación, siempre de tipo histórico y psicológico (progresión pedagógica de Jesús, precaución para evitar explosiones de mesianismo político, etc.). Para Wrede, por el contrario, estamos frente a elementos poco fiables desde el punto de vista histórico (p.ej., ¿cómo era posible mantener en secreto la resurrección de una niña después de saber todos que había muerto?); se trata de un esquema único, de carácter teológico, que pretende subrayar cómo la verdadera identidad de Jesús no pudo ser comprendida durante toda su vida terrena, sino sólo con la pascua (cf 9,9). Así pues, Mc, a pesar de ser el evangelio más antiguo, no es historia, sino que es ya teología, lo mismo que Jn. Para una reconstrucción histórica se lo puede utilizar, no tanto por lo que cuenta de Jesús como porque a través de esas torpes superposiciones que crean contradicciones en el texto deja traslucirse involuntariamente la imagen más original, la de un Jesús que no se consideraba el mesías, sino únicamente un maestro y un reformador religioso. La mesianidad prepascual *secreta* es el expediente con que la comunidad cristiana intentó ocultar esta contradicción de la mejor manera que pudo.

Wrede señaló los problemas centrales para la interpretación de Mc, aun cuando sus soluciones serían rechazadas por la mayor parte de los autores. Desde el punto de vista histórico, el redescubrimiento de la dimensión escatológica hará abrir de nuevo el problema de la mesianidad de Jesús, expresada al menos implícitamente ya en el ministerio prepascual. Pero también desde el punto de

vista de la interpretación de Mc, Wrede deja abierto el problema. Si Mc no es historia, sino teología, ¿a qué se deben esas incoherencias? ¿Hay que atribuirlas a las escasas dotes del evangelista, o bien al interés positivo que se seguía atribuyendo a los datos históricos? ¿En qué sentido es entonces teología, y de qué teología se trata? Todos los estudios sucesivos, hasta nuestros días, seguirán estando dominados por estos interrogantes, con continuas oscilaciones entre el esfuerzo por captar en Mc una coherencia teológica, o bien, al no lograrlo, caer de nuevo en la idea de una obra más histórica que teológica, simple colección de las tradiciones precedentes.

La *Formgeschichte* deja abierto el problema. Bultmann ve en Mc la fusión entre *kerigma* pascual y tradiciones sobre el Jesús prepascual maestro y taumaturgo, pero no consigue explicar el porqué. También Dibelius deja sin resolver esta tensión, hablando de "historización del *kerigma*" y de "libro de las epifanías secretas". Un punto de vista unitario es el que propone, en cambio, H.J. Ebeling: la unidad de Mc está dada por el *kerigma*, entendido como proclamación de la salvación *en el presente*. Pero no quiere ser una reconstrucción del pasado, del ministerio prepascual de Jesús (reconstrucción ficticia según Wrede, válida según sus adversarios), sino sólo proclamación de la salvación que el resucitado ofrece a los creyentes. El verdadero tema sería, no ya el ocultamiento de entonces, sino la actual epifanía; las prohibiciones, hechas tan sólo para ser inmediatamente violadas (1,44s; 7,36), serían tan sólo un recurso literario para subrayar la irrefrenable epifanía del Hijo de Dios; la falta de inteligencia de los discípulos serviría para subrayar, no ya la oscuridad de entonces, que fue vencida más tarde por la luz pascual, sino la oscuridad de ahora, debida a la grandeza trascendente del misterio divino, que sigue siendo tal incluso después de revelado.

La *Redaktionsgeschichte* marciana nace con la intervención de W. Marxsen, que recoge la tesis de H.J. Ebeling, pero atribuyendo esa teología no a la tradición kerigmática, sino a una opción teológica del evangelista, dirigida a prevenir una indebida historización del *kerigma*. Mientras que Mt y Lc con las apariciones pascuales "cierran" el relato, y de esa manera cualifican todas las páginas anteriores como historia perteneciente ya al pasado, Mc, por su parte (en la forma original, sin el añadido de 16,9-20), terminaba no con una aparición pascual, sino con el anuncio de la futura parusía; efectivamente, éste sería el sentido de la promesa de ver de nuevo a Jesús en Galilea (14,28; 16,7). En consecuencia, el Jesús descrito en Mc no sería, como en Mt y en Lc, el Jesús prepascual en camino *entonces* hacia la cruz y la resurrección, sino siempre y sólo el Resucitado, en camino *ahora* hacia la parusía con su comunidad.

Esta interpretación no ha tenido muchos seguidores; pero esta reducción de la narración a una envoltura simbólica ha sido aceptada también por otras posiciones, que ven en Mc una *polémica* del evangelista contra algún grupo de la Iglesia de su tiempo, representado en los discípulos duros de cabeza e infieles (Trocmé, Tagawa, Weeden, Kelber...); una *parénesis* sobre la vida cristiana (Perrin) —aquí entran también aquellos que insisten unilateralmente en el carácter "incompleto" *(open-ended)* del relato, que se traduciría en una invitación al lector a concluir él mismo, a tomar personalmente posición, como Tannehill, Donahue—, o un *apocalipsis*, como los apocalipsis judíos, donde los elementos narrativos se dirigen al mensaje de salvación orientado hacia el futuro (Kee).

Pero la mayor parte de los autores rechaza este intento de sacrificar por completo el interés por el pasado en aras del presente. Para muchos, como E. Schweizer, en el centro de la teología marciana está la *cruz*. Las prohibiciones de divulgar el milagro o de proclamar prematuramente la mesianidad de Jesús, el tema de la ceguera del hombre, que ni siquiera perdona a los mismos discípulos, todo esto intenta subrayar que la salvación se realiza no a través del milagro, no a través de la enseñanza ni a través de la organización de una comunidad, sino únicamente a través de la muerte redentora: sólo en ese instante quedará vencida la ceguera humana, como lo subrayará la exclamación del centurión, que reconoce finalmente en Jesús al Hijo de Dios (15,39).

Pero sigue en pie el interrogante: ¿Por qué entonces tanto espacio al ministerio prepascual, a la relación con los discípulos, a los milagros? Vuelve a aflorar así, en nuestros días, el interrogante de si todos estos aspectos pueden colocarse dentro de una visión cristológica unitaria, que combine el acontecimiento pascual con el ministerio terreno (Minette de Tillesse, Koch, Stock, Fusco, Weber...), o si han de reducirse a cristologías heterogéneas, que el redactor "conservador" se habría limitado a yuxtaponer sin alcanzar una síntesis coherente; son muchos los que vuelven a disolver el "secreto mesiánico" en una pluralidad de temas que hay que explicar uno por uno (Roloff, Räisänen, Pesch, Best...). Se impone un replanteamiento metodológico que corrija las unilateralidades de la primera *Redaktionsgeschichte*, pero sin perder su fruto; resulta necesario, antes de formular hipótesis más o menos legítimas sobre la prehistoria del material y sobre la situación histórica del evangelista, comprender en primer lugar el texto mismo como unidad dotada de sentido; por consiguiente, se necesita una lectura *sincrónica*, pero de tipo *estructural*, es decir, dirigida a captar la unidad del texto no como superposición confusa, sino como unidad articulada, en la que cada elemento recibe sentido de la función que desarrolla dentro del todo. Una aproximación estructural que a su vez, en nuestro caso, debe ser de tipo *narrativo*, es decir, orientada a captar el "punto de vista" del narrador, los efectos que éste desea provocar en el lector, el entramado, las tensiones que con su creación y su resolución determinan la dinámica más profunda del relato hasta el desenlace final (Petersen, Boomershine, Tannehill, Rhoads-Michie, Klauck...).

II. TEMAS DOMINANTES Y ESTRUCTURA GENERAL. Desde las primeras líneas se proclama la identidad de Jesús a la luz plena de la fe cristiana, algo así como en el prólogo de Jn: Jesús es el Cristo (1,1), el Hijo muy amado sobre el que el Padre derrama su Espíritu (1,9-11), aquel que superando las tentaciones se revela como el vencedor de Satanás (1,12s); él es el "más fuerte" preanunciado por el Bautista (1,2-8). Pero en Mc, a diferencia de Jn, es como un relámpago que ilumina sólo por un instante el rostro de Jesús, para dejar luego la escena en la penumbra. La voz celestial y la victoria sobre el maligno no tienen testigos humanos; el Bautista habla en futuro, y no señala a Jesús. Cuando Jesús empieza a predicar (1,14s), el mensaje se refiere expresamente sólo a la aproximación del reino y a la urgencia de la conversión; se silencia la identidad de su proclamador.

Frente a la autoridad manifestada a través de la palabra y de los gestos, empieza enseguida a oírse el interrogante: ¿Qué es todo esto (1,27)? ¿Por qué habla éste así (2,7)? ¿Quién es

éste (4,41)? ¿De dónde le vienen estas cosas y qué es esta sabiduría que se le ha dado y los milagros tan grandes que se realizan a través de sus manos (6,2s)? ¿Con qué autoridad hace esto (11,28)? Los hombres dan varias respuestas, más o menos malévolas o benévolas: es un loco (3,21), un endemoniado (3,22), el Bautista que ha vuelto a la vida, Elías o alguno de los profetas (6,14-16; 8,27s). Pero Jesús se abstiene de responder; más aún, cada vez que su identidad corre el peligro de ser desvelada, interviene decididamente para impedirlo, imponiendo silencio a los endemoniados (1,34; 3,11s), a los discípulos (8,30; 9,9), apartándose de la gente antes de realizar ciertos milagros y prohibiendo luego su divulgación (1,44s; 5,37.40.43; 7,33.36; 8,23.26). Respecto al imperativo completamente opuesto que está en vigor después de los días de pascua, el de proclamar a Jesús a todos los hombres (13,10; 14,9), el contraste no puede ser más chocante.

No basta con decir que todo esto intenta crear una fuerte tensión narrativa hacia el instante de la revelación. Si tenemos presente al "lector implícito" de Mc, que es un lector cristiano, ya al corriente de la identidad de Jesús como mesías e Hijo de Dios (1,1-13), la verdadera pregunta no es: "¿Quién es Jesús?", sino más bien: "¿Por qué no se manifestó enseguida? ¿Por qué tuvo que ser y él mismo quiso ser un mesías escondido? Puesto que el mesías estaba ya presente entre los hombres, ¿por qué no podía ser proclamado? ¿Qué le faltaba todavía?" Por consiguiente, la tensión no es sólo del pasado hacia el presente, sino también del presente hacia el pasado. El ministerio terreno de Jesús se presenta no como una prehistoria ya superada, sino como algo hacia lo cual debe dirigirse incesantemente la fe cristiana.

Un *primer ámbito narrativo* (1,14-3,6), aunque comienza con la llamada de los primeros discípulos (1,16-20), considera en primer plano las relaciones de Jesús con el judaísmo contemporáneo, descritas primero en términos de asombro, de admiración, de afluencia de la gente (1,21-45), y luego en términos de una hostilidad cada vez más evidente (2,1-3,6). El escenario predominante es el interior de las sinagogas (1,21-28.39; 3,1-6); las reacciones que se subrayan son las de la gente y los adversarios; los discípulos de momento no desempeñan ninguna función activa especial. La secuencia termina con la dolorosa constatación de la "ceguera" de los adversarios (3,5) y con su decisión de acabar con él (3,6). Con ellos el discurso se cierra, la atmósfera es ya de un relato de pasión, las ulteriores confrontaciones tendrán el sabor de una inútil repetición. En cambio, con los discípulos apenas está iniciado el discurso. Por eso el relato sigue desplazando cada vez más el objetivo hacia estos otros protagonistas.

Un *segundo ámbito narrativo* (3,7-6,6a) tiene como escenario predominante el espacio abierto, las orillas del lago. Jesús vuelve a enseñar y a hacer milagros mayores que los anteriores, pero sin lograr hacer mella en la incredulidad de sus contemporáneos; también esta secuencia se cierra dolorosamente, como la primera, con el fracaso de Nazaret (6,1-6a). Pero el hecho nuevo, que se convierte en el hilo conductor de esta parte del relato, es la aparición de los doce formando un grupo especial (3,13-19) y destinatarios de una enseñanza privilegiada aparte (4,1-34). En los creyentes reconoce Jesús ya a su verdadera familia (3,20-35). Pero también en ellos manifiesta todo su peso la ceguera humana, que Jesús tiene que reprocharles amargamente (4,13.41). De momento no se dibuja la victoria ni de la ceguera ni del esfuerzo de Jesús por iluminarlos; el choque

entre estas dos fuerzas antagonistas incrementa la tensión del relato.

Un *tercer ámbito narrativo* (6,6b-8,30), la "sección de los panes", señala un progreso ulterior. La manifestación de Jesús alcanza su culminación en el signo de la multiplicación de los panes, cuya repetición incluso en territorio pagano deja vislumbrar ya la participación de los paganos en el banquete mesiánico, como invoca ejemplarmente la mujer siro-fenicia (7,24-30). Pero a este ensanchamiento del horizonte corresponde su restricción y concentración, de manera casi obsesiva, en las relaciones entre Jesús y los doce, obstaculizadas más que nunca por su obcecación inaudita, que les impide comprender el sentido mesiánico de la multiplicación de los panes (6,52; 8,14-21). Su creciente asociación a la obra de Jesús (la sección se abre con su envío a misionar, que señala un paso adelante respecto a las dos escenas de la vocación y de la institución de los doce con que se abrían las secciones precedentes) contrasta con el aumento de su falta de inteligencia. Estamos ante una situación sin salida. La intensificación de las "epifanías" de Jesús no parecen surtir más efecto que el de poner de relieve lo radical de la ceguera humana, incluso en los discípulos. En esto se apoya la interpretación de E. Schweizer: también esta tercera secuencia, en paralelo con las anteriores, terminaría con el fracaso; pero esta vez se trata de un fracaso mayor, porque son los discípulos los afectados; en este punto ya no hay más grupos sobre los que dirigir el objetivo, no hay más triunfos; sólo queda el camino de la cruz.

En realidad esta tercera sección, después de recalcar tan fuertemente la ceguera (8,14-21), como si quisiera subrayar la gratuidad y la grandeza del don de Dios, sigue narrando la curación de un ciego (8,22-26) —ciertamente no casual en este sitio, incluso por estar en paralelo con la curación de un sordo (7,31-37), precisamente para recordar la sordera y la ceguera que se les reprocha a los discípulos de Jesús (8,18)— e, inmediatamente después, la escena de Cesarea, en donde Jesús es reconocido finalmente como el mesías (8,27-29). Aquí es donde concluye la sección, que por lo demás se había abierto insistiendo una vez más en la pregunta sobre la identidad de Jesús y mencionando las opiniones de la gente, que veía en él al Bautista, a Elías o a alguno de los profetas (cf 8,27-29 con 6,14-16); y con ella se cierra toda la primera parte del relato marciano. Poco después, en la transfiguración (9,1-9), la proclamación de Pedro tendrá una confirmación mucho más autorizada en la voz del Padre.

La prohibición de divulgar la identidad de Jesús (8,30; 9,9) equivale, sin embargo, a decir que no hemos llegado todavía al tiempo de la proclamación. La tensión se hace más fuerte. ¿Por qué estos hombres, que han comprendido finalmente la identidad de Jesús, no pueden proclamarla al mundo? Si lo que antes les faltaba era la comprensión, ¿qué les falta ahora? La respuesta se da inmediatamente con toda solemnidad: es el misterio de la necesidad de la pasión (8,31). El punto de llegada, tan largamente esperado y tan fatigosamente alcanzado, se transforma en un punto de partida. Ni siquiera por un instante es lícito ver en Jesús al mesías sin precisar enseguida: el mesías crucificado.

Ante el anuncio de la cruz vuelve a surgir inmediatamente la falta de inteligencia de los discípulos: Pedro es objeto de una reprimenda por querer apartar a Jesús de su destino doloroso (8,32s). Esto no significa que no tenga ningún valor el reconocimiento de la mesianidad de Jesús, el camino de fe recorrido hasta ahora. Pero la iluminación plena está toda-

vía lejos; Cesarea marcó una etapa necesaria, pero todavía insuficiente.

Se abre así la segunda parte del relato, que desde el primer anuncio de la muerte y resurrección del mesías (8,31) nos llevará hasta su realización (cc. 14-16).

Una *primera secuencia amplia* (8,27-10,52), hasta la entrada en Jerusalén, muestra a Jesús siempre en camino junto con los discípulos. El escenario, reiteradamente subrayado, es el del *camino* (8,27; 9,33s; 10,17.32.46.52). Este término asume un alcance más profundo que el puramente material: el camino que Jesús recorre al frente del grupo (10, 32), invitando a todos a *seguir* sus pasos (8,34; 10,21.28.32.52), es el camino de la cruz. En efecto, el camino está marcado por el anuncio de la pasión, repetido tres veces (8,31; 9,31; 10,32-34). Ante él los discípulos reaccionan en cada ocasión con su incomprensión y su recelo (8,32s; 9,32-34; 10,35-41), pero Jesús replica siempre con la exhortación a su seguimiento: negarse a sí mismo, cargar con la cruz, perder la propia vida (8,34-9,1), hacerse el último y hacerse servidor (9,35); hacerse servidor, lo mismo que Jesús que vino a servir y a dar su propia vida por todos (10,42-45). Aquí es donde el evangelista recoge además cierto número de enseñanzas de Jesús relacionadas todas ellas con problemas concretos de la vida del cristiano y de la comunidad: acogida de los pequeños, comportamiento con los extraños, advertencias contra la discordia y el escándalo (9,36-50), doctrina sobre el matrimonio y el divorcio (10,1-12), no alejar a los niños (10,13-16), pobreza y riqueza (10,17-31), autoridad como servicio (10,35-45). Es siempre la actitud de Jesús, sus opciones de servicio, de pobreza, de humildad, lo que se propone a la comunidad cristiana como criterio para solucionar todos sus problemas: el itinerario de Jesús se convierte en el itinerario de la Iglesia y de todo creyente. La curación de otro ciego, que una vez recobrada la vista "seguía a Jesús en el camino" (10,46-52), adquiere un valor simbólico, cerrando la sección con una nota de esperanza: la ceguera podrá ser vencida, el seguimiento será posible, porque no es únicamente esfuerzo moral del hombre, sino milagro de Dios, don de la gracia.

Después de la entrada en Jerusalén se pueden distinguir: los *últimos días de actividad de Jesús*, con el choque definitivo con el judaísmo oficial (cc. 11-12); el *discurso escatológico* a los discípulos, para el futuro de la Iglesia (c. 13), y, finalmente, el *relato de la última cena, de la pasión y de la resurrección* (cc. 14-16). Pero hay un hilo conductor que unifica todo el relato: el tema de la transición del antiguo templo al nuevo templo espiritual abierto para todos los pueblos. Jesús alude a él cuando purifica el templo de los mercaderes (11,15-19); detenido, es acusado de querer destruir el templo para sustituirlo en tres días por otro nuevo no hecho por manos de hombre (14,58); estas dos indicaciones le hacen comprender al lector cristiano que esta acusación, aunque de una manera retorcida, manifiesta una misteriosa verdad. Por último, en la crucifixión se burlan precisamente de esta pretensión suya (15,29); pero en el mismo momento de su muerte, el desgarrón de la cortina del templo confirma esta verdad (15,38). En efecto, este signo coincide con el otro, el grito del centurión, un pagano, que reconoce en el hombre que muere en la cruz al Hijo de Dios (15,39). Es importante señalar que hasta entonces este título no se lo habían atribuído a Jesús los hombres (excepto los endemoniados, a través de los cuales hablaban los demonios y a los que se imponía silencio: 3,11s.; 5,7), sino sólo el Padre; pero la voz del Padre en el bautismo sólo se ha-

bía dirigido al mismo Jesús (1,11); y en la transfiguración, sólo a los discípulos, acompañada de la prohibición de divulgar lo que había ocurrido (9,7.9). Solamente al pie de la cruz, en el mismo instante de la muerte de Jesús, es vencida la ceguera humana y el Hijo de Dios es proclamado sin reserva alguna ante el mundo, anticipando simbólicamente la proclamación pospascual de la Iglesia.

Bajo el aspecto cristológico, el relato alcanza aquí su punto culminante. Pero hasta entonces había sido también un relato eclesiológico, y también en este aspecto concluye positivamente: no con el abandono definitivo de los discípulos (Wreden), sino con el encuentro en Galilea con el resucitado, que en la redacción original —aunque no se narraba— se preanunciaba con toda claridad en tono profético por Jesús (14,27s), y que el evangelista sin duda alguna presupone realizado.

III. CONCLUSIONES. Así pues, Mc distingue el pasado del presente (Strecker, Roloff), aunque esto no impide que en el pasado pueda estar ya a veces prefigurado con mayor o menor transparencia también el presente. Incorpora la parénesis (sobre todo en 8,27-10,52), incorpora un apocalipsis, dirigido proféticamente hacia el futuro (c. 13); pero no puede reducirse a ellos. El relato se cumple y se concluye plenamente en el mesías crucificado y resucitado, aun cuando queda sin completar en la Iglesia que camina todavía por el mundo. El Esperado es aquel que ya ha venido.

Pero Mc tampoco puede ser considerado, al revés, como una narración puramente histórico-biográfica. No hay que excluir del todo cierto contacto con este tipo de escritos, ya que se trata de describir una salvación que se realizó a través de una persona concreta, que nació y vivió entre los hombres; pero la diferencia, tanto respecto a los modelos grecoromanos como respecto a los judíos (biografías de los profetas, de los justos), está en el hecho de que el pasado no se reconstruye simplemente sobre la base de la experiencia que van haciendo poco a poco los testigos, sino sobre la base de la iluminación pascual. La resurrección no es sólo un apéndice, como la apoteosis de los héroes helenistas, sino la clave de comprensión que lo ilumina todo retrospectivamente.

Por consiguiente, carecen de fundamento las interpretaciones de Mc que, de diversas maneras, separan el presente del pasado, la Iglesia del Jesús terreno, o bien desvinculan el pasado del presente, al Jesús terreno de la Iglesia. El misterio de Jesús sólo es legible a la luz de la pascua; pero lo que se hace legible en la pascua es el misterio de Jesús, es la cruz, es lo que era ya *entonces* sin ser comprendido. La tensión entre epifanía y ocultamiento (Beda: "Et taceri jussit et tamen taceri non potuit": *CCL* 120, 452,597-612) no es una tensión entre dos cristologías centradas la una en la encarnación y la otra en la redención, sino una tensión —en el sentido mejor de la palabra— dentro de una única cristología, que une indisolublemente el *acontecimiento* pascual y la *persona* de Jesús.

Por tanto, esta cristología no puede disociarse de una eclesiología. Todo tiende hacia la cruz y la resurrección; pero pasando por Cesarea, pasando a través de la experiencia prepascual de los discípulos. Todo tiende hacia el *kerigma* pascual; pero este *kerigma* remite a su vez al Jesús terreno y permanece indisolublemente ligado a él a través de la mediación de los doce; en este sentido es un *kerigma* fuertemente marcado por la nota de la "apostolicidad".

Aquí radica la coherencia, la unidad teológica e histórica de Mc, uni-

dad en un nivel más profundo, que no excluye en unos niveles menos profundos cierta falta de homogeneidad, ciertas fracturas y tensiones entre esquemas diversos. Sigue siendo lícito preguntarse por la prehistoria del material, bien remontándose más atrás hasta Jesús, bien interrogándose por las tradiciones cristianas que confluyeron en Mc. En el estado actual de las investigaciones sobre Jesús, es lícito ver en la unidad cristológica de Mc el reflejo de una unidad original. Más difícil resulta, por el contrario, reconstruir las circunstancias inmediatas de la obra, los motivos contingentes que pueden haber estimulado al evangelista a presentar en esta forma unitaria elementos que anteriormente, en Pablo, por ejemplo, o en Q, se presentaban por separado: la muerte y resurrección, las enseñanzas, los milagros. Sin excluir la influencia de factores más contingentes, hay que subrayar que este proyecto teológico y literario refleja de todos modos el movimiento intrínseco a la fe cristiana, el mismo que anima la celebración eucarística: la memoria de Jesús que se hace presencia y esperanza.

BIBL.: CANCIK H. (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Mohr, Tubinga 1984; EBELING H.J., *Das messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, Töpelmann, Berlín 1939; EGGER W., *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirken Jesu im Markusevangelium*, J. Knecht, Frankfurt M. 1976; ERNST J., *Das Evangelium nach Markus*, Pustet, Ratisbona 1981; FUSCO V., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Morcelliana, Brescia 1980; ID, *Il segreto messianico nell'episodio del lebbroso (Mc 1,40-45)*, en "RBit" 29 (1981) 273-313; ID, *La Chiesa in Marco. Piste di ricerca*, en "Parole di vita" 27 (1982) 92-100; GNILKA J., *El evangelio según san Marcos*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1986; KOCH D.A., *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, De Gruyter, Berlín 1975; ID, *Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium*, en "NTS" 29 (1983) 145-166; LA POTTERIE I. de, *De compositione evangelii Marci*, en "VD" 44 (1966) 135-141; ID, *La confessione messianica di Pietro en Mc 8,27-33*, en *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1967, 59-77; MAGGIONI B., *El relato de Marcos*, Paulinas, Madrid 1988[2]; MANICARDI E., *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Biblical Institute Press, Roma 1981; MARXSEN W., *El evangelista Marcos*, Sígueme, Salamanca 1981; ID, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabel-theorie des Markus*, en "ZTK" 52 (1955) 255-271; MINETTE DE TILLESSE G., *Le sécret messianique dans l'Evangile de Marc*, Cerf, París 1968; PARIS G., *Jesús, Marcos y nosotros*, Paulinas, Madrid 1987; PESCH R., *Il Vangelo di Marco* I-II, Paideia, Brescia 1980; ID (ed.), *Das Markus-Evangelium*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; PETERSEN N.R., *Story Time and Plotted Time in Mark's Narrative*, en *Literary Criticism for NT. Critics*, Fortress Press, Filadelfia 1978, 49-80; ID, *"Point of View" in Mark's Narrative*, en "Semeia" 12 (1978) 97-121; ID, *When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative*, en "Interpretation" 34 (1980) 151-166; RÄISÄNEN H., *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch*, Helsinki 1976 (distribución: E.J. Brill, Londres); REPLOH K.G., *Markus - Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtlicher Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969; RHOADS D.-MICHIE D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Fortress Press, Filadelfia 1982; ROLOFF J., *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung*, en "Evangelische Theologie" 29 (1969) 73-93; SABBE M. (ed.), *L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Duculot, Gembloux 1974; SCHMID J., *El evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967; SCHNACKENBURG R., *El evangelio según san Marcos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1973; SCHNIEWIND J., *Das Evangelium nach Markus*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Munich-Hamburgo 1968[2]; SCHWEIZER E., *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971; SLOYAN G., *Evangelio según San Marcos*, Sal Terrae, Santander 1965; STANDAERT B., *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Stichting Studentenpers, Nimega 1978; ID, *Il vangelo secondo Marco*, Borla, Roma 1984; STOCK K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und die Zwölf nach Markus*, Biblical Institute Press, Roma 1975; ID, *Gesù il Cristo, il Figlio di Dio, nel vangelo di Marco*, en "Rassegna di teologia" 17 (1976) 242-253; TANNEHILL R.C., *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*, en "Journal of Religion" 57 (1977) 386-405; ID, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, en "Semeia" 16 (1980) 57-95;

Taylor V., *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980; Tuckett C. (ed.), *The Messianic-Secret*, Fortress Press-SPCK, Filadelfia-Londres 1983; Uricchio F.M.-Stano G.M., *Vangelo secondo San Marco*, Marietti, Turín 1966; Weber R., *Christologie und "Messiasgeheimnis": ihr Zusammenhang und Stellenwert in der Darstellungsintention des Markus*, en "Evangelische Theologie" 43 (1983) 108-125; Wrede W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vandehoeck & Ruprecht, Gotinga 1901.

V. Fusco

MARÍA

Sumario: A) MARÍA EN EL AT: I. *María, heredera de la fe de Israel en el Sinaí:* 1. El "sí" de la alianza en el Sinaí; 2. El "sí" de María en la anunciación y en Caná. II. *María, arca de la nueva alianza:* 1. "Alianza" y "arca" en el AT; 2. El seno de María, tabernáculo de Dios. III. *María, personificación de Jerusalén:* 1. "Hija de Sión": *a)* Origen y sentido de un título, *b)* Aplicación mariana; 2. Jerusalén, madre universal: *a)* La doctrina del AT, especialmente en los profetas, *b)* Relectura mariana. IV. *Desde Israel, pueblo de la "memoria", hasta María, que "lo conserva todo en el corazón":* 1. La "memoria" en el AT: *a)* Memoria y sabiduría, *b)* Memoria y actualización, *c)* Memoria en la hora del sufrimiento; 2. Actualización mariana. V. *María "proféticamente bosquejada" en el AT:* 1. Is 7,14: contexto original; 2. Interpretación mateana; 3. Miq 5,2: contexto original; 4. Relectura mariana; 5. Gén 3,15: contexto original; 6. Relectura neotestamentaria en Ap 12: *a)* ¿Quién es la "mujer vestida de sol"?, *b)* ¿Queda sitio también para María en la "mujer" de Ap 12? VI. *Conclusión.*

B) MARÍA EN EL NT: I. *Introducción.* II. *Preparación a la encarnación:* 1. "Llena de gracia" (Lc 1,28); 2. El deseo de permanecer virgen (Lc 1,34). III. *Madre de Jesús y virgen:* 1. El anuncio a María (Lc 1,26-38): *a)* Maternidad mesiánica y divina, *b)* Maternidad virginal; 2. El anuncio a José (Mt 1,18-25); 3. Concepción y parto virginal del Hijo de Dios (Jn 1,13). IV. *La madre del Mesías:* 1. La visitación: María, arca de la alianza (Lc 1,39-56); 2. María en el templo (Lc 2,22-40.41-52). V. *Esposa de las bodas mesiánicas en Caná* (Jn 2,1-12). VI. *María y la Iglesia:* 1. La madre de los discípulos: María, Iglesia naciente (Jn 19,25-27); 2. La "mujer" del Apocalipsis (12,1-18), imagen de la Iglesia. VII. *Conclusión.*

A) **MARÍA EN EL AT.** La persona y la misión de María, madre de Jesús, están prefiguradas de varias maneras en el AT. Para verificar esta afirmación, tomaremos como guía a los autores del NT. En efecto, fueron ellos los primeros que vislumbraron la figura de la Virgen en las personas y en las instituciones de la antigua alianza.

Adoptando este criterio hermenéutico se obtienen múltiples resultados, que convergen todos ellos en considerar a María como el cumplimiento de Israel en camino hacia el mesías redentor.

A lo largo de la presente voz pondremos de relieve la manera en que Mateo, Lucas y Juan releyeron en clave mariana diversas páginas del AT.

I. MARÍA, HEREDERA DE LA FE DE ISRAEL EN EL SINAÍ.

1. El "sí" de la alianza en el Sinaí. El pacto entre Dios y el pueblo de Israel sancionado en el monte Sinaí (Éx 19-24) es como el evangelio del AT.

En Éx 19,3-8 se nos describe un fragmento de aquella escena. El Señor, mediante su portavoz Moisés, habló de esta forma al pueblo reunido en las faldas del Sinaí: "Habéis visto cómo he tratado a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi especial propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra; vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Éx 19,4-6a).

Moisés entonces explicó a sus hermanos y hermanas de fe el contenido del mensaje que les había transmitido Dios (Éx 19,6b-7). Con su enseñanza procuró que se hicieran conscientes del alcance de las exigencias inherentes a la propuesta que les había hecho el Señor. En efecto, Dios propone,

pero no impone. La libertad, don de Dios creador, es esencial al diálogo de la alianza.

Después de que Moisés les aclarase los términos de la voluntad divina, todo el pueblo respondió a coro: "Nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho" (Éx 19,8a; cf 24,3.7). Estas palabras fueron como el *fiat*, como el "sí" con que Israel aceptaba unirse a Yhwh, su Dios, como esposa al esposo. De esta manera quedó concluido el desposorio de la alianza (cf Ez 16,8).

Aquella profesión de fe incondicionada mereció las complacencias del Señor, que confiaba luego a Moisés: "He oído las palabras de este pueblo. Todo lo que te ha dicho está bien. ¡Oh, si tuvieran siempre ese mismo corazón, siempre me temerían, guardarían mis mandamientos y serían felices ellos y sus hijos!" (Dt 5,28b-29; cf vv. 23-28a).

Efectivamente, se puede decir que cada una de las generaciones del pueblo hebreo recordó asidua y celosamente aquella promesa de fidelidad pronunciada en el Sinaí "el día de la reunión" (Dt 4,10), es decir, el día en que Israel nació como pueblo de Dios. De hecho, el contenido de aquella frase se repetía cada vez que la comunidad israelita renovaba las obligaciones de la alianza del Sinaí. En semejantes circunstancias vuelve a la escena el mediador, que puede ser un profeta (Jer 42,1-43,4: Jeremías), un rey (2Re 23,1-3: Josías; 2Crón 15,9-15: Asá), un jefe del pueblo (Jos 1 y 24,1-28: Josué; Neh 5,1-13: Nehemías; 1Mac 13,1-9: Simón), un sacerdote (Esd 10,10-12 y Neh 9-10: Esdras). Su función, a semejanza de la de Moisés, sigue siendo la de catequizar a sus hermanos, provocando quizá interpelaciones y respondiendo a eventuales preguntas y objeciones. Después de lo cual el pueblo respondía: "Serviremos al Señor" (Jos 24,24); o bien: "Haremos lo que nos dices", es decir, lo que les dice el mediador en nombre de Dios (Esd 10,12; Neh 5,12; 1Mac 13,9).

Pasando a la literatura intertestamentaria, vemos que el *fiat* de Israel en el Sinaí es celebrado con acentos conmovidos por Filón (*De confusione linguarum*, 58-59); más aún, el recuerdo de ese *fiat* aparece con frecuencia en la literatura rabínica (A. Serra, *Contributi...*, 182-215). Y los monjes de Qumrán formulaban implícitamente este voto: ¡ojalá el pueblo de la nueva alianza mostrase ante el esperado mesías la misma docilidad que mostró en el Sinaí el antiguo Israel ante Moisés! (4Q *Testimonia*, líneas 1-8).

2. EL "SÍ" DE MARÍA EN LA ANUNCIACIÓN Y EN CANÁ. A la luz de lo expuesto anteriormente, quizá podamos comprender mejor la actitud de María ante el anuncio del ángel y en las bodas de Caná.

La anunciación. Esta página tan conocida del evangelio de Lucas (1,26-38) guarda ciertas analogías con la ratificación de la primitiva alianza estipulada en el Sinaí (Éx 19,3-8). Lo mismo que para la alianza del Sinaí hubo un mediador que hablaba en nombre de Dios, así para el anuncio de María está el ángel (Gabriel), enviado por Dios (Lc 1,26). En calidad de portavoz de su Señor, Gabriel le revela a María cuál es el proyecto que Dios tiene sobre ella: "Has encontrado gracia ante Dios. Concebirás y darás a luz un hijo..." (vv. 30-33). Por consiguiente, a esta mujer de su pueblo Dios le pide que sea madre de su Hijo, el cual, heredando las promesas hechas al rey David (2Sam 7), reinará para siempre sobre la nueva "casa de Jacob", que es la Iglesia.

¿Cómo procede María ante esta revelación inaudita? Su actitud es la reacción típica del pueblo del que es hija. Efectivamente, Israel es una co-

munidad de fe a la que Dios había educado en la atención a su palabra; atención que se transforma en diálogo sabio e inteligente, que pone en movimiento todos los recursos de la persona: "Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6,5). Desde el momento en que propuso la alianza en el Sinaí, Dios quiso que Moisés explicase rectamente a la asamblea las implicaciones de su designio.

Y así ocurrió en Nazaret. Por medio de su ángel, Dios habla tres veces a María: "Alégrate..." (v. 28); "No tengas miedo..." (vv. 30-33); "El Espíritu Santo vendrá sobre ti..." (vv. 35-37). Y por tres veces se describe la reacción de María. Al principio permanece turbada y se pregunta qué significaría tal saludo (v. 29). Luego presenta una objeción, casi como para implorar un poco de luz sobre el modo con que tendría que colaborar en un acontecimiento humanamente imposible: ¿cómo podrá ser madre una mujer que ha decidido permanecer virgen? (v. 34). Y después de que el ángel la tranquilizase sobre la forma en que podrá acontecer lo increíble ("El Espíritu Santo vendrá sobre ti..."), María se pone en manos de Dios, diciendo: "Aquí está la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (v. 38a).

En la respuesta de María advertimos el eco indudable de las fórmulas que todo el pueblo de Israel solía pronunciar cuando prestaba su propio consentimiento a la alianza: "Nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho" (Éx 19,8; 24,3.7); "Serviremos al Señor, nuestro Dios, y le obedeceremos" (Jos 24,24); "Haremos lo que nos dices" (Esd 10,2; Neh 5,12; 1Mac 13,9). En el diálogo de María con el ángel vuelve a vivirse el dinamismo de las interpelaciones entre la asamblea de Israel y sus mediadores, cuando se trataba de vincularse al pacto. En la intención del evangelista, esto significa que la fe de Israel madura en los labios de María. Realmente ella es "hija de Sión". Y para coronar la escena, Lucas escribe que "el ángel la dejó" (v. 38b), como para llevar la respuesta a Dios, según había hecho Moisés en el Sinaí (cf Éx 19,8b).

Las bodas de Caná. Juan introduce este episodio con el inciso "tres días después" (Jn 2,1). Al hablar así manifiesta su propósito de querer encuadrar el relato también en la óptica de la alianza sinaítica, con las siguientes correspondencias básicas: en el Sinaí, "tres días después", Yhwh reveló su gloria, dando la ley de la alianza a Moisés, para que el pueblo creyese también en él (Éx 19,10.11. 16); en Caná, "tres días después", Jesús reveló su gloria dando el vino nuevo, símbolo de su evangelio, que es la ley de la nueva alianza, y los discípulos creyeron en él (Jn 2,1-11).

En el ámbito de estas mutuas analogías entre el Sinaí y Caná tiene igualmente su puesto la sugerencia de María a los criados de las bodas: "Haced lo que él os diga" (v. 5), que es eco muy cercano de la declaración de fe emitida por Israel en el Sinaí: "Nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho" (Éx 19,8; cf 24,3.7).

Es sintomático el hecho de que Juan ponga en labios de la Virgen las palabras que el pueblo elegido pronunció en el Sinaí. Tenemos aquí una identificación, aunque sea indirecta, entre *la comunidad de Israel* y *la madre de Jesús.* Y puesto que en el lenguaje bíblico-judío el pueblo está representado a menudo bajo la imagen de una "mujer" (A. Serra, *Contributi...,* 409-410), se puede comprender cómo Jesús, al dirigirse a su madre, usa el término "mujer" (Jn 2,4), desacostumbrado ciertamente en un diálogo entre madre e hijo. Sería ésta la versión que hace Jn del tema lucano

de María "hija de Sión". En otras palabras, Jesús ve en su madre la encarnación ideal del antiguo Israel, que ha llegado a la plenitud de los tiempos.

II. MARÍA, ARCA DE LA NUEVA ALIANZA. 1. "ALIANZA" Y "ARCA" EN EL AT. Las tradiciones del AT asocian estrechamente la noción de / alianza con la de arca. En efecto, apenas se firmó la alianza entre Dios y el pueblo de Israel en el monte Sinaí, el Señor dio esta orden: "Me harán un santuario y habitaré en medio de ellos" (Éx 25,8).

Entonces los israelitas levantaron la "tienda de la reunión" y dentro de ella —siempre por orden del Señor— pusieron el arca de la alianza. Tenía forma de un cofre rectangular hecho de madera de acacia; podía medir unos 112 cm de larga y 66 tanto de ancha como de alta (Éx 25,10). Dentro de este templete se guardaban las dos tablas que llevaban grabados los diez mandamientos dados por Dios a Moisés en el Sinaí [/ Decálogo], como documento-base para regular la alianza (Éx 25,16; 31,18; Dt 10,1-5). Así pues, el arca se convirtió en el signo visible de la presencia de Dios en medio de su pueblo, como consecuencia del pacto sinaítico: "Estableceré mi morada en medio de vosotros y nunca os aborreceré. Marcharé en medio de vosotros, seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Lev 26,11-12).

Para representar esta "morada" de Dios en el seno de su pueblo (la *šekinah*), los libros del AT emplean con frecuencia la imagen de la nube. Con el uso de este elemento figurativo-simbólico hablan de Dios que baja a morar en el monte Sinaí (Éx 24,16), en la tienda de la reunión (Éx 40,34-35) y, finalmente, en el santo de los santos del templo de Jerusalén (1Re 8,10-12; cf 2Crón 5,13b). Aquí el arca tuvo su colocación definitiva, tras el asentamiento de Israel en Palestina.

2. EL SENO DE MARÍA, TABERNÁCULO DE DIOS. Las líneas dispersas de las tradiciones sobre el arca encuentran una singular convergencia en María. Especialmente Lucas nos servirá de guía para esta relectura mariana del simbolismo relacionado con el arca.

En primer lugar, la *anunciación*. En efecto, Lc 1,35 (a juicio de muchos exegetas) parece ser una copia de Éx 40,34-35. En este último trozo leemos que "entonces la nube cubrió la tienda de la reunión, y la gloria del Señor llenó el tabernáculo... La nube del Señor se posaba *(epeskíazen)* de día sobre el tabernáculo y durante la noche brillaba como fuego". Así pues, la nube que envolvía la tienda era como una señal de que dentro de ella moraba la "presencia" del Señor. De forma análoga, en Lc 1,35 se dice que la nube del Espíritu vendrá a posarse sobre María *(episkiásei soi)*, y como efecto de esta "sombra" *(skía)*, su seno se llenará de la presencia de un Ser divino: el Santo, Hijo de Dios.

Después de la anunciación, en el texto lucano viene la *visita de María a Isabel*. Esta página está modelada visiblemente sobre el capítulo 6 del segundo libro de Samuel, en donde se narra el traslado del arca de la alianza desde Baalá de Judá a Jerusalén, por orden de David. Y he aquí algunas de las semejanzas que se dan entre los dos relatos: *a)* Los dos episodios tienen lugar en la región de Judá, casi como teatro de la acción (2Sam 6,1-2; Lc 1,39). *b)* Los dos viajes se caracterizan por manifestaciones de júbilo: del pueblo y de David, que danza delante del arca (2Sam 6,5.12.14.16); de Isabel y de Juan Bautista, que "salta de alegría" en el seno materno (Lc 1,41.44). *c)* La presencia del arca en casa de Obededón y la entrada de María en la casa de

Zacarías son motivo de bendición (2Sam 6,11.12; Lc 1,41). *d)* David exclama: "¿Cómo entrará el arca en mi casa?" (2Sam 6,9). E Isabel: "¿Y cómo es que la madre de mi Señor viene a mí?" (Lc 1,43). En la comparación de los dos textos impresiona el paralelismo entre "el arca del Señor" y "la madre de mi Señor". Ahora la nueva arca es María. Frente a ella —como ocurría antes frente al arca antigua— uno advierte el sentido de su propia indignidad y del respeto debido a lo sagrado. *e)* El arca permaneció en casa de Obededón tres meses (2Sam 6,11); María se queda al lado de Isabel unos tres meses (Lc 1,56).

Del conjunto de estos parecidos entre los dos episodios se deduce el siguiente mensaje. Con su "sí" al anuncio divino, María acoge la propuesta de la *alianza* nueva que Dios le revela mediante el ángel Gabriel; por consiguiente, con Jesús en su seno ella se presenta como el *arca* donde reposa Dios hecho hombre. Por tanto, reaparecen actualizados en María los conceptos de alianza y de arca, tan estrechamente vinculados ya en la teología del AT.

III. MARÍA, PERSONIFICACIÓN DE JERUSALÉN. La ciudad de Jerusalén, corazón de Israel, prepara la tipología de María al menos bajo dos aspectos: como "hija de Sión" y como "madre universal".

1. "HIJA DE SIÓN". a) *Origen y sentido de un título*. Jerusalén, ciudad puesta sobre los montes, tenía su propia roca o ciudadela, llamada Sión. Sobre esta cima, hacia el nordeste, el rey Salomón (por el 970-930 a.C.) construyó el conjunto del templo y del palacio real (2Sam 24,16-25; cf 2Crón 3,1). Dentro del templo, concretamente al santo de los santos, hizo trasladar el arca (1Re 8,1-8). Desde entonces, con el nombre de Sión se quiso indicar sobre todo el monte del templo (Is 18,7; Jer 26,18; Sal 2,6 y 48,2-3). Por tanto, Sión era considerado como la zona más sagrada de Jerusalén, puesto que allí moraba simbólicamente el Señor, en su casa. Por eso la colina de Sión pasó a designar toda Jerusalén (Is 37,32; 52,1; Jer 26,18; 51,35; Sof 3,16) y también a veces a todo Israel (Is 46,13; Sal 149,2), en cuanto que Jerusalén era el centro religioso y político de la comunidad judía.

Hay que señalar además que el lenguaje bíblico, para designar a una nación o a una ciudad y a sus habitantes, utiliza la expresión "hija de", seguida del nombre del respectivo país o localidad: hija de Babilonia (Sal 137,8; Jer 50,42), hija de Edón (Lam 4,21), hija de Egipto (Jer 46,11)... Igualmente, la expresión "hija de Sión" significa la ciudad de Jerusalén y cuantos moraban dentro de sus murallas (2Re 19,21; Is 10,32; 37,22; 52,2; Jer 6,2ss; Lam 2,13); o bien, aunque más raras veces, indicaba el suelo y el pueblo de Israel (Sof 3,14; Lam 2,1).

Hay tres oráculos célebres de los profetas Zacarías (2,14-15; 9,9-10), Sofonías (3,14-17) y Joel (2,21-27), en los que se invita a la "hija de Sión" a alegrarse intensamente. El motivo de tanto júbilo es que su Dios habita en medio de ella; por eso no ha de tener miedo: el Señor es su rey y su salvador. Con estas palabras los profetas citados revelaban a sus hermanos el estado de felicidad que vendría después de la desolación del destierro en Babilonia.

Además hemos de destacar que, en tiempos del NT, sobre todo el texto de Zac 9,9 se había convertido en un lugar clásico de la esperanza judía, orientada hacia la redención mesiánica. Una prueba indudable de este hecho la tenemos, por ejemplo, en Mt 21,5 y Jn 12,15.

b) *Aplicación mariana*. Según al-

gunos exegetas modernos, en las palabras del ángel Gabriel a María habría un eco bastante claro del mensaje que los profetas mencionados dirigían a la "hija de Sión". En efecto, también a María se le invita a alegrarse (Lc 1,28: "Alégrate, llena de gracia"). No ha de tener miedo (Lc 1,30), ya que el Hijo de Dios pondrá su morada en ella (Lc 1,31-32a), haciendo de su seno como un nuevo templo. Él será rey y salvador de la nueva casa de Jacob (Lc 1,32b-33; cf 2,11), que es la Iglesia.

En otras palabras, Lucas, con un juego sutil de alusiones, aplicaría a la Virgen las profecías que Zacarías, Sofonías y Joel dirigían a la hija de Sión. Mediante este procedimiento literario (que es una forma de *midraš*) intenta identificar a María con la "hija de Sión", es decir, con Jerusalén y con todo el pueblo de Israel, purificado de la prueba del destierro y heredero de las promesas de salvación. La virgen de Nazaret, en su persona individual, sería por tanto el tipo representativo del "resto de Israel", es decir, de ese "pueblo humilde y pobre" que confía en el nombre del Señor (Sof 3,12-13). El antiguo Israel, en camino hacia el mesías redentor desde hacía siglos, se realiza perfectamente en esta hija suya. ¡María es la flor de Israel!

2. JERUSALÉN, MADRE UNIVERSAL. a) *La doctrina del AT, especialmente en los profetas.* El tema de Jerusalén, "madre de todas las gentes", interesa a una amplia área del AT, de forma particular a la literatura profética. Guarda relación con el maravilloso florecimiento de la nación hebrea, previsto como posterior al regreso del destierro en Babilonia. El mensaje se articula de esta manera. El destierro es consecuencia de la infidelidad a Dios y a su ley (Dt 4,25-27; 28,62-66). Éste es el motivo por el que el Señor permitió que Israel fuera desarraigado de su tierra. Los judíos se convierten entonces en "los hijos dispersos de Dios". El destierro, fruto del pecado, es la dispersión por excelencia; es la diáspora, el desmembramiento del pueblo de Dios.

Pero el Señor no abandona a los suyos. Sigue enviando profetas a los desterrados (Dt 4,29-31; 30,1-6). Y cuando el pueblo se convierte a su predicación, Dios reúne a sus hijos de la diáspora. Por medio de su siervo, el siervo doliente de Yhwh (Is 49,5-6), los conduce de nuevo a su tierra, los congrega en la unidad (Jer 23,8; Ez 39,26-29...). Y les agrega además a los paganos, que se convertirán a Yhwh como único verdadero Dios (Is 14,1; 60,3ss; Jer 3,17).

Sobre el fondo de esta grandiosa restauración adquieren un relieve muy singular Jerusalén y el templo, reconstruidos de las ruinas. El *templo* es el lugar privilegiado de la reunificación (Ez 37,21.26-28; 2Mac 1,27-29; 2,18...). Dentro de su perímetro, tanto los judíos como los paganos convertidos se confundirán entre sí para adorar al mismo Señor; de ahora en adelante todos los pueblos son miembros de la alianza nueva, que Dios ofrece y extiende a la humanidad entera (Is 14,1b; 56,6-7; 66,18-21...). Dice Zac 2,15: "En aquel día muchos pueblos se unirán al Señor. Ellos serán también mi propio pueblo. Yo habitaré en medio de ti". *Jerusalén*, además, es saludada como "madre" de estos hijos innumerables que Dios ha introducido dentro de sus murallas (Is 49,21; 60,1-9; Sal 87; Tob 13,11-13...). Este recinto amurallado se miraba efectivamente como un seno que encerraba el templo y a todos los reunidos en él para adorar al único Dios.

b) *Relectura mariana.* Como consecuencia de la obra salvífica de Jesús, los autores del NT trasponen a un nivel cristológico-mariano

los mencionados temas. Juan parece ofrecer la síntesis más orgánica, que podemos resumir de este modo.

Jesús, con su muerte, es el que reúne a los hijos dispersos de Dios (Jn 11,51-52). Pero los dispersos no pueden ser solamente los judíos, sino todos los hombres, en cuanto que están expuestos a las asechanzas del lobo, es decir, del maligno, que arrebata y dispersa (Jn 10,12; cf 16,32). Sin embargo, pueden librarse de él acogiendo a Cristo y su palabra; con esta condición se convierten en hijos de Dios, como escribe Jn 1,12: "A todos los que lo reciben les da el ser hijos de Dios" (cf también 1Jn 5,1). Y Cristo, siervo doliente del Padre, el "Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (cf Jn 1,29.36) reúne a la humanidad dispersa en otro templo y en otra Jerusalén.

El verdadero templo es la persona misma de Jesús, muerto y resucitado (Jn 2,19-22). En él el Padre y el Hijo son una sola realidad (Jn 10,30); son el santuario de la nueva alianza: "No vi en ella (en la nueva Jerusalén) ningún templo, porque su templo es el Señor, Dios todopoderoso, y el cordero" (Ap 21,22).

Y la *verdadera Jerusalén* está constituida por el rebaño de los discípulos, es decir, la ↗ Iglesia, en la que Jesús reúne y acoge tanto a los judíos como a los gentiles (Jn 10,16; 11,51-52; 12,32-33). María es la personificación y la figura ideal de esta nueva Jerusalén-madre universal. En efecto, si el profeta decía a la antigua Jerusalén: "Alza en torno los ojos y contempla: todos se reúnen y vienen a ti" (Is 60,4; Bar 4,27; 5,45), ahora Jesús, que muere por reunir a los hijos dispersos de Dios, dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo" (Jn 19,26). En aquel instante confiaba a sus cuidados maternales al discípulo amado, que representaba a todos sus discípulos de todos los tiempos. Así lo ha interpretado una antigua e incesante tradición de la Iglesia, basada en el sentido literal de Jn 19,25-27.

En otras palabras, los títulos y las imágenes de la Jerusalén terrenal son referidos por Juan a la madre de Jesús. Jerusalén era representada como mujer-madre de Israel y de las naciones, reunidas finalmente por la misma fe en el templo que surgía dentro de sus murallas (Ez 16,8.20; 23,2-4; Jer 2,2; Sal 86,5 LXX; *Ap. Baruc* 10,7; *IV Esd.* 9,38-10,57...). En versión mesiánica, la Virgen es mujer-madre universal de los discípulos de Jesús, es decir, de esos "hijos dispersos de Dios", unificados en el templo místico de la persona de Cristo, a quien ella revistió de nuestra carne en su seno maternal. El seno de Jerusalén es ahora el seno de María.

IV. DESDE ISRAEL, PUEBLO DE LA "MEMORIA", HASTA MARÍA, QUE "LO CONSERVA TODO EN EL CORAZÓN".

"Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón" (Lc 2,51b; cf v. 19): este célebre estribillo del evangelio de Lucas nos revela hasta qué punto María había hecho suya la espiritualidad de Israel, pueblo al que pertenecía.

1. LA "MEMORIA" EN EL AT. En efecto, a lo largo de todo el AT se le indica al pueblo la obligación de recordar y de meditar en su propio corazón todo lo que Dios ha hecho en su favor. Es célebre, en este sentido, la exhortación del Deuteronomio: "Pon atención, y no te olvides de lo que has visto con tus ojos ni lo dejes escapar nunca de tu corazón. Antes bien, enséñaselo a tus hijos y a tus nietos. Recuerda... Guardaos, pues, de olvidar la alianza que el Señor, vuestro Dios, ha hecho con vosotros"... (Dt 4,9-10.23.32).

El memorial al que tiene que aplicarse todo piadoso israelita comprende toda la historia de la salva-

ción: los días del antiguo templo (Dt 32,7a; 4,32a), los años lejanos (Dt 32,7b), los tiempos pasados desde el principio (Sal 78,2; Is 46,9), desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra (Dt 4,32b). No debe caer en el olvido nada de lo que el Señor ha hecho por los suyos. He aquí algunos de los aspectos más inculcados de esta "anamnesis", congénita a la fe de Israel.

a) *Memoria y sabiduría.* La tradición bíblica define como sabio a la persona que "recuerda", que "guarda en el corazón" los innumerables gestos salvíficos que ha mostrado el Señor en todas las épocas. Entre los personajes de la historia bíblica que han encarnado este ideal está el Sirácida, que reevoca los episodios de la historia de los padres de Israel (Si 44,1-50,21; 50,27.28). Está Judit cuando exhorta a sus hermanos a recordar las pruebas por las que Dios quiso que pasaran Abrahán, Isaac y Jacob (Jdt 8,26.29). Está también el escriba que, al tener que estar siempre en contacto con los libros sagrados en virtud de su profesión, "se aplica a meditar la ley del Altísimo, estudia la sabiduría de todos los antiguos y consagra sus ocios al estudio de los profetas...: será lleno de espíritu de inteligencia, derramará las palabras de su sabiduría y en su oración alabará al Señor" (Si 39,1b-6bc).

b) *Memoria y actualización.* La memoria de que habla la Biblia tiene siempre un objetivo dinámico. No es académica, ni erudita o nocional. Al contrario, mira hacia el pasado para entender mejor el presente. Dios se ha revelado en los acontecimientos transcurridos de la historia de Israel. Por consiguiente, volver con la mente a aquellos hechos significa conocer cada vez mejor quién es el Señor y cuál es su voluntad para la hora que se está viviendo. Todo ello brota de esta convicción: lo que el Señor realizó en el pasado por sus elegidos es la garantía de que hará otro tanto en las circunstancias presentes y en las venideras, ya que su amor es inmutable. Filón de Alejandría († por el 45 d.C.) tenía razón cuando escribía: "La fe en el porvenir proviene de todo lo que aconteció en los tiempos pasados" (*De vita Moysis* II, 288). Por ejemplo, tras las vicisitudes experimentadas durante los cuarenta años del desierto, Israel podrá reconocer efectivamente que Dios lo corrige como un padre (Dt 8,2.5). Si luego el Señor se mostró compasivo con Israel, rescatándolo de la esclavitud del faraón, Israel tendrá que albergar a su vez sentimientos de benignidad con el esclavo, el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 5,14-15; 15,12-15; 24,17-22). Incluso de sus propias infidelidades tendrá que acordarse Israel: demuestran que Dios es siempre el primero en amar, por pura gracia y no por nuestros méritos (Dt 9,4-7; Miq 6,3-4.5; Ez 20,43-44; 36,31-32).

c) *Memoria en la hora del sufrimiento.* De los libros del AT, especialmente de los más tardíos, y del judaísmo contemporáneo al NT podemos deducir de qué manera el pueblo elegido y cada uno de sus miembros comprometía su propia fe en los momentos de grave tribulación. Puesto frente a la prueba, cuando parece cerrada toda vía de escape, Israel se dirige al pasado para recordar las numerosas liberaciones que Dios concedió a los padres (Sal 22,5-6) en los tiempos antiguos (Sal 44,2; 77,6.12; 143,5; Is 63,11), en las generaciones pasadas, desde la eternidad (Si 2,10; 51,8; 1Mac 2,61).

La memoria privilegiada es siempre la del éxodo de Egipto, verdadero arquetipo de todas las sucesivas redenciones de Israel. Lo mismo que Dios liberó a su pueblo de las manos del faraón, así lo liberará tam-

bién de toda otra angustia (Dt 7,17-19), puesto que es eterno su amor (Sal 136, 1ss).

La memoria de los hechos va unida a la memoria de los padres, es decir, de las personas que fueron sus protagonistas. Ellos conocieron muchas tribulaciones, pero el Señor los socorrió como respuesta a su constancia en la fe. Dice el Sal 22,5-6 (el salmo que Jesús recitó en la cruz): "En ti esperaron nuestros padres, esperaron en ti, y tú los liberaste; a ti clamaron y quedaron libres, esperaron en ti, y no fueron defraudados".

Contemplando las numerosas liberaciones que Dios había concedido a los padres, Israel consolidaba la esperanza de que Dios habría de visitar y redimir a su pueblo mediante el mesías (cf Lc 1,67-79).

2. ACTUALIZACIÓN MARIANA. Pues bien, la que había sido la reflexión sapiencial de todo Israel y de cada Israelita fue también herencia de María. Para comprender quién es Jesús, ella repite en su interior el itinerario espiritual del pueblo del que desciende. En efecto, ¿cómo se comporta la Virgen ante todo lo que hace y dice Jesús, "sabiduría de Dios"? (cf 1Cor 1,24.30). Ella "conserva" el recuerdo de aquellos hechos y de aquellas palabras (Lc 2,19a.51b); pero no de una forma estática, puesto que se esfuerza en profundizar en su sentido, meditándolas (literalmente: "confrontándolas") en su corazón" (Lc 2,19b: *symbállousa*).

El verbo *symballō*, utilizado por Lucas en el pasaje mencionado, significa interpretar, dar la recta explicación, hacer la exégesis. Esta semántica de *symballō* se ve rubricada por numerosos pasajes de la literatura griega, sobre todo del género oracular. Es frecuente el caso de que una respuesta dada por la divinidad en algún santuario contenga algo oscuro. Le corresponde entonces al cresmólogo, es decir, al intérprete de los oráculos, iluminar el enigma. Y la actividad del cresmólogo en casos semejantes se designa habitualmente con el verbo *symballō*, el mismo que emplea Lc 2,19a.

He aquí, por consiguiente, el desarrollo dinámico de la fe de María: recordar para profundizar, para actualizar, para interpretar. En este proceso de crecimiento ella se dirigía también al AT, como sugiere el *Magnificat*, el himno en que la Virgen, a semejanza del escriba sabio, "derrama las palabras de su sabiduría, y en su oración alaba al Señor" (Si 39,6).

En particular, María "conserva en el corazón" incluso las palabras de Jesús que de momento no comprende. Por ejemplo, cuando —junto con José— encuentra a Jesús en el templo, se desahoga con una queja, indicio de un intenso sufrimiento: "Hijo, ¿por qué has hecho esto? Tu padre y yo te hemos estado buscando muy angustiados" (Lc 2,48). Pero ni ella ni José comprendieron la respuesta de Jesús (v. 50). A pesar de ello, subraya el evangelista, "su madre guardaba todas estas cosas en su corazón" (v. 51b): a semejanza, se diría, de los sabios, que se recogen en meditación para rumiar los enigmas de la palabra de Dios (A. Serra, *Sapienza...*, 111-119, y 72,88). Y de esta manera, como dice el Vaticano II, la Virgen avanzaba en la peregrinación de la fe (LG 58).

Llegarán más tarde los días en que Jesús anunciará de antemano que tendrá que sufrir, morir y resucitar al tercer día (Lc 9,22.43-44; 18,31-33; cf 24,6-7.26-27.44-46). Lucas, aunque de forma indirecta, nos hace saber que María era una oyente atenta de la palabra de Dios predicada por Jesús (Lc 8,19-21; 11,27-28). Entonces es de presumir que ella, educada en la fe de sus padres, hiciese memoria activa de aquellos oráculos abiertos a la muerte y resurrección de su hijo.

Como hemos visto, Israel interpelaba a su propio pasado en los momentos oscuros y calamitosos. Pues bien, si Dios en los tiempos antiguos había redimido a su pueblo y había liberado a su pueblo y a los justos de angustias mortales, también ahora puede dar cumplimiento a la promesa de que Cristo resucitaría de entre los muertos. La catequesis de los Hechos de los Apóstoles declara efectivamente que "el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres" (He 3,13; 5,30) liberó del reino de los muertos a su hijo Jesús, el santo y el justo, entregado a la muerte por los impíos (He 2,22-24.27-28. 31-32; 3,14-15; 7,52; 10,38).

V. MARÍA, "PROFÉTICAMENTE BOSQUEJADA" EN EL AT. Por el conjunto de elementos que hemos condensado en las columnas anteriores y por todo lo que diremos en estas últimas, aparecerá quizá más claro en qué sentido puede decirse que María está "proféticamente bosquejada" (LG 55) en los tres célebres oráculos de Is 7,14; Miq 5,2 y Gén 3,15.

1. IS 7,14: CONTEXTO ORIGINAL. La profecía de Is 7,14 se encuadra en el episodio de la guerra promovida por Rasín y Pécaj, reyes, respectivamente, de Damasco y de Israel, contra Acaz, rey de Judá, recién subido al trono a la edad de veinte años. Estamos en el 734-733 a.C. (Is 7,1; 2Re 16,1-17; 2Crón 28,5-25).

La "mujer joven" (hebreo, *'almah*) a la que alude el profeta es Abía, mujer de Acaz (cf 2Re 18,2). El hijo que dará a luz es Ezequías, llamado con el nombre inaugural de "Emanuel", es decir, "Dios con nosotros": título que sonaba como una promesa en las circunstancias críticas del momento. Y Dios mostrará realmente que "está con su pueblo" (cf Is 8,10). Gracias a Ezequías no se extinguirá la casa de David.

Ezequías, según los cómputos más fiables, nace en el invierno del 733-732. También él tendrá que alimentarse de "cuajada y miel" (v. 15a). Del contexto próximo de Is 7,22-25 se deduce que la cuajada y la miel son los únicos alimentos que produce un suelo empobrecido por la guerra en curso y abocado al abandono de la agricultura. Sin embargo, este régimen no durará mucho tiempo. En efecto, los dos reyes atacantes, que ponen sitio a Jerusalén, fueron derrotados cuando Ezequías tenía poco más de un año (Damasco cae en manos de Teglatfalasar el 732). En aquella edad, el niño podía ya "rechazar el mal y elegir el bien" (v. 16a): frase ésta que, comparada con el precioso paralelo de Is 8,4, significa "decir papá y mamá", y por tanto "manifestar los primeros signos de la discreción" (cf Gén 4,11).

2. INTERPRETACIÓN MATEANA. Mateo relee en sentido pleno el oráculo de Is 7,14. Jesús —descendiente de la casa de David mediante la paternidad legal de José, hijo de David (Mt 1,20)— es el verdadero "Emanuel-Dios con nosotros" (Mt 1,23; cf 28,20). La Iglesia fundada por él (Mt 16,18) es la nueva casa de David (cf Lc 1,32-33). Goza de estabilidad perpetua, a pesar de las asechanzas de las fuerzas del mal (Mt 16,18: "... las fuerzas del infierno no prevalecerán contra ella"). En efecto, Jesús ha prometido: "*Yo estoy con vosotros* (¡he aquí el Emanuel!) todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20)

A su vez, María es la "virgen" (griego, *parthénos*), madre del Emanuel-Cristo, que reina eternamente en el reino de David (Mt 16,18-20; cf Lc 1,32-33). Si en el caso de Abía el término *'almah* (traducido por los LXX con *parthénos*) significaba simplemente "mujer joven", que concibe según las leyes normales de la natu-

raleza, en la situación de María se verifica un cambio totalmente imprevisto: ella es "virgen" en sentido estricto, en cuanto que concibe sólo por la virtud del Espíritu Santo (Mt 1,18-25).

Se ve, por consiguiente, cómo el NT se encuentra en línea de continuidad con el AT, pero al mismo tiempo lo supera (cf Mt 5,17).

3. MIQ 5.2: CONTEXTO ORIGINAL. Después de la tribulación del destierro en Babilonia, semejante a los dolores de una mujer en parto, el Señor rescatará a Jerusalén, "hija de Sión", de la opresión de sus enemigos (Miq 4,9-10). Sobre el Ofel, el barrio regio de la ciudad, volverá a establecerse la antigua monarquía (la de la casa de David, al parecer) (Miq 4,8). De esta manera Dios vuelve a reinar para siempre en el monte Sión (Miq 4,7).

Esta renovada realeza de Yhwh sobre Israel se lleva a cabo mediante un jefe que habrá de nacer en Belén de Éfrata, la menos brillante de las numerosas ciudades de Judá (Miq 5,1a). Sus orígenes son bastante remotos (Miq 5,1b), puesto que (así parece sugerirlo el texto) se remontan a la antigua casa de David (cf Miq 4,8 y 2Sam 5,4-10; 7,1-17).

El nacimiento del futuro libertador se vislumbra para el final del destierro. El Señor ha permitido que el pueblo se viera abandonado en manos de los extranjeros; esta situación —dice el profeta— durará "hasta el tiempo en que *dé a luz la que ha de dar a luz*" (Miq 5,2a). El vidente indica aquí a la madre del esperado rey de Judá. Él pondrá fin al cisma, reuniendo con el resto de sus hermanos a todos los hijos de Israel (v. 3b). En resumen, su presencia y su obra son sinónimo de "paz" (v. 4).

En tiempos del NT el oráculo de Miq 5,1-2 era referido seguramente al rey-mesías, tanto por parte de los sacerdotes y de los escribas (cf Mt 2,5-6) como por parte de la gente del pueblo (cf Jn 7,40-42).

4. RELECTURA MARIANA. En la parte que se refiere a la madre del mesías ("la que ha de dar a luz"), parece ser que la profecía mencionada encuentra eco en Lc 2,6-7. Tal es la opinión de no pocos exegetas, que proponen la siguiente confrontación entre el texto de Miqueas y el de Lucas:

Miqueas	*Lucas*
5,1. "Y tú *Belén*, Éfrata, la más pequeña entre los clanes de *Judá*...	También José... fue... a *Judea*, a la ciudad de David, que se llama *Belén*.
2. ... hasta el *tiempo* en que *dé a luz* la que *ha de dar a luz*...	6-7. ... se cumplió el *tiempo* del *parto* y *dio a luz* a su hijo primogénito...
3. Él se alzará y *pastoreará* el rebaño con la fortaleza del Señor, con la *gloria* (LXX) del *nombre del Señor,* su Dios..."	8-9. Había en la misma región unos *pastores* y *la gloria del Señor* los envolvió con su luz...
4. Él mismo será la *paz.*	14. ... y *paz* y en la tierra...".

En conclusión: como ocurrió ya con los textos de la "hija de Sión" y para 2Sam 6, también en el presente caso Lc transcribe el AT casi al pie de la letra. No lo cita expresamente, pero alude a él con toda claridad.

5. GÉN 3,15: CONTEXTO ORIGINAL. «El Señor Dios dijo a la serpiente: "Por haber hecho esto maldita seas entre todos los ganados... te arrastrarás sobre tu vientre y comerás del polvo de la tierra todos los días de tu vida. Yo pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza y tú sólo tocarás su calcañal"». En la economía del relato de Gén 2,18-3,21 la "mujer" es Eva. El "linaje de la serpiente" designa a los que se dejan llevar por el seductor, haciéndose así hijos suyos, gregarios suyos, siguiendo las instigaciones del mal (cf Sab 2,24; Jn 8,44). Por exclusión, el "linaje de la mujer" está constituido por los que se mantienen fieles a los caminos de Dios. A esta descendencia de la mujer Dios le promete la victoria definitiva sobre los seguidores de la serpiente, o sea, sobre las fuerzas del maligno. Pero en el texto hebreo queda incierto cuál es la descendencia de la mujer: puede ser una colectividad, un grupo (el "linaje" de la casa real de David) o bien una persona singular. Los autores vacilan en su respuesta.

Para la versión griega de los LXX (siglos III-II a.C.) se trata de un personaje individual: "*Él* te aplastará la cabeza". La falta de concordancia del pronombre masculino *autós* (=él) con el sustantivo neutro *spérma* (= linaje, semilla), al que se refiere, da a entender que en los ambientes de los LXX la esperanza mesiánica se refería a un mesías personal. El "linaje-descendencia" de la mujer se concreta en un individuo.

La versión aramea del *targum* palestino (fácilmente de época precristiana) da lugar a la siguiente paráfrasis instructiva: "Yo pondré enemistad entre ti y la mujer, entre los descendientes de tus hijos y los descendientes de sus hijos. Y sucederá que, cuando los hijos de la mujer observen los preceptos de la ley (mosaica), la emprenderán contra ti y te aplastarán la cabeza. Pero cuando se olviden de los preceptos de la ley, serás tú la que les aceches y les muerdas en el talón. Sin embargo, para ellos habrá un remedio, mientras que para ti no habrá remedio. Ellos encontrarán una medicina (?) para el talón el día del rey mesías" (recensión del Pseudo-Jonatán, sustancialmente idéntica a la del cód. Neofiti y a la del *targum* fragmentario).

Así pues, siguiendo esta relectura, el "linaje" de la mujer asume una connotación muy concreta. Es identificado en aquellos que observan (o no observan) la ley de Moisés. La mención de la ley mosaica remite al lector al pueblo de Israel, el único pueblo que conoce y se rige por las ordenaciones de aquella ley. Cuando los israelitas observan las prescripciones mosaicas, aplastan la cabeza de la serpiente y su linaje; pero cuando faltan a ellas, es la serpiente la que les muerde en el calcañal. Pero se trata de una victoria parcial. En efecto, en los días del mesías los israelitas quedarán curados de la herida en el calcañal, mientras que para la serpiente no habrá ningún remedio. Según los elementos de esta paráfrasis targúmica, se deduce que la mujer de Gén 3,15 representa no tanto a la humanidad en general como a la comunidad de Israel en camino hacia la redención mesiánica. En una palabra, al pueblo elegido con su mesías. Se perfila ya el cuadro de Ap 12.

6. RELECTURA NEOTESTAMENTARIA EN AP 12. Entre los escritos del NT, Ap 12 transcribe el vaticinio de Gén 3,15 en versión cristológico-eclesiológica. Son evidentes los contactos

entre Ap 12 y Gén 3,15. En efecto, el dragón es calificado como "... la serpiente antigua, que se llama 'Diablo' y 'Satanás', el seductor del mundo entero" (Ap 12,9). Pelea abiertamente contra la mujer. Primero intenta devorar a su hijo recién engendrado (v. 4); fracasado este ataque inicial (vv. 5.12), persigue a la mujer (v. 13), vomita tras ella como un río de agua (v. 15), que es absorbido, sin embargo, por la tierra, que abre su boca (v. 16). Entonces el dragón desahoga su irritación contra la mujer, desencadenando la persecución contra "... el resto de su descendencia, los que guardan los mandamientos de Dios y son fieles testigos de Jesús" (v. 17).

a) *¿Quién es la "mujer vestida de sol"?* Es la "mujer-esposa", que representa al pueblo de Dios de ambos Testamentos. Es la Iglesia de la antigua alianza, formada por las doce tribus de Israel (Ap 12,1: las doce estrellas). Y es también la Iglesia de la nueva alianza que, como prolongación de las doce tribus de Israel (Ap 21,12), está fundada sobre los doce apóstoles (Ap 21,14) y comprende a todos los otros discípulos de Cristo (Ap 21,17).

La mujer es presa de los dolores de parto (v. 2). El dragón se pone delante de ella para devorar al niño que va a nacer (v. 4b). Y ella "dio a luz un hijo varón, el que debía regir a todas las naciones con una vara de hierro. El hijo fue arrebatado hacia Dios y a su trono" (v. 5). ¿De quién se trata?

Los dolores de la parturienta y el rapto del recién nacido al trono de Dios no describen el nacimiento de Jesús en Belén, sino el misterio pascual, o sea *la "hora" de la pasión y resurrección de Cristo.*

Esta lectura simbólica del gran signo de Ap 12,5 está rubricada ante todo por Jn 16,21-22, pasaje en que el mismo Jesús habla del dolor y del gozo que siente la mujer cuando da a luz una criatura, y aplica esta alegoría a la aflicción que estaba a punto de invadir a los discípulos por causa de su muerte y al gozo que luego experimentarían al ver de nuevo al maestro resucitado.

Al lado de la tradición joanea se sitúa la lucana de los Hechos, cuando habla de la resurrección de Jesús en términos de "generación". En efecto, el Sal 2,7 ("Tú eres mi hijo, yo mismo *te he engendrado* hoy") es referido por Pablo a la acción del Padre, que resucita al Hijo de entre los muertos (He 13,32-34).

En tercer lugar, en Ap 12,5a ("... un hijo varón, el que debía *regir* a todas *las naciones con una vara de hierro*"), tenemos una cita del Sal 2,8.9, mientras que en el v. 5b ("El hijo *fue arrebatado hacia Dios y a su trono*") parece confluir una reminiscencia del Sal 110,1 ("Palabra del Señor a mi Señor: *'Siéntate a mi derecha*, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies' "). Pues bien, sabemos que el Sal 2 y el 110 son de los más utilizados en el NT para el anuncio de la resurrección de Cristo. De rechazo, el empleo combinado de los dos salmos mencionados en Ap 12,5 podría inducir a una lectura simbólico-pascual del parto de la "mujer" de Ap 12.

Por consiguiente, ese parto sería un modo figurado de representar la angustia profunda que sumergió a la comunidad de los discípulos de Jesús cuando el poder de las tinieblas les arrebató violentamente a su maestro (Jn 16,21a.22a; cf Mc 2,20; Mt 9,15; Lc 5,35; 22,53). El rapto del niño junto al trono de Dios es una imagen plástica que hay que referir al poder del Padre, que al liberar a su Hijo de las ataduras de la muerte (cf He 2,24) lo hace "renacer" a la condición gloriosa de resucitado y le confiere la realeza universal (Ap 12,5.9-10a; cf 1,18; 3,21; 5,9-13; 19,11-16...).

Una interpretación alternativa de Ap 12 (que, por otra parte, no parece excluir la que ya hemos esbozado) es la que propone U. Vanni (1978). La mujer es cada iglesia cristiana que vive en el tiempo. Los dolores de parto expresan eficazmente la tensión, la fatiga que cada una de las comunidades eclesiales experimenta a la hora de dar a luz a Cristo en su propio seno. En otras palabras, cada grupo de discípulos del Señor está llamado a dar testimonio del evangelio, a engendrar a Cristo para hacerle crecer en nosotros hasta que adquiera su talla perfecta (cf Gál 4,19; Ef 4,13; Mc 3,35 y par de Mt 12,50 y Lc 8,21). Pero, como es sabido, ésta es una vocación ardua, llena de tribulaciones, que choca continuamente con las fuerzas del maligno (el dragón). Pues bien, a pesar de las muchas adversidades, la Iglesia llega a dar a luz a su Cristo, es decir, a realizar su compromiso de vida evangélica. Frente a todos los aparatos imponentes y terroríficos del mal, los resultados de sus esfuerzos parecen débiles, frágiles, lo mismo que un niño recién nacido. Pero, concluye Vanni, "... el grupo sabe que todo lo que manifiesta de positivo queda como asumido y hecho propio por la trascendencia divina, ya desde ahora...; todo lo que consigue realizar ahora se sitúa en la línea del triunfo escatológico, completado incluso históricamente, que Cristo sabrá llevar a cabo al final de todo" (U. Vanni, *La decodificazione...*, 149).

Lo que queda de Ap 12,13-18 describe la persecución que la serpiente sigue provocando contra la mujer, y la ayuda divina que le da alientos en el desierto de las pruebas de este mundo. Pero también esa persecución tiene un límite; efectivamente, sólo dura... "por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo" (v. 14), es decir, la mitad del número siete, que es la cifra de la totalidad. Por consiguiente, una plenitud mediada. Por muy largos y terroríficos que parezcan, los días del poder de las tinieblas están contados. Satanás sabe que dispone de "poco tiempo" (Ap 12,12). En efecto, llegará la consumación de la historia cuando la mujer que peregrina por el desierto se convierta en la "mujer-esposa" del cordero (Ap 21,5), brillando sobre un monte excelso y elevado con el semblante de la nueva Jerusalén (Ap 21,2.10), en la cual "... no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena, porque el primer mundo ha desaparecido" (Ap 21,4). De este modo terminarán los días de luto (cf Is 60,20).

Por consiguiente podríamos concluir con esta impresión de fondo. Ap 12 transcribe en código simbólico el misterio pascual de Cristo, actualizado en la Iglesia. Se verifica así el dicho de Jesús: "Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros... En el mundo tendréis tribulaciones; pero tened ánimo, que yo he vencido al mundo" (Jn 15,20; 16,33).

b) *¿Queda sitio también para María en la "mujer" de Ap 12?* La gran mayoría de los exegetas responde: la "mujer" de Ap 12 simboliza en primer plano, directamente, a la Iglesia formada por el pueblo de Dios de ambos Testamentos; indirectamente, casi "in obliquo", puede también incluirse en ella a la Virgen. ¿En qué sentido? He aquí algunos intentos en esta dirección.

1) Si el parto de la mujer evoca de forma simbólica la pasión y la resurrección de Jesucristo, la mente del lector corre espontáneamente a la escena de Jn 19,25-27. De aquellas líneas podemos deducir que en la *hora* en que Jesús pasaba de este mundo al Padre, la comunidad mesiánica situada al pie de la cruz estaba representada por el discípulo amado y por algunas mujeres (quizá cuatro). Entre

ellas, el evangelista concede un lugar privilegiado a la madre de Jesús. En aquella *hora* Jesús revela a su madre que ella tiene unas funciones maternales también para con el discípulo, figura de todos sus discípulos (cf Ap 12,17: "... se fue a hacer la guerra al resto de su descendencia...").

2) La mujer vestida de sol remite a la Virgen de Nazaret, saludada por el ángel como *kejaritōménē*, "llena de gracia" (Lc 1,28). Ella está envuelta en la complacencia y el favor misericordioso de Dios, su salvador (Lc 1,47b.48a.49a).

3) Una vez establecido que la mujer de Ap 12 es una figura simbólica del pueblo de Dios, del cual desciende el mesías, deberíamos recordar que en el plano de la historia Israel engendra de su seno al mesías solamente a través de la maternidad física de María, la "hija de Sión". Por consiguiente, en sentido amplio, secundario y derivado, el parto descrito por Ap 12,5 puede de alguna manera referirse al parto de Belén.

4) En la interpretación de U. Vanni, como hemos visto, el dolor desgarrador de la mujer señala con vigor incisivo las dificultades con que tropieza la Iglesia para acoger y vivir el mensaje del evangelio, en medio de las tribulaciones de este mundo. Pues bien, también en esta perspectiva es oportuno observar que la misma madre de Jesús, según indica el Vaticano II, "... avanzó en la peregrinación de la fe" (LG 58). María era discípula atenta para escuchar las palabras de su Hijo (cf Lc 8,19-21). Pero aquéllas eran unas palabras que a veces María no lograba comprender, como, por ejemplo, la respuesta que Jesús le había dado en el templo en un contexto de intenso sufrimiento para ella y para José (Lc 2,48.50.51b). Eran palabras que anunciaban de antemano la muerte y la resurrección del Hijo del hombre (Lc 9,22.44; 11,27-28). Por tanto, también la fe de María iba madurando en el sufrimiento, a semejanza del grano de trigo, que, una vez caído en tierra, tiene que morir para producir mucho fruto (cf Jn 12,24).

5) Pensando en la mujer-Iglesia, perseguida por Satanás en el desierto y alentada por la presencia divina, el creyente no se olvida de que María, la mujer-madre de Jesús, formaba parte de la Iglesia de Jerusalén (He 1,14): una Iglesia que tuvo que conocer también la hostilidad del mundo y la fuerza alentadora del Señor resucitado (cf He 4,5-31; 5,17-41; 6,9-7,60; 8,1-3; 9,1-2; 12,1-9).

6) Levantando, finalmente, la mirada hacia la mujer-Iglesia, esposa del cordero, plenamente glorificada en los cielos nuevos y en la tierra nueva de la Jerusalén celestial (Ap 21,1-22,5), es natural asociar a esta figura la persona de María, asumida por el Hijo a la gloria celestial. En ella, redimida en la integridad de su ser, la comunidad de los creyentes saluda y contempla con gozo la prenda de la salvación perfecta, que la pascua de Cristo tendrá que derramar sobre toda criatura en la vida del mundo venidero.

VI. CONCLUSIÓN. Los temas esbozados en esta voz demuestran que también por lo que atañe a la persona y a la misión de María el AT prepara el NT, y el NT, lejos de abrogar el AT, lo lleva a su cumplimiento (cf Mt 5,17).

Recientemente, K. Stock hacía la siguiente consideración a propósito de algunas de sus investigaciones sobre Lc 1,26-38: "La luz que irradia del AT sobre el texto lucano puede de alguna forma ser demasiado concentrada y demasiado densa. Pero no parece que haya otro camino para una justa valoración y consideración de los elementos del texto lucano que la confrontación con los modos de hablar del AT, paralelos en su estruc-

tura y en sus contenidos. En esta confrontación hay que precisar su tenor exacto. Por eso puede ser que haya sobrecargas expresivas, pero difícilmente habrá oscuridades o errores de interpretación. Sin embargo, *puede ser que se den oscuridades y recortes del texto si se considera demasiado poco su trasfondo veterotestamentario*" (K. Stock, *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38*, en Marianum 45 (1983) 113, nota 41; la cursiva es mía). De buena gana subrayo este criterio, que puede extenderse sin dificultad a todos los pasajes marianos del NT.

BIBL.: BOSCHI B., *Maria nell'AT*, en "Sacra Dottrina" 18 (1973) 9-48; BROWN R.E., *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; DEL OLMO LETE G., *Boletín de Mariología bíblica. La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación*, en "Ephemerides mariologicae" 22 (1972) 357-385; ID, *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Ensayo de interpretación formal*, en "Ephemerides mariologicae" 23 (1973) 345-361; GIOVANNI PAOLO II, *Omelie per l'"Angelus": Maria, punto de approdo dell'AT e primizia della chiesa di Cristo*, en "L'Osservatore Romano" 123 (27-28 junio 1983), 1-2; *Il "fiat" di Maria compimento del "fiat" di Israele al Sinai*, ib (4-5 julio 1983) 1.3; *Arca dell'Alleanza*, ib (11-12 julio 1983) 1; *"Quanto Egli vi dirà, fatelo"*, ib (18-19 julio 1983) 1; *"Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose..."*, ib (25-26 julio 1983) 1; *"Figlio, perché ci hai fatto questo?"*, ib (1-2 agosto 1983) 1; *Maria, Madre dell'unità della chiesa*, ib (8-9 agosto 1983) 1; *"Maria, sede della sapienza"*, ib (5-6 septiembre 1983) 2; *"Consolatrice degli afflitti"*, ib (19-20 septiembre 1983) 1.5; *"Ha posato lo sguardo sulla povertà della sua serva..."*, ib (26-27 septiembre 1983) 5; *Maria, madre nostra nella fede*, ib (5-6 diciembre 1983) 6; GRELOT P., *Marie (Vierge)*, en *DSAM* X (1980) 410-413; LAURENTIN R., *Structure et Thélogie de Luc* I-II, Gabalda, París 1957, 64-92, 148-161; ID, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica; storicità e teologia*, Ed. Paoline, Roma 1985, 70s., 72-75, 76-85, 546-549; LEMMO N., *Maria, "Figlia di Sion", a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, en "Marianum" 45 (1983) 175-258; McHUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, Darton, Longmann and Todd, Londres 1975, 37-52, 56-63, 68-72, 281-283, 404-432, 438-444, 497-498; MONTAGNINI F., *Problemi dell'Apocalisse in alcuni studi degli ultimi anni*, en "RBit" 11 (1963) 400-424; ID, *La Donna "vestita di sole"*, en "Jesus" 6 (1984) 2, 40-41; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica*, Dehoniane, Bolonia 1967³, 31-68, 259-284, 354-356; SERRA A., *María según el evangelio*, Sígueme, Salamanca 1988; ID, *La presenza e la funzione della Madre del Messia nell'AT*, en *Identità dei Servi di Maria*, Marianum, Roma 1975, 9-21; ID, *La Vergine, Madre del Salvatore. Isaia 7,10-14*, en *Per l'assemblea festiva*, n. 70: *Il lezionario mariano*, Queriniana, Brescia 1975, 103-111; ID, *La partoriente di Betlemme (Mi 5,2a-5a)*, en o.c., 138-144; ID, *Il primo vangelo della salvezza (Gen 3,9-15,2)* en *o.c.*, 30-39; ID, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977, 139-226, 303-429; ID, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2,1-12 e 19,25-27)*, Centro di cultura mariana "Mater Ecclesiae", Roma 1978, 30-37, 94-103; ID, *L'Annunciazione a Maria (Lc 1,26-38). Un formulario di Alleanza?*, en "Parole di vita" 25 (1980) 164-171; ID, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lc 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982, 40-55, 65-129, 134-138, 249-250, 266-277, 279, 288-289; ID, *"Esulta, figlia di Sion!". Principali riletture di Zc 2,14-15 e 9,9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo primitivo del I-II secolo*, en "Marianum" 45 (1983) 9-54; ID, *Biblia*, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Ed. Paulinas, Madrid 1988, 300-385; ID, *Sabia*, en *Nuevo Diccionario de Mariología, o.c.*, 1756-1769; STOCK K., *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38*, en "Marianum" 45 (1983) 94-126; VALENTINI A., *E' presente Maria nell'AT?*, en "Madre di Dio" 53 (1985) 2,10-11; VANNI U., *La decodificazione del "grande segno" in Apocalisse 12,1-6*, en "Marianum" 40 (1978) 121-152; VIRGULIN S., *Ricerche su Genesi 3,15 dal 1970 al 1977*, en "Marianum" 40 (1978) 13-30.

A. Serra

B) **MARÍA EN EL NT.** I. INTRODUCCIÓN. Durante largos siglos la doctrina mariana en la Iglesia católica se había ido desarrollando sin grandes discusiones. Pero desde hace unos treinta años, especialmente después del Vaticano II, la mariología ha entrado profundamente en crisis. Son tres las razones principales: *a)* la atención se había concentrado demasiado en la perso-

na singular de María y en sus "privilegios"; de esta manera la teología mariana se había convertido en un tratado independiente, aislado de la visión de conjunto de misterio cristiano; *b)* el contexto ecuménico ha hecho a los teólogos católicos, y más aún a los biblistas, muy sensibles a las críticas de los protestantes; *c)* la mariología bíblica reciente ha estado demasiado dominada por el uso del método histórico-crítico.

La línea a seguir para responder a este triple desafío es muy clara: hay que profundizar en lo que *la misma Sagrada Escritura* nos dice sobre María; pero no hay que hacerlo con un método reductivo, limitándose a reconstruir los hechos históricos (lo cual resulta muchas veces aleatorio), sino que hay que destacar plenamente los textos mismos de los evangelios, intentando además profundizar en ellos a la luz de la tradición. Así se sale al encuentro del segundo y tercer desafío. El primero afecta más al teólogo. Pero también la teología bíblica tiene que abrir los horizontes de la *historia de la salvación* y mostrar el lugar que en ella ocupa María, la "hija de Sión", en el conjunto del camino del pueblo de Dios. Además, la mariología toma todo su verdadero sentido de la *cristología*, aunque debe integrarse también en la *eclesiología*, como quiso el Vat. II (LG, c. VIII). Para el equilibrio y la fecundidad de la mariología siempre será necesario proponerla con este triple esfuerzo de integración teológica: en el AT, en el misterio de Cristo, piedra angular y único mediador, y en el de la Iglesia.

II. PREPARACIÓN A LA ENCARNACIÓN. Dos versículos del relato de la anunciación muestran que María había sido ya preparada por Dios para la misión única que habría de desempeñar en la encarnación.

1. "LLENA DE GRACIA" (Lc 1,28). Después de una invitación a la "hija de Sión" para que entre en el gozo escatológico (*jaîre*; cf Sof 3,14; Jl 2,21.23; Zac 9,9), el ángel se dirige a la Virgen con el título de "llena de gracia", que es la versión tradicional de *kejaritōménē* (participio perfecto pasivo de *jaritóō*). Los verbos en *-óo* tienen valor causativo (*typhlóo*, p.ej., quiere decir volver a uno ciego, *typhlós*); el verbo *jaritóo* significa que la gracia transforma a una persona, haciéndola graciosa y amable; así, por ejemplo, en el texto paralelo de Ef 1,6: "La gracia maravillosa que nos ha concedido por medio de su amado Hijo" (lit., "con que nos ha agraciado") significa que "nos ha hecho dignos de amor" (J. Crisóstomo). El título dado a María en Lc 1,28 describe el cambio *ya operado* en ella por la gracia de Dios: había sido "purificada de antemano" (Sofronio, *Or. II in Ann.,* 25: *PG* 87/3, 3248). Según la interpretación que ha pasado a ser tradicional, "llena de gracia" describe la santidad de María realizada en ella por la gracia como preparación para el acontecimiento de la encarnación. Tenemos una confirmación de ello en el género literario, muy parecido al de la vocación de Gedeón en Jue 6,11-24: el ángel de Yhwh anuncia a Gedeón que tendrá que salvar a Israel de manos de los madianitas con su fuerza, es decir, con la fuerza que *posee ya,* pero también con la ayuda del Señor.

El caso es análogo para María: estaba *ya transformada* por la gracia de Dios, no sólo para convertirse en la madre del mesías, sino para serlo permaneciendo virgen. Así pues, del contexto se deduce que aquella gracia era ante todo la de la *virginidad.* Sólo así se explica la reacción de María cuando recibe el anuncio de su maternidad inminente.

2. EL DESEO DE PERMANECER VIRGEN (Lc 1,34). Según la exégesis tradicional (san Gregorio de Nisa, san Agustín, etc.), María, con las palabras: "¿Cómo será esto, pues no tengo relaciones?", expresa su *propósito* de permanecer virgen. Esta interpretación, que mantienen hoy muchos (S. Lyonnet, S. Zedda, C. Ghidelli...), no satisface del todo: el "no tengo relaciones" (lit., "no conozco varón") expresa normalmente un hecho, no una intención; y no se comprende entonces el matrimonio de María con José. Varios autores ven en este versículo un artificio literario; serviría tan sólo para introducir el anuncio del versículo 35. Pero es improbable que Lucas haya hecho decir a María una frase casi vacía de sentido; por lo demás, en los relatos de este género, la persona interpelada opone una *verdadera dificultad* al anuncio divino (cf Jue 6,13); y es éste el caso también aquí, puesto que el ángel responde a la *dificultad* de María ("No hay nada imposible para Dios": v. 37).

Se necesita, por tanto, un análisis más atento del texto. Del examen completo de la fórmula "no conocer varón" en el AT se deduce que expresa el *estado* de virginidad de la mujer; cf, por ejemplo, el caso de la hija de Jefté, que antes de morir recibió permiso para ir por los montes para "llorar su virginidad", ya que "no había conocido varón" (Jue 11,38s; cf 11,37; 21,12). En Lc 1,34 el sentido de la palabra de María es "Soy virgen". Sin embargo, la fórmula que aquí se usa es nueva; más aún, es única en toda la Biblia: jamás se usó esta expresión para afirmar la condición virginal de la mujer de una forma tan clara e inequívoca (M. Orsatti). Además, María es la única mujer que utiliza el verbo en presente, y no en pasado; en otros lugares se trata de jóvenes no casadas, pero María está ya unida en matrimonio con José; sin embargo, no habla de él como de *su marido* (cf en el caso paralelo de Mt 1,20: *"tu esposa"*), sino que excluye genéricamente que "conozca varón".

Para respetar todos estos matices, parece necesario presentar una solución parcialmente nueva, pero que sigue estando dentro del espíritu de la tradición. No se trata de una *decisión* de María de no tener relaciones conyugales (¿cómo podría explicarse entonces su matrimonio?), sino de su estado de ánimo existencial, de su *deseo* de la virginidad. Ésta era más o menos la interpretación de santo Tomás (*S. Th.,* III, q. 28, a. 4); y san Ambrosio decía que María era virgen "no sólo en el cuerpo, sino también en el ánimo" ("etiam mente": *De virginibus* II, 2,7: *PL* 16,220). Así también, entre los modernos, R. Guardini (*La Madre del Señor*, 35-52): la Virgen expresa aquí "la orientación más profunda de su vida"; no había decidido nada, porque eso no era posible en el cuadro social de aquel tiempo; pero la actitud que toma, "caracterizaba a María en su ser y en su intimidad". Su respuesta entonces ha de ponerse en relación con el título dado al principio: siendo "llena de gracia", María responde espontáneamente al ángel: "Soy virgen". El *kejaritōménē* del versículo 28 expresaba no tanto, en general, la "plenitud de gracia" de María (su "santidad") cuanto más bien "la gracia de la virginidad", como había intuido ya san Bernardo (*De laudibus Virg. Matris* III, 3, *Opera* IV, 38). Puede aplicársele a María la descripción paulina de la virginidad (1Cor 7,29-35): aunque ligada a un hombre, María vive "como si no" lo estuviera (v. 29); vivía "mirando a lo más perfecto y a lo que os unirá enteramente con el Señor" (v. 35). El ideal cristiano de la virginidad, ciertamente, sólo será proclamado años más tarde por

Jesús, pero era vivido ya por María de una forma todavía escondida e ignorada; este párrafo de Lc describe la *virginitas cordis* de María. Por tanto, puede decirse que "la hora de la concepción de Cristo es la hora del nacimiento de la virginidad cristiana" (Guardini).

III. MADRE DE JESÚS Y VIRGEN. Desde el punto de vista de María, la encarnación implicaba dos aspectos, expresados en la profesión de fe tradicional: "Natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine" (*DS* 10); María era en sentido pleno la *madre* de Jesucristo; sin embargo, fue y siguió siendo *virgen*. Es ésta la enseñanza inequívoca de los evangelios.

1. EL ANUNCIO A MARÍA (LC 1,26-38). Hemos de volver ahora al párrafo ya examinado desde el punto de vista de la *maternidad* de María. El texto presenta un doble mensaje del ángel.

a) *Maternidad mesiánica y divina (vv. 31ss).* "Concebirás y darás a luz un hijo (...). El Señor le dará el trono de David, su padre"; María se convertirá en la madre del mesías. Pero a su hijo "se le llamará Hijo del Altísimo" (v. 32) y "se le llamará Hijo de Dios" (v. 35). Estos títulos, en el judaísmo, podían tener un sentido simplemente humano y mesiánico. Pero aquí, después del epíteto "grande" (en sentido absoluto, vale sólo para Dios), designan la filiación divina del que va a nacer: la madre de Jesús será la madre del Hijo de Dios.

b) *Maternidad virginal (vv. 35ss).* Pero se respetará plenamente su deseo de virginidad. El ángel le explica a María que su *concepción* será virginal, ya que se debe a la acción del Espíritu Santo; el poder del Altísimo la "cubrirá con su sombra" (v. 35a): es una alusión a la nube (símbolo de lo divino) que cubría la tienda de la reunión (Éx 40,35) y señalaba el arca de la alianza como el lugar de la presencia de Jhwh. María será como una nueva arca de la alianza: llevará en su seno al Hijo de Dios. Pero hay más todavía: el ángel le anuncia también a María un *parto* virginal. Se dice con frecuencia que esta enseñanza no está contenida con claridad en la Escritura (de Lc 2,61 no se puede deducir mucho). Pero la encontramos en Lc 1,35b, si se le interpreta correctamente, como hizo la tradición antigua. Hoy las dos formas más comunes de traducir este versículo son: "El niño que nazca *será santo* y se le llamará Hijo de Dios" (Leccionario), y "Lo que nazca *será llamado santo*, Hijo de Dios" (Utet). Pero la primera traducción inserta indebidamente el verbo "será" (que no está en el texto); la segunda deja el título "Hijo de Dios" en suspenso, sin función alguna, aunque se encuentre en posición enfática (cf el paralelismo con el v. 32). Mas en la lectura tradicional "santo" se leía como el predicado de "nacerá" (cf la Vulgata): "Lo que *nacerá santo* (=santamente) será llamado Hijo de Dios" (cf *Il parto verginale*, 163-170). La "santidad" del *parto* (cf Lev 12,4.7) significa aquí la incontaminación. San Cirilo de Jerusalén lo explicaba de este modo: "Su nacimiento fue puro e incontaminado. En efecto, donde respira el Espíritu, allí se quita toda mancha. Por consiguiente, fue incontaminado el nacimiento del Unigénito de la Virgen" (*Catech.* 12,32: *PG* 33,765A). Para los demás hombres, el parto virginal de Jesús se convertirá en el *signo* de su filiación divina ("*Por eso...* se le llamará Hijo de Dios"). Esta lectura de Lc 1,35b se verá confirmada por el análisis de Jn 1,13.

2. EL ANUNCIO A JOSÉ (MT 1,18-25). En Lc la encarnación se le anun-

ciaba a María; en Mt encontramos el punto de vista complementario, el de José. Desde el principio Mt quería hacer comprender que Jesús era "hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1), es decir, el mesías que se esperaba en Israel. Con esta finalidad se inserta aquí la lista genealógica de 1,2-17. La descendencia davídica llegaba hasta José, "hijo de David" (1,20; cf 1,16a). ¿Pero cómo podía alcanzar también esta descendencia a Jesús, si no era el hijo de José? Este hecho, es decir, que José no era el verdadero padre de Jesús, se afirma con claridad en Mt: después de la repetición monótona de los 39 "fue padre de" (vv. 2-16a), la cadena se rompe bruscamente en el versículo 16b; aquí no se dice que "José fue padre de Jesús", sino que la atención se desplaza a María: "Jacob fue padre de José, el esposo de *María, de la cual nació Jesús*, que es el *Mesías*". La perícopa siguiente explica cómo, en este caso, Jesús podía ser hijo de David ("El nacimiento de Jesús *como Cristo* fue así": v. 18). Entre las diversas explicaciones de las dudas de José, la mejor es decir que él *sabía* cómo había tenido lugar el embarazo de María: al no ser el padre de la criatura que iba a nacer, creyó que debería separarse de ella. Pues bien, el anuncio pretende precisamente hacerle comprender que tiene que asumir la paternidad legal del niño, cuyo carácter mesiánico queda entonces asegurado. Por eso se designa a José como "hijo de David" (v. 20). Según una larga tradición (Pseudo-Orígenes, Basilio, Bernardo, Tomás), él sentía aquí un temor reverencial, que puede compararse con el sentimiento de indignidad de Isabel (Lc 1,43), del centurión (Mt 8,8), de Pedro (Lc 5,8). La filología ofrece una confirmación (cf el uso de las partículas *gár..., dé...*); el mensaje probablemente debe entenderse así: "*Es verdad*, lo que se ha concebido en ella viene del Espíritu Santo; *pero* ella te dará un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús".

Así pues, este párrafo se interesa ante todo por la situación de José, pero es igualmente importante para María: la concepción virginal no se le anuncia a José como un hecho que él ignorase, sino que se presenta como una situación *ya conocida* por él, pero que le creaba dificultades; por eso se necesitaba la intervención del ángel. Para Mt la concepción virginal es, por tanto, un *hecho indiscutible*, que se presupone en todo el episodio. El evangelista vuelve de nuevo dos veces sobre el tema: primero con la cita de Is 7,14: "La Virgen concebirá y dará a luz..."; luego, en la conclusión, que destaca dos puntos: la importancia decisiva de la función legal de José (él le dio el nombre) para la inserción de Jesús en la descendencia mesiánica, y el hecho de que él no "conoció" a María (el "hasta que", según el uso semítico, no significa que la conociera después: cf 2Sam 6,23).

3. CONCEPCIÓN Y PARTO VIRGINAL DEL HIJO DE DIOS (JN 1,13). Varios autores dicen que Jn y su comunidad ignoraban todavía el hecho de la concepción virginal o no mostraban por él ningún interés especial. Esto es ya *a priori* poco verosímil, puesto que en el centro de la teología joanea está precisamente el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. Es verdad que Jesús es llamado por dos veces "hijo de José" (1,45; 6,42); pero aquí el evangelista recoge simplemente la opinión de la gente, sin compartirla, como lo muestra el análisis: para él, Jesús "viene del cielo" (6,41s); no es "hijo de José", sino Hijo de Dios (cf I. de la Potterie, *La Mère de Jésus...*, 45-49). Pero el texto más importante para esta cuestión es un pasaje del prólogo (1,13). De ordinario se lee el verbo en plural: "los cuales *no fueron engendrados* de san-

gre..., sino de Dios" (Leccionario). Pero un número cada vez mayor de críticos reconocen actualmente que hay que leer probablemente en singular: "él, que no nació ni de sangre ni de carne..., sino de Dios": se trata entonces de la generación divina de Cristo (*a.c.*, 60-69). Es verdad que los manuscritos recogen el plural. Pero el problema crucial es el estado del texto en el siglo II. Pues bien, todos los manuscritos son posteriores. Por el contrario, los testimonios más antiguos (los padres del siglo II) leían el texto en singular. Según Tertuliano e Ireneo, el paso al plural se debe a las especulaciones gnósticas. También la crítica interna (vocabulario, estilo, teología) está en favor del singular. Por tanto, el texto puede leerse así: "No de sangre, ni de carne, ni de voluntad de hombre, sino de Dios (él) fue *engendrado;* sí, el Verbo se hizo carne..." (1,13-14). La estrecha conjunción de los dos versículos (cf *kai*) supone, por así decirlo, que desde 1,13 se hablaba ya de la generación humana y del nacimiento de Cristo (*egennēthē* indica las dos cosas: "fue engendrado" y *"nació"*).

Esta lectura cristológica del pasaje nos ofrece dos indicaciones importantes sobre las modalidades concretas de la encarnación. Jesucristo (cf 1,17) no fue concebido "de voluntad (= deseo) de hombre..., sino de Dios": esto significa que fue una concepción virginal. Más difícil resulta la primera de las tres negaciones del versículo 13: "No de sangres" (en plural). Esta expresión siempre ha suscitado perplejidades. Pero el estudio de P. Hofrichter *(Nicht aus Blut...)* parece haber indicado el camino justo hacia la solución: hay que remontarse a la tradición bíblica y judía, es decir, a las leyes levíticas de la purificación de la mujer: el plural "sangres", en este contexto, designa la sangre que la mujer pierde en el parto o en la menstruación (Lev 12,4-7; 20,18). Sobre este fondo la primera negación de Jn 1,13 podría interpretarse así: el verbo de Dios hecho carne nació "sin efusión de sangre". Entendido en este sentido, el versículo de Jn 1,13, como Lc 1,35b, contendría una indicación sobre el parto virginal de María (la *virginitas in partu*). Del contexto se deduce además cuál era el sentido teológico de la concepción y del parto virginal: era un *signo*, un signo necesario para hacer comprender a los hombres que el hijo de María era el Hijo *de Dios*, el "unigénito venido *del Padre*" (1,14). La semejanza de este versículo (sobre el modo concreto de la encarnación y para su sentido) con el de Lc 1,35b (que lo anunciaba) es una confirmación de la interpretación propuesta para los dos textos.

IV. LA MADRE DEL MESÍAS. Las otras tres perícopas marianas que tenemos en Lc 1-2 presentan aspectos de la manifestación de Jesús-mesías.

1. LA VISITACIÓN: MARÍA, ARCA DE LA ALIANZA (LC 1,39-56). Después del paralelismo entre el anuncio del nacimiento del precursor y el del nacimiento de Jesús (1,5.25.26.38), el relato de la visitación presenta el encuentro de sus madres. Los temas fundamentales de este párrafo son la proclamación profética de la venida del mesías y la exultación mesiánica; las dos estaban preparadas en los dos anuncios precedentes (cf 1,15; 1,38). La "prisa" de María por acudir al lado de Isabel es la expresión de su gozo ("festina pro gaudio": Ambrosio). Ya en el relato de la anunciación, la concepción de Isabel, conocida por todos como *estéril*, se le había presentado a María como signo de que iba a concebir permaneciendo *virgen* (1,36s). Aquí se prolonga el paralelismo entre Isabel (vv. 41-45) y María (vv. 46-56); pero se extiende

igualmente a los niños que las dos llevan en su seno.

Ante el saludo de María, Isabel siente en su seno la exultación del niño que va a nacer: comprende que él, "lleno de Espíritu Santo" (1,15), es el "profeta del Altísimo... para preparar los caminos del Señor" (1,76); en efecto, desde el seno de Isabel (vv. 41.44), él revela a su madre la presencia misteriosa del Señor en el seno de María ("Exultavit ratione mysterii": Ambrosio). Entonces Isabel, llena también de Espíritu Santo, dirige a María una doble bendición (vv. 42-45); el tono kerigmático y litúrgico de la introducción, "alzando la voz" (expresión única en el NT), que hace eco probablemente a la celebración de Israel ante el arca de la alianza (*anaphōneîn:* 1Crón 15,28; 16,4.5.42; 2Crón 5,13), permite encontrar aquí el tema del arca de la alianza escatológica ya presente en 1,35 (cf 1Sam 6,2-11) y recogido varias veces por los padres, por ejemplo san Ambrosio: "¿Qué cosa es el arca sino santa María?" (*Sermo* 42,6: *PL* 17,689). El mensaje esencial de este párrafo está, sin embargo, en la doble proclamación profética de Isabel: "La madre de mi Señor viene a mí" (donde *Kýrios* designa al mesías, pero aludiendo a su trascendencia); "¡Dichosa la que ha creído!" (a través del uso de la tercera persona se siente ya la confesión de la comunidad cristiana); María no habría llegado a ser la madre del mesías si no hubiera sido la primera creyente.

El *Magnificat* es el himno en que María alaba a Dios por la obra realizada en ella y en todo el pueblo de Dios. Pero para ella no se dice, como para Juan Bautista, Zacarías e Isabel (1,15.41.67), que estuviera llena de Espíritu Santo, porque el Espíritu había bajado ya sobre ella en la anunciación (1,35). El himno está compuesto en gran parte de citas bíblicas; se notan sobre todo contactos con el cántico de Ana (1Sam 2,1-10); la situación de María, como veremos, no era sólo semejante a la de la madre del precursor, sino también a la de la madre de Samuel. El *Magnificat* comprende dos partes: la primera (vv. 46-50) concierne a la situación personal de María; la segunda (vv. 51-55) indica el sentido del acontecimiento para Israel; en esta segunda parte María habla como la "hija de Sión" escatológica, que ve realizarse ahora todo lo que Dios hizo en el pasado por su pueblo. Pero en la primera parte se observan algunos vínculos concretos con los sucesos recientes de la anunciación y de la visitación. La frase inicial del himno ("Glorifica..., se regocija...") va seguida de un doble "porque", que explica su sentido; el segundo ("porque el todopoderoso ha hecho conmigo cosas grandes [*mégala*]: v. 49) corresponde a la palabra de introducción del himno: "Magnificat *(megalýnei)*"; por su parte, el primer "porque" ("porque se ha fijado en la *humilde condición de su esclava"*: v. 48) forma contraste con lo que precede inmediatamente ("Dios, *mi salvador*": v. 47b), pero recuerda también a la *"esclava del Señor"* de la anunciación (1,38). ¿Qué era aquella "humilde condición" *(tapeínōsis)* de María? Se piensa de ordinario en la condición humilde de los "pobres de Yhwh". Pero aquí María habla de sí misma; y en la Biblia griega *tapeínōsis* significa siempre "humillación" (p.ej., Gén 16,11; 29,32; 31,42; Dt 26,7), especialmente la de una mujer estéril, como la madre de Samuel (1Sam 1,11), o la "hija de Sión", "humillada" y "estéril" después de la destrucción del templo (*4 Esdras* 9,41-45; 10,7. 45s). Pues bien, las palabras de María son por un lado una cita concreta de las de Ana, y por otro son también paralelas a las de Isabel (Lc 1,25): dos mujeres que sentían el "oprobio" de su esterilidad. El versículo 48 ex-

presa el efecto de lo que María decía en el versículo 34: con su deseo de permanecer *virgen*, María se había orientado hacia una condición social de humillación, la de ser considerada como una mujer *estéril*. Pero ahora "Dios, su salvador, se ha fijado en el oprobio de su sierva"; el Omnipotente ha hecho por ella "cosas grandes"; por eso, "desde entonces la llamarán dichosa todas las generaciones" (v. 48): dichosa por aquella humildad suya, dichosa por su fe (v. 45) y dichosa también por haberse convertido así "para todas las generaciones" en la madre del Señor.

2. MARÍA EN EL TEMPLO (LC 2,22-40.41-52). Después del nacimiento y de la circuncisión de Jesús (2,1-21), los dos últimos párrafos del evangelio lucano de la infancia se desarrollan en el templo. Su tema central es la manifestación del misterio de Jesús, el cumplimiento de Mal 3,1: "Pronto vendrá a su templo el Señor, a quien vosotros buscáis"; en el templo Jesús era reconocido como mesías. En 2, 22-40 (la presentación), su madre aparece en una actitud de verdadera creyente. Aunque había concebido y dado a luz a su hijo de forma virginal, se somete a las normas legales sobre la purificación de la parturienta (v. 22; cf Lev 12,1-8); y para cumplir con la obligación de consagrar a Dios todos los primogénitos (Éx 13,2.11-16), lleva a su hijo al templo para presentárselo al Señor. Aquí Simeón y Ana celebran la venida de la "gloria de Israel" (v. 32), de la "liberación de Israel" (v. 38). Pero Simeón predice también que el salvador será un signo de contradicción (vv. 34s). En este anuncio se inserta una profecía análoga relativa a María. El texto de Ez 14,17 sobre la espada que "dividirá" a Israel se le aplica a ella, la "hija de Sión": "Y a ti una espada te atravesará el corazón" (v. 35b). No se trata aquí de los sufrimientos de la *mater dolorosa* al pie de la cruz ni del dolor provocado en María por la división de Israel frente a Jesús; el texto implica una cierta participación de María misma en la experiencia de su pueblo (cf "también a ti"); la "espada" es una metáfora de la "división" experimentada por María; está dividida entre la fe (1,45), el asombro (2,33.47) y la incomprensión (2,49s) ante las primeras revelaciones públicas del misterio de su Hijo, Jesús. Pero mientras que en Israel la incomprensión se convertiría en incredulidad y provocaría la ruina de muchos, en María permanecía ligada a su fe profunda: "María, por su parte, guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón" (2,19).

Esta dialéctica (revelación/incomprensión) se prolonga en 2,41-52, cuando el mismo Jesús, a los doce años, se manifiesta en el templo. Toda la perícopa está centrada en sus palabras: "¿No sabíais que yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre?" (v. 49). Cuando habla de Dios como de su Padre, Jesús se revela como el Hijo de Dios. La traducción clásica "*en la casa* de mi Padre" ha sido cambiada a menudo modernamente por "*en las cosas* de mi Padre". Pero la exégesis contemporánea ha mostrado la exactitud y la profundidad teológica de la versión tradicional. Desde estas primeras palabras de Jesús se expresa el dinamismo que impregnará todo el tercer evangelio: el "camino" de Jesús (v. 41), su "subida" (v. 22; cf 18,31) a la ciudad santa *Ierousalēm* (cf 9,51; aquí: 2,41.43.45), al templo, al misterio pascual y a la ascensión; en esta perspectiva las dos expresiones "Yo debo" (="es necesario") (*deî*; cf también 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44) y "a los tres días" (2,46; cf 9,22; 13,33; 24.7.21.45), así como la mención explícita de la fiesta de la pascua (2,41; cf 22,1-15), adquieren una resonancia especial: la

presencia "necesaria" de Jesús en la casa de su Padre es ya una anticipación, un símbolo, de su destino futuro y de su entrada en la gloria (24,26); es un indicio de que "después del triduo de su pasión triunfal tenía que resucitar y presentarse a nuestra fe en su sede celestial y en el honor divino" (Ambrosio). Es verdad que María y José no sabían todas estas cosas; "no comprendieron" (2,49s), porque aquí había un triple equívoco: María había dicho "tu padre (José) y yo", pero para Jesús "mi Padre" tenía otro sentido; había declarado que tenía que estar en la casa de su Padre (el templo), pero se volvió con ellos a la casa de Nazaret; además, María no podía comprender las alusiones a la pasión y a la glorificación (cf para los discípulos: 9,45; 18,34). Pero también aquí María era la perfecta creyente: "guardaba todas estas cosas en su corazón" (2,51), esperando con fe comprender mejor algún día lo que se iba revelando progresivamente sobre su hijo.

V. ESPOSA DE LAS BODAS MESIÁNICAS EN CANÁ (Jn 2,1-12). Entramos ahora en la vida pública de Jesús. La primera perícopa mariana con que nos encontramos es el relato de Jn sobre las bodas de Caná, que ocupa un lugar importante en el cuarto evangelio: es el párrafo con que concluye la sección primera (1,19-2,11), que se centra en el tema de la "manifestación" de Jesús (cf *phaneroûn:* 1,31; 2,11). Esta manifestación comienza aquí: por eso Jn llama a este episodio "el comienzo de los signos". Pero si las bodas de Caná son fundamentalmente un "signo" *(sēmeîon)*, deberán interpretarse a nivel *simbólico*. Por otra parte, si este pasaje es ante todo cristológico, es también uno de los grandes textos mariológicos de Jn (el otro es 19,25-27: ↗ *infra,* VI, 1). Así pues, desde el punto de vista teológico hay que distinguir aquí el aspecto cristológico y el aspecto mariológico. El tema cristológico fundamental es la manifestación mesiánica de la "gloria" de Jesús (2,11): el "vino bueno" conservado hasta ahora (v. 10) representa la revelación mesiánica, la "gracia de la verdad" presente en Jesús (1,17), "su evangelio" (Agustín, *In Joh.* 9,2: *PL* 35,1459); por medio del simbolismo de las bodas, él se manifiesta como el esposo de la nueva comunidad mesiánica (cf también 3,28s). Es ésta la exégesis más difundida en la tradición antigua (p.ej., Gaudencio de Brescia, *Tract.* VIII, 23: *CSEL* 68,66; en el antiguo breviario, antífona de laudes de la epifanía: "Hoy la Iglesia se ha unido al esposo celestial").

También el tema mariológico ha de interpretarse en este nivel simbólico. La palabra de Jesús: "¿Qué hay entre tú y yo, mujer?" (v. 4), indica que se ha superado ya el tiempo de sus relaciones puramente familiares; Jesús invita a su madre a situarse con él en la perspectiva de su misión mesiánica. El título "mujer" no es una alusión a la mujer del Protoevangelio (Gén 3,15.20), sino una referencia a la "hija de Sión", aquella figura femenina que en la tradición bíblico-judía simbolizaba a Israel (cf Os 1-3; Is 62,11; Zac 9,9). María es designada como "la figura de la sinagoga" (santo Tomás), la madre-Sión de la nueva alianza. Esto explica que sus palabras a los sirvientes: "Haced lo que él os diga" (2,5), "parezcan hacer eco a la fórmula usada por el pueblo de Israel para sancionar la alianza del Sinaí (cf Éx 19,8; 24,3.7; Dt 5,27)" (Pablo VI, *Marialis cultus*, 57). Caná es un símbolo de la nueva alianza. Este simbolismo mesiánico, que aquí se especifica en el de las bodas mesiánicas, no vale solamente para Jesús, sino también para María: "En sus gestos y en su diálogo, la Virgen y Cristo, superando ampliamente los

festejos locales, sustituían a los jóvenes esposos de Caná para convertirse en el esposo y la esposa espirituales del banquete mesiánico" (J.P. Charlier, *Le signe de Cana...,* 77). Pero María, la esposa, desempeña también aquí una función maternal: esta exhortación suya a los "sirvientes" (no *doûloi,* sino *diákonoi;* cf 12,26: "servir" a Jesús), que es la última palabra de María en los evangelios, suscita en ellos la *diakonía,* la perfecta docilidad a la palabra de Jesús (2,7s), que es la verdadera actitud que deben tomar en la alianza nueva. María se convierte así en "madre de los miembros (de Cristo) que somos nosotros, ya que cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia" (san Agustín, *De S. Virginitate* 6: *PL* 40,399).

VI. MARÍA Y LA IGLESIA. Los dos últimos pasajes que quedan por considerar tienen en común que su aspecto mariológico forma parte de un contexto manifiestamente eclesiológico.

1. LA MADRE DE LOS DISCÍPULOS: MARÍA, IGLESIA NACIENTE (JN 19,25-27). A diferencia de los padres (que veían aquí tan sólo un gesto de piedad filial de Jesús), los modernos, prolongando la exégesis medieval, interpretan cada vez más esta escena de la "hora" de Jesús como el momento del nacimiento de la Iglesia y el comienzo de la maternidad espiritual de la madre de Jesús. Esta orientación mesiánica y eclesiológica de nuestra perícopa se deriva de tres indicios literarios convergentes: el paralelismo con las bodas de Caná, símbolo de las bodas mesiánicas; la relación con la túnica "sin costura" (19,23-24), que simboliza la unidad del pueblo de Dios en la época mesiánica, y la fuerte vinculación con 19,28, que muestra en nuestro episodio el último acto de Jesús: el cumplimiento de su misión mesiánica *(tetélestai)* y la observancia perfecta de la Escritura. Además, se utiliza aquí el llamado "esquema de revelación" (cf 1,29.36.47); en las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado se revela que tendrán ahora unas relaciones nuevas: "la madre *de Jesús*" (v. 25), presentada luego como "la madre" (v. 26), tiene que convertirse en la madre *del discípulo* (v. 27); y éste será su hijo. Por tanto, "la maternidad corporal de María con el Hijo de Dios hecho carne da fundamento a una maternidad espiritual, que es su cumplimiento" (P. Grelot, *María,* en *DSAM* X, 420). No se trata sólo de relaciones personales; ninguna de las dos personas presentes es designada con su nombre; es su función lo que cuenta, ya que personifican a dos grupos. El discípulo amado representa a todos los creyentes. La madre de Jesús, llamada "mujer" (cf ya 2,4), es la imagen de la "hija de Sión". Las palabras de Jesús: "Ahí tienes a tu hijo", parecen hacer eco al anuncio profético a la madre-Sión, que ve volver del destierro a sus hijos: "Alza en torno los ojos y contempla: todos tus hijos *(tékna)* se reúnen y vienen a ti; tus hijos *(hyoí)* llegan de lejos" (Is 60,4 LXX; cf Bar 4,37; 5,5). En María se realiza, por tanto, la comunidad mesiánica; pero la madre de Jesús, en su función maternal, se convierte también en la Iglesia naciente, "el nuevo comienzo de la Iglesia santa" (Gerhoh de Reichersberg, *De glor. et hon. Fil. hom.* X, 1: *PL* 194,1105).

Este progresivo ensanchamiento de la perspectiva hacia la Iglesia muestra que está fuera de lugar pensar aquí solamente en las preocupaciones personales y exteriores del discípulo por la madre de Jesús (cf el Leccionario: "Se la llevó a su casa"); tiene que acoger espiritualmente a aquella que se ha convertido en su madre: "Desde *aquella hora* el dis-

cípulo la acogió *en su intimidad (in sua)*" como dice el versículo 27b (cf I. de la Potterie, *"Et à partir de cette heure..."*). "El alcance inagotable de este simbolismo relaciona íntimamente el misterio de la Iglesia con el misterio de María" (P. Grelot, *l.c.*). Desde aquella "hora" se les exige una acogida como la del discípulo a "todas las generaciones de discípulos y de cuantos confiesan y aman a Cristo" (Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 22). Pero si María es aquí "imagen y principio de la Iglesia" (LG 68), es al mismo tiempo "madre de la Iglesia, es decir, de todo el pueblo de Dios" (Pablo VI); "la madre de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (san Agustín, *o.c.*), porque se convierte en la madre de todos los discípulos de Jesús.

¿En qué consiste esta maternidad espiritual suya? Podemos precisarlo observando que esta escena es el único pasaje del cuarto evangelio en que se habla justamente de la madre de Jesús y del don del Espíritu (para Lc, cf 1,35). Los dos temas están relacionados entre sí: el versículo 28, por una parte, remite al episodio anterior, el nuestro (19,25-27); pero contiene también las palabras de Jesús: "Tengo sed", que encuentran luego su cumplimiento en los dos pasajes siguientes (el don del Espíritu, v. 30; el agua que sale del costado traspasado, símbolo del Espíritu, v. 34; cf 7,39). La acogida espiritual de la "mujer" (la madre de Jesús, la Iglesia) *precede*, por tanto, a la efusión del Espíritu sobre la Iglesia casi como una condición: María ejerce una especie de mediación entre Jesús y el Espíritu. Lo mismo se deduce de la progresión que se observa en tres pasajes en los que Juan utiliza el verbo *lambánein* para describir el itinerario del verdadero discípulo: al principio tenía que "acoger" a Jesús (1,12); ahora debe "acoger" también a la madre de Jesús "en su intimidad" (19,27); así es como podrá "recibir el Espíritu Santo" (20,22; cf 19,30.34), hacerse un hombre de fe (20,27), un hermano de Jesús (20,17). En este camino lo precede la madre de Jesús, como madre suya, esto es, como "figura y egregio *modelo en la fe*" (LG 53; cf Jn 2,5). Así la "mujer" que había sido la madre de Jesús se convierte en la madre espiritual de los hermanos de Jesús, haciéndolos "conformes con la imagen de su Hijo" (cf Rom 8,29), es decir, semejantes a Cristo. En este sentido se orientaba ya la exégesis origeniana de este párrafo: "No hay más hijo de María que Jesús... (Su palabra:) 'Ahí tienes a tu hijo'..., equivale a decir: 'Éste es Jesús, al que tú das a luz'. En efecto, el que es perfecto 'ya no vive él', sino que en él 'vive Cristo'; y puesto que en él vive Cristo, por eso se le dice a María: 'Ahí tienes a tu hijo', es decir, a Cristo" (*In Ev. Joh.* I, 23: *PG* 14,32).

2. LA "MUJER" DEL APOCALIPSIS (12,1-18), IMAGEN DE LA IGLESIA. En la historia de la exégesis, la interpretación de Ap 12,1-18 ha conocido diversas variaciones. Sin embargo, prevalecen dos grandes líneas interpretativas: la interpretación eclesiológica y la mariológica. La primera era corriente en tiempos de los padres, y lo sigue siendo en la exégesis moderna; la segunda se encuentra especialmente en la exégesis monástica de la Edad Media y en la liturgia. Pero muchos piensan actualmente que la interpretación mariológica debe integrarse de algún modo en la misma interpretación eclesiológica. Es la línea que parece corresponder mejor a los datos que surgen de la estructura del libro y de los diversos símbolos que aparecen en este párrafo; es decir, se requiere una interpretación al mismo tiempo colectiva e individual. Que el simbolismo de este fragmento es ante todo eclesiológico

se deduce ya de su situación literaria. Después de la introducción de los capítulos 1-3 (las cartas a las Iglesias; la gloria de Cristo), el libro puede dividirse en dos grandes partes: *a)* visiones proféticas sobre la historia de la salvación; juicio del mundo (cc. 4-11); *b)* la comunidad de Cristo perseguida; su victoria final (cc. 12-22). Así pues, el capítulo 12 abre la gran sección eclesiológica, lo mismo que el capítulo 4 abría la primera parte con la visión del trono de Dios. Este paralelismo entre Dios y la mujer sugiere ya la relación bíblica fundamental de la alianza: la que existe entre *Dios* y su *pueblo*. La mujer es el símbolo del pueblo de Dios en su situación escatológica. Por otra parte, la figura femenina del capítulo 12 está en contraposición con la prostituta de los capítulos 17-19; pero se convertirá luego en los capítulos 19 y 21 en la esposa del cordero, la Jerusalén celestial.

Veamos primero la interpretación colectiva. El hijo varón, "el que debía regir a todas las naciones con una vara de hierro" (v. 5: cita de Sal 2,9), es sin duda el mesías. La mujer que lo da a luz es presentada como una figura cósmica y celestial: revestida de sol, con la luna bajo sus pies y con una corona de doce estrellas en la cabeza (v. 1). El texto se inspira probablemente en Is 60, donde se describe a la "hija de Sión" mesiánica, resplandeciente toda ella con la gloria de Dios (Is 60,1.19-20, con influencias también en Cant 6,10: "bella como la luna, distinguida como el sol"). Las doce estrellas representan a "las doce tribus de los hijos de Israel" (Ap 21,12). Por consiguiente, la mujer es ante todo la Iglesia. Los dolores de parto (12,2) son una metáfora clásica para describir la maternidad escatológica de Sión (Miq 4,10; Is 26,17s; 66,7-9; Jn 16,21; 1QH 3,7-10). No se alude aquí al nacimiento temporal del mesías; esos dolores son un símbolo de la Iglesia, que debe dar a luz a la totalidad de los hijos de Dios en medio de sufrimientos durante todo el tiempo escatológico. El dragón, "la serpiente antigua" (v. 9), remite a Gén 3: es el enemigo de la mujer y de su linaje, que aquí es llamado "Diablo" y "Satanás"; representa a las fuerzas diabólicas que se oponen al pueblo de Dios. El hijo de la mujer es arrebatado al cielo (12,5: indica la glorificación de Cristo); pero ella encuentra refugio en el desierto, "donde tiene un lugar preparado por Dios" (vv. 6.14.16): se trata de la Iglesia, protegida y alimentada por Dios durante todo su caminar por la tierra.

Cabe preguntarse entonces si queda sitio todavía para una interpretación mariológica de Ap 12. Este segundo tipo de lectura no sólo es posible, sino necesario, si se lee este trozo en el contexto más amplio de los demás textos del NT sobre María [/ *supra,* II-VI, 1]. Adviértase ante todo el símbolo de la *mujer:* tanto en Lc (1,28) como en Jn (2,4; 19,26), María era considerada ya como la "hija de Sión", y precisamente por eso era llamada por Jesús "mujer" (en Caná y al pie de la cruz). María era ya la imagen del pueblo de Dios mesiánico, la imagen de la Iglesia. Esta dimensión eclesiológica del símbolo se desarrolla luego plenamente en el Apocalipsis; pero no se puede olvidar que en la tradición joanea este símbolo tenía ya una referencia a María, precisamente como imagen de la Iglesia: "La mujer que da a luz del Apocalipsis es la comunidad mesiánica, que en el evangelio de Juan estaba representada por la madre de Jesús" (T. Vetrali, *La donna...,* 168). Dos indicios literarios apoyan esta forma de ver las cosas. Hemos visto que las palabras de Jesús en Jn 19,26 son una repetición del texto de Is 60,4s sobre la "hija de Sión", que contempla reunidos en torno a sí a

todos sus hijos. Pues bien, Ap 12 remite precisamente a este mismo trasfondo literario de Is 60 sobre el esplendor de la Jerusalén mesiánica (Is 60,1.19s). En el contexto más amplio de esa perspectiva escatológica y eclesial no es ilegítimo leer en el versículo de Ap 12,1 la glorificación de la mujer (la asunción de María, "unida a la metamorfosis corporal de su hijo": P. Grelot, *a.c.*, 421). Por otra parte, como hemos visto más arriba, el "discípulo amado", en Jn 19,25-27, era el símbolo de todos los discípulos de Cristo, que se hacen hijos de la madre de Jesús. De manera semejante, la "mujer" de Ap 12 no es sólo la madre del mesías (v. 5; cf Jn 19,25: "la madre de Jesús"), sino también de todo el "resto de su descendencia, los que guardan los mandamientos de Dios y son fieles testigos de Jesús" (Ap 12,17). Estos otros hijos de la mujer son precisamente los que habían sido confiados por Jesús a su madre, según Jn 19,25-27. El hijo varón del Apocalipsis se prolonga por tanto en los demás descendientes de la mujer; así también, el símbolo de la "mujer" del libro apocalíptico es la prolongación, en sentido colectivo y eclesial, de lo que era ya la "mujer" del evangelio, la madre de Jesús, la "hija de Sión", como figura de la Iglesia. Esta perspectiva eclesial del misterio mariano ha sido muy bien expresada en un texto litúrgico reciente: María es "comienzo e imagen de la Iglesia, esposa de Cristo, llena de juventud y de limpia hermosura" (prefacio de la misa de la Inmaculada).

VII. CONCLUSIÓN. Por todo lo dicho se ve con toda claridad el vínculo tan estrecho que hay entre María y la / Iglesia. La madre de Jesús es presentada en la Escritura como la imagen de la Iglesia; pero esto implica además que "toda la Iglesia es mariana" (card. Journet) y nos invita cada vez más a descubrir "el rostro mariano de la Iglesia" (H. Urs von Balthasar).

Esta síntesis de la mariología bíblica podría tener cierta importancia en el diálogo ecuménico. Por desgracia, sigue siendo verdad que la doctrina católica sobre María es aún uno de los puntos principales de desacuerdo con los protestantes [/ *supra,* I]. Pero en la teología católica posconciliar se ha intentado mostrar cada vez mejor "el lugar bíblico de la mariología" (J. Ratzinger, *La figlia de Sion*, Milán 1979, 9-28); este "lugar" es la teología de la "hija de Sión", que expresa el misterio de la alianza entre Dios y su pueblo. Ciertamente no se puede negar que la alianza está en el centro de la Escritura. Pues bien, María representa precisamente al pueblo de Dios que dice "sí" a su Dios y que se convierte de este modo en el modelo permanente para toda la Iglesia.

BIBL.: AA.VV., *La Madre del Signore*, en "Parola, Spirito e Vita" 6 (1986); BRAUN F.M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Casterman, París-Tournai 1953; CHARLIER J.P., *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique*, La Pensée catholique, Bruselas 1959; FEUILLET A., *Jésus et sa mère d'après les récits de l'enfance de Lc 1-2 et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du Salut et la place de la femme dans l'Église*, Gabalda, París 1976; GUARDINI R., *La Madre del Señor*, Guadarrama, Madrid 1960; HOFRICHTER P., *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren*, Echter Verlag, Würzburgo 1979; LA POTTERIE I. de, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique*, en "Marianum" 40 (1978) 41-90; ID, *Il parto verginale del Verbo incarnato: "Non ex sanguinibus..., sed ex Deo natus est" (Gv 1,13)*, en ib 45 (1983) 127-174; ID, *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, en "Civiltà Cattolica" 130 (1977/IV) 425-440; ID, *"Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité" (Jn 19,27b)*, en "Marianum" 42 (1980) 84-125; LAURENTIN R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo...*, Ed. Paoline, Roma 1985; LEGRAND L., *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). L'Apocalypse aux origines de l'évangile*, Cerf, París 1977; MCHUGH J., *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, París 1977; MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva di Jahwé nella Bibbia e nel Vaticano II*, Dehoniane, Bolonia 1970; ORSATTI M., *Verso*

una decodificazione di una insolita espressione. Analisi filologica di "ándra ou ghinōskō" (Lc 1,34), en "RBit" 29 (1981) 343-357; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione biblica*, Dehoniane, Bolonia 1967[3]; POZO C., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, BAC, Madrid 1979; RATZINGER J., *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milán 1979; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977; ID, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Ed. Marianum, Roma 1982; THURIAN M., *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972[5]; TRABUCCO A., *La donna ravvolta di sole*, en "Marianum" 19 (1957) 1-58; 289-334; VANNI U., *La decodificazione del "grande segno" in Apocalisse 12,1-6*, en ib 40 (1978) 121-152; VETRALI T., *La donna dell'Apocalisse*, en "Parola, Spirito e Vita" 6 (1982) 152-170; VILLAURI E., *L'esegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*, en "Laurentianum" 14 (1973) 445-482.

I. de la Potterie

MATEO

SUMARIO: I. *Notas sobre la historia de la interpretación.* II. *La estructura narrativa:* 1. Jesús en el fondo de la historia de la salvación; 2. Desde Israel a la Iglesia. III. *La acentuación ética: Jesús como maestro, legislador y juez:* 1. Los cinco grandes discursos; 2. El compromiso ético como tema dominante en Mt. IV. *Mt como evangelio:* 1. Pasión y resurrección como acontecimiento de salvación; 2. La acción salvífica de Jesús en la "transparencia" de los episodios narrativos. V. *Conclusiones.*

I. NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN. En la Iglesia antigua Mt ocupó siempre una posición privilegiada, muy superior a la de los otros sinópticos y no inferior siquiera a la de Jn; de todos los evangelios, es el más comentado, el más citado y el más usado en los leccionarios litúrgicos.

No es difícil comprender las razones de este éxito. A Mc le aventajaba por una mayor riqueza de las enseñanzas de Jesús, una mayor extensión incluso en el aspecto narrativo, una eclesiología más explícita y una cristología más evolucionada, con una imagen de Jesús más trascendente y majestuosa. A Lc, que en realidad es más amplio, le aventajaba por una mayor organicidad —aquel "orden" que ya destacaban los padres— y una más esmerada distribución de las enseñanzas de Jesús en los cinco grandes discursos.

Solamente fuera de la Iglesia fue Mt objeto de críticas: el fuerte acento ético, expresado sobre todo en el sermón de la montaña, provocó contra él la hostilidad de los gnósticos, para quienes Jesús había venido a abolir la ley, pero también, por el lado contrario, el reproche de los judíos de que presentaba preceptos irrealizables, superiores a las posibilidades del hombre (Justino, *Dial. c. Tryph.* 10). Sin embargo, la Iglesia nunca albergó la menor duda sobre su "realizabilidad": incluso los más arduos, como el amor a los enemigos, hay que tomarlos al pie de la letra, si uno quiere ser cristiano. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia antigua mantenía vivo un sentido de finitud, de tensión escatológica; y espontáneamente integraba a Mateo con Pablo, la necesidad de las obras con la prioridad de la gracia y de la fe. Serán solamente los pelagianos quienes interpreten la llamada a la perfección (5,48) en términos de puro esfuerzo humano y se apliquen a sí mismos ya en esta vida la bienaventuranza de los limpios de corazón (5,8), que para los padres conserva siempre un matiz escatológico.

Lutero, a su vez, percibió fuertemente el problema del radicalismo ético del sermón de la montaña, más exigente aún que la ley antigua (*Mosissimus Moses:* ¡un Moisés más riguroso todavía!); pero cree que puede resolverlo aplicándole también a él la interpretación paulina de

la ley: el sermón de la montaña se nos habría dado no para que lo pusiéramos en práctica, sino para hacernos experimentar nuestra impotencia, nuestra pecaminosidad innata y para que nos abriéramos a la acogida de una salvación gratuita mediante la fe. El problema estaba destinado a replantearse en la exégesis protestante moderna, primero como relación Pablo-Jesús y más tarde —con la *Redaktionsgeschichte* [↗ Evangelios II, 3] también como relación Pablo-Mateo.

En el siglo XIX se da por sentado que Mt es un evangelio más tardío, que combinó la narración de Mc con las enseñanzas de Jesús recogidas por la fuente Q [↗ Evangelios II, 1]; pero se recurre ampliamente a estas enseñanzas para reconstruir el mensaje de Jesús, que la teología liberal interpreta en términos puramente ético-religiosos y contrapone a la teología de Pablo. Muy pronto, sin embargo, caen en la cuenta los autores de que aquella ética hay que encuadrarla en el horizonte escatológico; surge entonces el problema de si este *ésjaton* toca al presente sólo como amenaza inminente que hace más urgente la conversión (A. Schweitzer: ética del *ínterim*) o también como experiencia de salvación ya en acto, don de vida nueva que ya irrumpe (J. Schniewind).

Con la aparición de la *Redaktionsgeschichte,* que en el campo mateano está representada por los estudios ya clásicos de G. Bornkamm y sus discípulos, de G. Strecker y del católico W. Trilling, el radicalismo ético de Mt no se mira ya solamente como eco del de Jesús, sino también como una respuesta del evangelista a los problemas de la Iglesia de su tiempo. Se abre camino la hipótesis de que con esta radicalización ética el autor, además de contraponerse a la interpretación judía de la ley, había tenido ante la vista un segundo frente dentro de la Iglesia: una caída de tensión moral (24,11s: el enfriamiento de la caridad); más aún, probablemente, tuvo que oponerse a ciertas herejías de tipo "libertinista" que, extrapolando las afirmaciones de Pablo sobre el fin de la ley y sobre la gratuidad de la salvación, minaban por su base el compromiso ético de los cristianos (7,21-23).

Prescindiendo de estas hipótesis históricas, el problema de fondo de Mt es sin duda alguna el de las relaciones entre la fe y las obras, el compromiso ético del hombre y la gracia, el "imperativo" moral y el "indicativo" que proclama la acción salvífica de Dios realizada en el Cristo crucificado y resucitado. La teología protestante, tan sensible desde siempre a este problema, se ve obligada a preguntarse si en Mt queda salvaguardada todavía, aunque con categorías distintas de las de Pablo, la prioridad de este "indicativo" (G. Barth), o bien si ha quedado ya totalmente absorbido en el "imperativo" (G. Strecker); últimamente se le discute a Mt la calificación de "evangelio", ya que el Jesús de Mt sería solamente el Jesús del pasado, el maestro que nos ha dejado unas enseñanzas que practicar, y no una presencia salvífica siempre actual (W. Marxsen).

Así pues, el problema de fondo para la interpretación de Mt es captar correctamente la relación que existe entre el Jesús que enseña en los cinco grandes discursos y el Jesús que actúa, presente en toda la trama narrativa, que desemboca en la pasión y en la resurrección. Examinemos primero por separado estos dos aspectos, para preguntarnos luego sobre su relación.

II. LA ESTRUCTURA NARRATIVA. 1. JESÚS EN EL FONDO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN.

La vida de Jesús que nos narra Mt se presenta como el segmento central y

decisivo de una historia más amplia, que comenzó ya en el pasado y que está destinada a cumplirse en el futuro.

El enlace con el pasado se realiza desde el principio con la *genealogía* (1,1-17) y se reitera continuamente con las *citas veterotestamentarias* (50, contra 23 en Mc y 23 en Lc), entre las que destacan las que se comentan con la fórmula: "Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por medio del profeta..." (1,22; 2,5s.15.18.23; 3,3; 4,12-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4; 27,9s). No solamente la muerte y la resurrección (como en 1Cor 15,3-5), sino toda la vida terrena del mesías, incluso a veces en los más pequeños detalles, está bajo el signo del cumplimiento de las Escrituras. Como muestran también las construcciones mateanas *evangelio del reino* (4,23; 9,35; 24,14), *palabra del reino* (13, 19), *doctrina del reino* (13,52), Mt subraya que el gran tema que unifica toda la predicación de Jesús es el *reino de Dios*, epicentro de las esperanzas salvíficas de Israel.

A este enlace retrospectivo con que se abre el libro recapitulando toda la historia de Israel corresponde el enlace con el futuro que concluye el libro, preanunciando la acción de la Iglesia entre todos los pueblos hasta el fin del mundo presente (28,16-20). También este aspecto asomaba ya a través de todo el relato, que puede leerse como una reconstrucción del itinerario, altamente dramático, que llevó desde Israel hasta la Iglesia (W. Trilling, *El verdadero Israel*, 107-139.202-208).

2. DESDE ISRAEL A LA IGLESIA. Jesús se presenta a Israel reservándole todo su ministerio terreno (10,5s; 15,24); manifiesta su autoridad a través de la enseñanza (cc. 5-7) y a través de las obras (cc. 8-9), y asocia a su misión también a los doce (c. 10). Pero Israel lo rechaza (cc. 11-12), exceptuando el pequeño grupo de los creyentes, a los que Dios ha concedido el don de comprender los misterios del reino (c. 13); el rechazo se verifica también simbólicamente en la tierra misma de Jesús, Nazaret (13,53-58). Jesús entonces, a su vez, empieza a distanciarse de la masa, dedicándose cada vez más al grupo de discípulos: la "sección de los panes" (cc. 14-16) culmina en Cesarea de Filipo, no simplemente con el reconocimiento de la mesianidad de Jesús, como en Mc, sino con la respuesta de Jesús a Pedro y la promesa de la Iglesia; lo que en Mc era un itinerario cristológico, y sólo implícitamente eclesiológico, en Mt —aunque sobre el fondo del interrogante cristológico— se convierte en un itinerario hacia la Iglesia. También la sección del camino a Jerusalén (16,21-20,16), que ya en Mc tenía un aspecto eclesial, lo asume más decididamente en Mt por la inserción del "discurso comunitario" (c. 18). Llegado finalmente a Jerusalén, Jesús sostiene inútilmente la última confrontación con los adversarios, mientras que confía a sus discípulos sus enseñanzas sobre los acontecimientos futuros (20,17-25,46). Se encamina así hacia la pasión (cc. 26-27) y la resurrección (c. 28), donde Mt subraya por una parte la cima de la incredulidad de Israel (cf 27,15-26; 28,11-15), y por otra el comienzo de la nueva comunidad abierta a todos los pueblos (28,16-20).

En esta reconstrucción, en que el paso desde Israel a la Iglesia asume a veces el aspecto de una "sustitución" (cf 21,43), es innegable una sistematización polémica, que corre el peligro de simplificar en demasía una realidad mucho más compleja tanto histórica como teológicamente, según aparece en Lc-Hechos y en Pablo. Pero no es justo hablar de "antisemitismo", ya que se trata de una

confrontación no racial, sino exclusivamente cristológica y eclesiológica, centrada en la mesianidad de Jesús y en el derecho de la Iglesia a colocarse en la continuidad de las promesas veterotestamentarias.

III. LA ACENTUACIÓN ÉTICA: JESÚS COMO MAESTRO, LEGISLADOR Y JUEZ. 1. LOS CINCO GRANDES DISCURSOS. La característica más inconfundible de Mt son, sin embargo, los cinco grandes discursos de Jesús. La tradición le ofrecía ya núcleos (cf Lc 6,17-49; Mc 4,1-34; 6,7-13; 9,33-50; 13,1-37); pero fue Mt el que valoró hasta el máximo esta idea, completándolos con otro material, introduciéndolos dentro de una solemne escenografía (5,1-2; 13,1-3) y concluyéndolos con una fórmula fija, que recalca el carácter especial de estas secciones y su distinción de las narrativas: "Cuando acabó Jesús estos discursos..." (7,28 y 19,1), "... estas instrucciones" (11,1), "... estas parábolas" (13,53), "... *todos* estos razonamientos" (26,1).

Salta inmediatamente a la vista, en cada uno de los discursos, el contenido eminentemente *ético*, sostenido por el anuncio amenazador del juicio final, en el cual culminan los cinco (G. Bornkamm, *Überlieferung*, 13-212). La alternativa hacer/no hacer, a la que corresponde la de la salvación/condenación, resuena como un martilleo constante, hasta llegar al grandioso fresco del juicio universal, centrado todo él en el amor *efectivo* a los hermanos (25,31-36; W. Trilling, *El verdadero Israel*, 182ss; J. Zumstein, *La condition*, 284-350).

No es posible subrayar más fuertemente el aspecto ético. A esta luz se comprende en qué sentido vino Jesús a "dar cumplimiento" a la ley, y no a abolirla (5,17-19). En concreto, esto puede implicar también la superación de ciertas normas mosaicas (5,21-48; 15,1-20; 19,1-9); pero no para atenuar, sino para realizar más plenamente la voluntad de Dios en su intención original (19,8). Condensada en el amor, que ya era central en el AT (7,12; 9,13; 12,7; 22,34-40; 23,23; 25,31-46), la ley no queda disminuida, sino que manifiesta ahora, en la interpretación que le da Jesús, toda la radicalidad de sus exigencias.

2. EL COMPROMISO ÉTICO COMO TEMA DOMINANTE DE MT. El aspecto ético se presenta subrayado de manera tan enérgica que subordina a sí todos los demás temas.

En la *escatología*, más aún que el "ya", se subraya el "todavía no", el inminente juicio futuro. El premio y el castigo se ilustran con gran riqueza de formulaciones y de imágenes, que hacen de Mt el evangelio más rico en material para una catequesis sobre los *novísimos:* recompensa, palingénesis, gozo, vida eterna..., castigo, gehenna, fuego eterno, expulsión a las tinieblas, llanto y rechinar de dientes.

También la *eclesiología* se contempla desde esta perspectiva. Este juicio riguroso cae en primer lugar sobre la misma Iglesia. Si ella ha sustituido a Israel, es para que a su vez dé los frutos que el propietario espera de su viña (21,43). Se le exige una justicia más radical todavía que la que soñaban los fariseos (5,20), una perfección que refleje la perfección misma del Padre (5,48). La pertenencia a la Iglesia no garantiza ni mucho menos la salvación: muchos entraron en la sala del banquete, pero el que no esté vestido con el traje nupcial será echado fuera (22,1-14: obsérvese la última escena, totalmente nueva respecto a Lc 14,15-24). No basta la fe, aun formulada de la manera más ortodoxa: no entrará en el reino el que invoca a Jesús como *Kýrios*, sino sólo el que haga la voluntad del Padre (7,21). El cristiano debe sentirse un "llamado",

y no un "elegido" (20,16; 22,14). En definitiva, de la pertenencia a la Iglesia parece derivarse más bien un incremento de responsabilidad que una prenda de salvación. La Iglesia de Mt aparece como una Iglesia *sub specie judicii, corpus mixtum* más que *corpus mysticum* (G. Bornkamm): su relación con el reino, más que en términos de continuidad —y mucho menos de identificación y de posesión— se ve en términos de distancia, que se traduce en tensión ética.

La misma *cristología* asume este especial colorido ético. Aunque se recoge ampliamente toda la lista de títulos tradicionales (mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios...), el Jesús de Mt se presenta sobre todo como *maestro*, no tanto por la aparición de este nuevo título (23,8), como por la imagen en su conjunto. Es verdad que no se trata de un maestro puramente humano; pero los rasgos majestuosos y divinos, lejos de oponerse a esta fisonomía del maestro, lo refuerzan todavía más. Se trata de un maestro superior a todos los demás maestros de Israel (7,28s); superior al mismo Moisés (cf 5,21-48: "Sabéis que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo..."; se presenta incluso como *legislador* definitivo; más aún, deja que se vislumbre su identidad con el *juez* eterno, cuyo tono asume de forma imprevista (cf 7,23: "Entonces *yo* les diré: Nunca os conocí. Apartaos de mí, agentes de injusticias...").

De aquí el aspecto más majestuoso, que se obtiene incluso eliminando algunas de las indicaciones de Mc sobre la psicología humana de Jesús: dolor e ira, admiración, desconcierto (cf Mt 12,12 con Mc 3,5; Mt 16,1 con Mc 8,12; Mt 13,58 con Mc 6,6; Mt 26,37 con Mc 14,33), y añadiendo, por el contrario, indefectiblemente tres pequeños elementos que transforman todo contacto con Jesús en un pequeño ceremonial cortesano: el acercarse, es decir, detenerse a cierta distancia esperando ser admitidos (52 veces, contra cinco en Mc y 10 en Lc), la inclinación profunda (13 veces, contra dos y tres), el tratamiento con el título de "Señor" (44 veces, contra seis y 23), tres elementos que originalmente son posibles incluso como forma de cortesía, pero que en Mt sólo se reservan a los creyentes, mientras que los extraños lo llaman *Rabbi* (cf Mt 20,20 con Mc 10,35; Mt 8,25 con Mc 4,38); ellos hacen que resplandezca más fuertemente ya en el Jesús terreno el *Kýrios* glorioso.

También en la pasión se subraya el aspecto ético: la pasión es la tentación última (cf 27,40.42 con 4,3.6), a la que responde Jesús con una extrema obediencia a la voluntad del Padre (26,42). Y hasta el resucitado conserva la fisonomía del maestro: no envía a los doce, como en los paralelos, a dar testimonio de su resurrección, a proclamar el evangelio o a comunicar el Espíritu Santo para el perdón de los pecados (cf Mc 16,15; Lc 24,47; He 1,8; Jn 20,21-23), sino a *hacer discípulos suyos (mathetéuein:* no simplemente instruir, sino hacer discípulos) a todos los hombres, enseñándoles a observar todo lo que en su tiempo había mandado Jesús (28,19s). El verbo, en pasado, remite a las enseñanzas del Jesús terreno: en concreto, los cinco grandes discursos recogidos en Mt. Se diría entonces que para Mt la resurrección misma, más que colocar a Jesús en una función salvífica, no había hecho otra cosa más que recalcar la imagen de maestro-legislador, integrándola de forma más explícita en la imagen regia del juez eterno.

Estos dos aspectos se compenetran en una sola imagen, coherente y compacta, que en la iconografía cristiana recuerda sobre todo al *Pantokrátor* sentado en su trono de los ábsides bizantinos o de los pórticos de las catedrales románicas: una figura llena de majestad, que es posible cierta-

mente reconocer como Jesús; pero un Jesús con rasgos regios, un tanto severos, que tiene abierto en una mano el libro de los evangelios, mientras que levanta la otra en un gesto que no es sólo de enseñanza o de bendición, sino también —al menos en parte— de juicio soberano.

IV. MATEO COMO EVANGELIO. 1. PASIÓN Y RESURRECCIÓN COMO ACONTECIMIENTO DE SALVACIÓN. Ahora se comprende fácilmente que esta enérgica acentuación ética de Mt plantee aquellos grandes interrogantes teológicos que advertía sobre todo la exégesis protestante. ¿Qué trae en definitiva a los hombres el Jesús de Mt? ¿El don de la salvación o solamente una radicalización de las exigencias expresadas ya por la ley? ¿Qué ocurre con el valor de redención de su muerte y de su resurrección?

El problema viene a entrelazarse de manera muy estrecha con el de la *estructura* de la obra. Hoy parece estar en vías de superación la hipótesis de una estructura esencialmente doctrinal, basada en los cinco discursos, con las partes narrativas reducidas simplemente a premisas o apéndices o ilustraciones de las enseñanzas de Jesús. Las secciones narrativas, como ya hemos indicado, resultan dinámicamente encadenadas entre sí en una sola secuencia, altamente dramática, que reconstruye la transición desde Israel hasta la Iglesia. Actualmente, el problema es más bien el de aclarar cuál es el sentido que asumen en esta estructura narrativa la pasión y la resurrección. ¿Señalan únicamente la ruptura definitiva con Israel? ¿No añaden nada más para los creyentes que una mayor insistencia en la autoridad de Jesús maestro-legislador-juez y una exigencia más honda de poner en práctica sus "mandamientos" (cf 28,18-20)?

Mirándolo bien, no es así. Después del imperativo de observar sus mandamientos, el resucitado añade: "... Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20). Es la fórmula que se repite en el AT cada vez que Yhwh, al confiar una misión arriesgada, quería asegurar también su presencia operante, salvífica. El acento de la conclusión de Mt recae en estas palabras de promesa, que desean infundir confianza. Y su importancia queda confirmada por el hecho de que ya en el principio del libro resonaban ciertas expresiones análogas (1,23: "Le pondrán por nombre Emanuel, que significa '*Dios con nosotros*'"), formando así una inclusión que abarca toda la obra (H. Frankemölle, *Jahwebund*, 7-83). La promesa veterotestamentaria del Dios-con-nosotros, que resonaba en el anuncio del nacimiento de Jesús, encuentra así su realización en la presencia salvífica del resucitado en su Iglesia hasta el fin de los tiempos. Esta misma promesa es la que afloraba ya en el discurso comunitario, dentro de una conexión muy significativa con el poder de perdonar los pecados (18,15-20).

Pero, a su vez, este aspecto salvífico de la resurrección no puede separarse del aspecto salvífico de la cruz. Desde el principio Jesús es anunciado como el que habría de salvar a su pueblo de sus pecados (1,21); y esta salvación se lleva a cabo a través de su muerte, como se proclama durante el viaje a Jerusalén (20,28), y luego en la última cena (26,28), que sirve de premisa a todo el relato de la pasión. El carácter decisivo, escatológico, de la muerte de Jesús se subraya luego con la inserción del episodio de la apertura de los sepulcros (27,51b-54): el final del viejo mundo y la irrupción del nuevo se cumplen no ya en el momento de la resurrección, sino en el de la muerte de Jesús.

No cabe duda de que, en comparación con el continuo martilleo sobre

el "hacer" del hombre, estas indicaciones sobre la acción salvífica de Dios resultan más discretas, apenas perceptibles. Es fácil suponer que Mt, a diferencia de Pablo y en analogía con Sant 2,14-26, tenía que contraponerse no a los que exaltaban las obras a costa de la fe, sino a los que exaltaban la fe a costa de las obras. La urgencia de contraponerse a este error no lo llevó, sin embargo, a arrinconar la prioridad de la obra salvífica de Dios; las indicaciones, aunque no numerosas desde un punto de vista cuantitativo, resultan bastante fuertes desde un punto de vista estructural; la enseñanza moral de Jesús no es independiente de lo demás, sino que se inserta en una estructura narrativa profundamente cristológica, que culmina en la pasión y en la resurrección, en correspondencia con el "indicativo" salvífico que proclama Pablo. Aunque Mt no presenta, como Pablo, la temática de la impotencia de la ley para sanar al hombre de su pecaminosidad, sin embargo también él distingue en el AT *dos* elementos: no solamente la ley, sino también los profetas, las promesas de salvación; pues bien, tanto la ley como las promesas de salvación encuentran su cumplimiento en Jesús. Es ésta la perspectiva de fondo que le permite contraponerse eficazmente a las desviaciones libertinas, pero sin caer por ello en una posición de tipo judío o farisaico.

Además, la acción salvífica de Dios no sólo se indica con unas afirmaciones explícitas. En una lectura más atenta se percibe que el misterio de la salvación que se ha realizado en la pasión y resurrección de Jesús no es solamente una parte del relato, por muy culminante y decisiva que ésta sea, sino que es el contenido más profundo de toda la narración, ya desde las primeras páginas.

2. LA ACCIÓN SALVÍFICA DE JESÚS EN LA "TRANSPARENCIA" DE LOS EPISODIOS NARRATIVOS. Todo Mt ha de leerse no únicamente en la dimensión del pasado ni únicamente en la dimensión del presente, sino simultáneamente en ambas dimensiones: como reconstrucción de aquel momento dramático que marcó la manifestación de Jesús a Israel y como presentación de lo que Jesús pide —¡y da!— *ahora* a su Iglesia.

No sólo en los cinco discursos resuena la voz del Señor, que autorizadamente se dirige a su comunidad y le indica el camino que tiene que seguir ahora. También en las secciones narrativas, particularmente en los milagros, el relato se hace "transparente", es decir, deja vislumbrar la experiencia actual de la Iglesia, totalmente pendiente de la acción salvífica de su Señor. La redacción mateana de los milagros tiende a un máximo de transparencia: caen los detalles tan vivaces de Mc, desaparecen los personajes secundarios, se disipan las circunstancias de tiempo y de lugar, vuelven al anonimato los protagonistas; sólo queda en primer plano el encuentro de salvación, las palabras que el enfermo dirige a Jesús y las que Jesús dirige al enfermo: el encuentro de salvación en la fe, en el que cada uno de los lectores se siente llamado a reconocer su propio encuentro con Cristo, su experiencia actual de salvación.

De esta manera adquiere un valor ejemplar la descripción de los discípulos. Mientras que en Mc se les reprochaba seguir siendo ciegos, en Mt se les reprocha su poca fe. Y es significativo que este tema salga a relucir siempre en situaciones cargadas de alusiones eclesiales: la tempestad calmada (8,26), Pedro que se hunde (14,31), la incapacidad para dar de comer a la gente (16,8) o echar los demonios (17,20). De aquí se deduce toda una eclesiología, toda una visión de la existencia cristiana, en la

cual lo que se pide a los discípulos no es solamente que "hagan", sino ante todo que tengan fe: una fe humilde, orante, a través de la cual la debilidad humana puede revestirse de la fuerza misma de Dios.

V. CONCLUSIONES. De todas estas indicaciones, tanto explícitas como alusivas, surge la que podríamos llamar la "otra cara" del Jesús de Mateo. Y con ella, la "otra cara" del reino, de la Iglesia, de Israel, de cada cristiano.

Jesús no es solamente el que pasó un día entre los hombres como maestro-legislador, para reaparecer luego a su debido tiempo como juez, sino que es ante todo el salvador, el que lleva a cumplimiento el AT no sólo como ley, sino como promesa, como esperanza de salvación; el que en su muerte y resurrección nos salva del pecado y, presente en la comunidad reunida en su nombre, nos da también hoy la reconciliación.

El reino no es sólo juicio que nos acecha, sino también misteriosa presencia salvífica ya incipiente, como se subraya además en el discurso en parábolas (c. 13).

La Iglesia, aun en su condición peregrinante y penitente, no vive una situación repetitiva de la situación veterotestamentaria, sino una situación nueva. No es solamente lugar de tensión ética, sino realidad "sacramental", presencia indefectible de la vida y de la salvación, que su Señor no dejará nunca de darle momento a momento, preservándola de la victoria de las potencias enemigas (16,16-20; 18,15-20).

El mismo *Israel*, a pesar de la aspereza de la contraposición, no aparece eliminado para siempre de la historia de la salvación; también Mt conserva aquella alusión misteriosa: "... Os digo que ya no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!" (23,39).

El cristiano, finalmente, no es el que se salva por sí solo a través de sus buenas obras, sino el que en Jesús ha experimentado el perdón gratuito e inesperado, y precisamente por eso llega a encontrarse con un compromiso más radical con los hermanos (cf 18,21-35).

Así pues, no es posible reducir a Mt a una simple colección de enseñanzas y de normas, como la *Regla* de Qumrán o la *Didajé*. La analogía con el / *Pentateuco*, en la que han hecho pensar los *cinco* discursos, podría ser válida sólo con la condición de subrayar que los cinco libros de Moisés, a su vez, son esencialmente narración, historia de la intervención salvífica de Dios para Israel, en la que llegan a insertarse también las secciones legislativas que describen la respuesta humana a la alianza.

En la fusión entre Mc y Q ha prevalecido, pues, Mc. Mt no "rejudaizó" la fe cristiana ni se limitó a conservar tan sólo la enseñanza ética de Jesús, como si no hubiera tenido lugar el giro pascual proclamado por el *kerigma*. Pero el *kerigma*, la pascua, remite a su vez al Jesús terreno; la fe en el *Kýrios* glorioso se realiza en el seguimiento del Jesús terreno, humillado y crucificado, en la obediencia a sus enseñanzas. Para este estrecho entramado de pasado y de presente, de memoria y de proclamación, el título más adecuado sigue siendo el de "evangelio", que la Iglesia le atribuyó sin vacilación alguna desde la antigüedad.

BIBL.: AA.VV., *L'évangile de Matthieu* (Cahiers bibliques Foi et Vie), en "Foi et Vie" 78 (1979) n. 3; BONNARD P., *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; BORNKAMM G.-BARTH G.-HELD H.J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1968[5]; BOVER J.M., *El Evangelio de san Mateo*, CSIC-Balmes, Madrid 1946; BROER I., *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes nach Matthäus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1980; DANIELI G., *Matteo*, Queriniana, Brescia 1980; DIDIER M.

(ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Duculot, Gembloux 1972; Di Pinto L., *Amore e giustizia: il contributo specifico del Vangelo di Matteo*, en G. de Gennaro (ed.), *Amore-Giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neotestamentari*, Studio biblico-teologico aquilano, L'Aquila 1980, 327-455; Id, *Il giudizio finale sul servizio ai fratelli (Mt 25,31-46): punto focale del discorso escatologico*, en *Maranatha*, Dehoniane, Bolonia 1983, 175-199; Dupont J., *L'évangile de saint Matthieu: quelques clés de lecture*, en "Communautés et liturgies" 1 (1975) 3-40; Id, *Le beatitudini* II. *Gli evangelisti*, Ed. Paoline, Roma 1977, 319-1049; Durand A., *Evangelio según San Mateo*, Paulinas, Madrid 1967; Fabris R., *Matteo*, Borla, Roma 1982; Fernández Carvajal F., *El Evangelio de San Mateo*, Madrid 1974; Frankemölle H., *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, Aschendorff, Münster i. W. 1974; Fusco V., *Il "vissuto" della Chiesa in Matteo. Appunti metodologici con esemplificazione da Mt 7,15-23*, en "Asprenas" 27 (1980) 3-26; Id, *Gesù, il liberatore, che vive nella sua Chiesa (Mt 8,1-9,34)*, en "Parole di vita" 20 (1975) 114-126; Gomá Civit I., *El evangelio según San Mateo*, 2 vols., Marova, Madrid 1976; Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Evang. Verlagsanstalt, Berlín 1971[2]; Kingsbury J.D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortres Press, Filadelfia 1975; Lagrange M.J., *Évangile selon Saint Matthieu*, Gabalda, París 1927[4]; Le Poittevin P.-Charpentier E., *El evangelio según san Mateo*, Verbo Divino, Estella 1976; Luz U., *Die Jünger im Matthäusevangelium*, en "ZNW" 62 (1971) 398-435; Maggioni B., *El relato de Mateo*, Paulinas, Madrid 1982; Marguerat D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Ginebra 1981; Meier J.P., *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, Paulist Press, Nueva York-Ramsey-Toronto 1979; Neirynck F., *La redazione matteana e la struttura del primo vangelo*, en I. La Potterie (ed.), *Da Gesù ai vangeli*, Cittadella, Asís 1971, 60-96; Radermakers J., *Vangelo di Matteo*, en E. Charpentier-A. Paul(eds.), *Piccola enciclopedia biblica* IX. *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1983, 145-218; Id, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Dehoniane, Bolonia 1974; Rigaux B., *Testimonianza del Vangelo di Matteo*, Gregoriana, Padua, 1969; Sabourin L., *Il Vangelo di Matteo* I-II, Ed. Paoline, Roma 1976-1977; Schmid J., *Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona 1967; Schniewind J., *Il vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 1977; Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973; Id, *Matthäus und seine Gemeinde*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974; Stanton G. (ed.), *The Interpretation of Matthew*, Fortress Press-SPCK, Filadelfia Londres 1983; Strecker G., *Der Weg der Gerechtigkeit Untersuchung zur theologie des Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1971[3]; Trilling W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974; Id, *Mateo, el Evangelio eclesial*, en J. Schreiner (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Barcelona 1973, 220-235; Id, *El evangelio según San Mateo*, Herder, Barcelona 1970; Zumstein J., *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Universitätsverlag-Vandehoeck & Ruprecht, Friburgo Sv.-Gotinga 1977; Id, *Mateo el teólogo*, Verbo Divino, Estella 1987.

V. Fusco

MATRIMONIO

Sumario: I. *Ideal y realidad en el matrimonio:* 1. Sombras...; 2. ... Y luces en la experiencia matrimonial. II. *La enseñanza matrimonial de los profetas:* 1. La alegoría nupcial para expresar la alianza de Dios con Israel; 2. Alcance teológico de la alegoría; 3. El matrimonio como alianza. III. *La literatura sapiencial:* 1. El "don" de los hijos; 2. La mujer virtuosa y la mujer adúltera; 3. El mensaje nupcial del Cantar de los Cantares. IV. *El proyecto original de Dios sobre el matrimonio:* 1. La tradición yahvista; 2. La tradición sacerdotal. V. *La doctrina sobre el matrimonio en el NT:* 1. El interés de Jesús por la familia; 2. La familia puede trascenderse; 3. Matrimonio y divorcio en el pensamiento de Jesús. VI. *El matrimonio en la doctrina de san Pablo:* 1. La dignidad del matrimonio; 2. "Privilegio paulino": ¿excepción a la ley de la indisolubilidad?; 3. Matrimonio y virginidad; 4. Matrimonio como signo sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia; 5. Pastoral familiar en san Pablo; 6. Interés por las viudas. *Conclusión.*

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Vaticano II, enfrentándose con algunos problemas urgentes de la sociedad contemporánea, comienza precisamente por el matrimonio y por la familia: "La salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana va estrechamente unida a una situación feliz de la comunidad conyugal y familiar". Pero inmedia-

tamente después afirma que "no en todas partes brilla con la misma claridad la dignidad de esta institución, ya que está oscurecida por la poligamia, la plaga del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones" (n. 47).

I. IDEAL Y REALIDAD EN EL MATRIMONIO. Podemos decir que algo parecido encontramos en la Biblia, donde se nos ofrece indudablemente un cuadro teológico muy elevado del matrimonio y de la familia, que se deriva del matrimonio y se fundamenta en él; pero nos hace ver además cómo no siempre se realiza ese ideal, tan difícil de conseguir. Así que en la Biblia coexisten el "proyecto ideal", que es en el que insistiremos más, ya que es el mensaje teológico válido para siempre, y la "realidad", que, sobre todo en el AT, es más bien decepcionante.

Por otra parte, la experiencia bíblica quiere ser didáctica y pedagógica al mismo tiempo: lentamente, a través de errores y de abusos de personajes incluso de relieve (pensemos en David), Dios quiere enseñar a los creyentes el verdadero sentido del matrimonio y de la familia, hasta llegar al altísimo mensaje del NT.

1. SOMBRAS... Procederemos sólo por breves alusiones, al menos en lo que se refiere al aspecto histórico de la experiencia matrimonial y familiar.

Inmediatamente después de describir el cuadro ideal del matrimonio, Gén nos describe el asesinato de Abel a manos de Caín: ¡el hermano mata al hermano! En la familia de Caín, su hijo Lamec es el primero en violar la ley de la monogamia tomando dos mujeres (Gén 4,19). Pero, a diferencia de Lamec y de los llamados "hijos de Dios" (Gén 6,1-4), que se entregan sin ningún recato a las intemperancias sexuales, Noé es monógamo y tiene tres hijos (5,32; 8,15). Precisamente por su bondad y rectitud Dios, justo juez, lo salva del diluvio "con toda su familia" (7,1), a la que, como germen y símbolo de la humanidad nueva, renueva la bendición que ya se había concedido a la primera pareja humana: "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra" (9,1; cf 1,28).

Con Abrahán comienza una cadena directa de familias, que pasa a través de la de David, para desembocar en la de Nazaret.

Gén tiene como espina dorsal tres familias: las de Abrahán, Isaac y Jacob. Al presentar a estas tres familias, el autor sagrado se muestra más interesado en hacer resaltar el plan divino a través de ellas que su ejemplaridad.

Así, por ejemplo, Abrahán practica una especie de poligamia uniéndose a la esclava Agar para tener un hijo, Ismael. Tampoco es correcto su comportamiento al presentar a Sara como hermana suya, y no como esposa, a fin de no tener problemas cuando se la piden para satisfacer los apetitos de Abimelec (Gén 12,10-20) o del faraón (Gén 20).

Menos ejemplar todavía es la familia de Jacob, a quien Dios mismo cambió el nombre por el de Israel (Gén 32,23-32; 35,10) para convertirlo en patriarca de su pueblo; sus hijos, que dan origen a las doce tribus, nacen de dos mujeres de primer grado, Lía y Raquel, y de otras dos de segundo grado, Zilpa y Bihlá (Gén 29,15-30).

Si pasamos a David, la situación es peor todavía. Valiente soldado y guerrillero, hábil diplomático, de fuerte religiosidad, se siente, sin embargo, fácilmente atraído por la seducción de las mujeres y es débil con sus hijos. Tuvo consigo un verdadero "harén" de mujeres y concubinas (2Sam 3,2-5.15; 11,2-27; 15,16). Sus numerosos hijos, que fueron causa

de enormes sufrimientos para el padre, más que las virtudes heredaron sus vicios: Amnón viola a su hermanastra Tamar (2Sam 13,1-22), a la cual venga Absalón asesinando a su hermano (12,23-38). Absalón se rebela contra su padre, disputándole el trono y obligándole a huir de Jerusalén (cc. 15-19). Del rey Salomón se dice que tenía 700 mujeres y 300 concubinas (1Re 11,3).

2. ... Y LUCES EN LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL. Pero junto a estas familias que hemos recordado hay otras que viven el matrimonio de manera ejemplar, con todas las riquezas de amor, de fidelidad, de fecundidad y de educación de los hijos que se derivan del proyecto original de Dios. Pensemos en la familia de Rut, que se nos describe en el libro homónimo. O pensemos en el elevado sentido del matrimonio que respira el libro de Tobías. Es especialmente significativa la plegaria que Tobías y Sara dirigen al Señor al comienzo de su convivencia nupcial: "Tú creaste a Adán y le diste a Eva, su mujer, como ayuda y compañera; y de los dos ha nacido toda la raza humana... Ahora, Señor, yo no me caso con esta mujer por lujuria, sino con elevados sentimientos. Ten misericordia de los dos y haz que vivamos larga vida" (Tob 8,6-7).

¿Y qué decir de la madre de los Macabeos (2Mac 7), que con gran fuerza de ánimo exhorta a sus siete hijos para que arrostren el martirio antes que ceder a los halagos del tirano profanador Antíoco IV Epífanes?

Esto significa que, a pesar de las muchas sombras debidas al ambiente cultural que rodeaba al mundo hebreo, el ideal del matrimonio monogámico, vivido en el amor y en la alegría de los hijos, no sólo era sentido por algunos, sino que se practicaba normalmente en Israel.

II. LA ENSEÑANZA MATRIMONIAL DE LOS PROFETAS. Para que este ideal permaneciera siempre limpio, los profetas se encargaron de ofrecer una aportación decisiva, presentando la alegoría nupcial como expresión de las relaciones de amor y de fidelidad entre Dios y el pueblo de Israel.

Si es ésta la imagen que utilizan los profetas con mayor frecuencia, hay que decir que, en realidad, todas las imágenes que emplean para expresar las relaciones entre Dios y el pueblo están de algún modo sacadas del ambiente familiar. Así, para anunciar de antemano la salvación inesperada y la repoblación de Jerusalén, Isaías hace decir al Señor: "¿Iba yo a abrir el seno para no hacer nacer?... O yo, que hago nacer, ¿lo iba a cerrar?" (Is 66,9). Dios se presenta aquí como una madre que da a luz a sus hijos. En otro texto, el amor de Dios por Israel se compara de nuevo con el de una madre: "¿Puede acaso una mujer olvidarse del niño que cría, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella lo olvidara, yo no me olvidaría de ti" (Is 49,15). Para expresar la alegría de la liberación del destierro, se pone el ejemplo de la exultación nupcial (Is 61,10; cf 62,5).

1. LA ALEGORÍA NUPCIAL PARA EXPRESAR LA ALIANZA DE DIOS CON ISRAEL. Este último texto nos devuelve a la imagen nupcial, que los profetas utilizan preferentemente para describir las relaciones de Dios con Israel: él es el "esposo", o también el "novio", siempre fiel; mientras que Israel es la "esposa" o la "novia", que con frecuencia cae en la infidelidad.

Oseas es el primero en emplear esta imagen, partiendo quizá de su propia experiencia matrimonial fracasada. En efecto, su mujer, Gomer, se entrega a la prostitución (Os 1,2). La "pros-

titución" de la mujer se convierte en símbolo de la infidelidad de Israel, que llega incluso a rendir culto a las divinidades extranjeras, lo cual solía llevar consigo auténticas aberraciones sexuales. Pero Dios, siempre fiel, no se rinde y proyecta un nuevo noviazgo con su pueblo: "Pero yo la atraeré y la guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón" (Os 2,16).

El recuerdo del "desierto" nos trae a la memoria el período del enamoramiento, cuando Israel seguía más de cerca a su Dios. El nuevo noviazgo, sin embargo, no deberá ya romperse por nuevas infidelidades: "Entonces me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en la justicia y el derecho, en la ternura y el amor; me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Os 2,21-22).

Jeremías recoge este mismo tema de Yhwh esposo, pero de una forma todavía más tierna, recordando sobre todo las efusiones del primer amor: "Me he acordado de ti, en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (Jer 2,2). Precisamente por esto es más agudo el reproche que se dirige al pueblo infiel (Jer 2,32).

Esta imagen es recogida por Ezequiel, que nos presenta a Israel bajo la imagen de una muchacha abandonada, de la que Dios se enamora hasta hacerla suya: "Yo pasé junto a ti y te vi. Estabas ya en la edad del amor; entonces extendí el velo de mi manto sobre ti y recubrí tu desnudez; luego te presté juramento, me uní en alianza contigo, dice el Señor Dios, y tú fuiste mía" (Ez 16,8).

Esta imagen aparece todavía con mayor frecuencia en el Segundo y en el Tercer Isaías, en donde las dificultades tanto del destierro como del reasentamiento en la patria se ven suavizadas precisamente por el recuerdo de que Yhwh es el esposo, y por tanto no podrá abandonar a su pueblo: "No temas, pues no tendrás ya que avergonzarte... Pues tu esposo será tu creador, cuyo nombre es Señor todopoderoso; tu redentor, el santo de Israel, que se llama Dios de toda la tierra" (Is 54,4-6; cf 62,4-5; etcétera).

2. ALCANCE TEOLÓGICO DE LA ALEGORÍA. La imagen nupcial es importante por un doble reflejo: por un lado, Dios no habría podido tomar como símbolo de su amor a Israel la realidad matrimonial si esta realidad no hubiera sido sentida y vivida, al menos normalmente, como realidad de amor y de fidelidad total. El símbolo es siempre algo aproximativo; pero carecería de sentido si, en principio, tuviera ya alguna cosa que obnubilase la comprensión de la comparación. Por otro lado, Dios quiere dar una auténtica enseñanza sobre el matrimonio: el matrimonio tiene significado en la medida en que refleja las "costumbres" de Dios, imita sus actitudes, asume sus valores. Se da una recíproca trabazón entre la "realidad" matrimonial tomada como símbolo y el "proyecto" matrimonial que Dios propone a los creyentes.

3. EL MATRIMONIO COMO "ALIANZA". Quizá sea precisamente por este motivo por lo que Malaquías, en un pasaje que ofrece no pocas dificultades de crítica textual, presenta el matrimonio como "alianza".

Efectivamente, recriminando al pueblo, que se lamenta de no ser escuchado a pesar de que ofrecía sacrificios irreprensibles, Dios le acusa precisamente de infidelidad en el matrimonio: "Y decís: '¿Por qué?' Porque el Señor es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que tú fuiste infiel, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza *(berît)*..." (Mal 2,14-15). De este modo la alianza, que es la espina dorsal de las relaciones entre Dios y su

pueblo, se proyecta, y de alguna manea se encarna, en la familia.

III. LA LITERATURA SAPIENCIAL. Todo el filón de la literatura sapiencial exalta, incluso con referencias a la vida cotidiana, los valores del matrimonio y de la familia.

1. EL "DON" DE LOS HIJOS. Así el Sal 127 afirma que la "bendición" de Dios está en la base de la familia y que los hijos son un "don": "Si el Señor no construye la casa, en vano trabajan los que la construyen... Los hijos son un regalo del Señor; el fruto de las entrañas, una recompensa" (Sal 127,1.3-4).

A propósito de los hijos, se insiste mucho tanto en el deber de educarlos —incluso con rigor, si es necesario— como en la obligación que ellos tienen de respetar a sus padres: "El que ama a su hijo no le escatimará los azotes, para que al fin pueda complacerse en él. El que educa bien a su hijo se gozará en él, y en medio de sus conocidos podrá enorgullecerse" (Si 30,1-2; cf Prov 1,8). "Porque el Señor honra al padre en sus hijos, y confirma el derecho de la madre sobre las hijas. El que honra al padre repara su pecado, el que honra a su madre amontona tesoros" (Si 3,2-4).

2. LA MUJER VIRTUOSA Y LA MUJER ADÚLTERA. El Sirácida exalta la felicidad del hombre que ha encontrado una mujer virtuosa: "Dichoso el marido de una mujer buena; el número de sus días se duplicará. La mujer animosa es la alegría del marido, que llenará de paz sus años. La mujer buena es una gran herencia; será dada en dote a los que temen al Señor" (Si 26,1-3).

Al mismo tiempo condena con toda severidad el adulterio, tanto si proviene del hombre como de la mujer: "El hombre infiel al lecho conyugal, que dice para sí: '¿Quién me ve? La oscuridad me envuelve y las paredes me ocultan; ¿qué tengo que temer? De mis pecados no se acordará el Altísimo', sólo teme los ojos de los hombres, pero no advierte que los ojos del Señor son mil veces más claros que el sol, ven todos los pasos de los hombres y penetran los rincones más secretos" (Si 23,18-19).

Más duro es todavía el juicio sobre la mujer adúltera: "Así también la esposa que abandonó a su marido y tuvo un hijo con otro. Porque, primero, desobedeció la ley del Altísimo; en segundo lugar, pecó contra su marido; en tercer lugar, se manchó con adulterio dándole hijos de otro hombre" (Si 23,22-23).

El libro de los Proverbios habla con frecuencia del peligro que representan las seducciones de la mujer "extraña" *(zarah)* y de la mujer "forastera" *(nokriyyah)*, términos que deberían expresar la misma cosa, es decir, la mujer que pertenece a otro hombre. Pero si la "sabiduría" entra en el corazón del hombre, Dios lo librará "de la mujer ajena, de la desconocida que halaga con palabras; ella ha abandonado al compañero de su juventud, se ha olvidado de la alianza *(berît)* de su Dios" (Prov 2,16-17). En una palabra, la mujer "forastera" tiene que ser evitada por el hecho de que el matrimonio guarda relación con la *alianza*; y como no es lícito traicionar la alianza sinaítica, tampoco es posible violar la matrimonial.

3. EL MENSAJE NUPCIAL DEL CANTAR DE LOS CANTARES. Pero hay en la literatura sapiencial un libro dedicado por completo al amor humano, al impulso del deseo que desembocará luego en el matrimonio: el Cantar de los Cantares.

Entre los exegetas no reina unanimidad sobre la clave interpretativa de este pequeño poema, que es todo

él un diálogo entre dos "enamorados" que se buscan mutuamente con gozo y con temblor: ¿se trata de la exaltación del amor humano o bien de una alegoría del amor de Dios a Israel? Nosotros creemos que se trata a la vez de ambas cosas, lo cual hace todavía más grande el amor, al vincularlo con el tema de la alianza. Por esto precisamente el amor no puede menos de ser duradero, como se expresa la esposa al final con imágenes atrevidas: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque es fuerte el amor como la muerte; inflexibles, como el infierno, son los celos. Flechas de fuego son sus flechas, llamas divinas son sus llamas. Aguas inmensas no podrían apagar el amor ni los ríos ahogarlo" (Cant 8,6-7). Las últimas palabras se refieren a las aguas del caos primitivo, amenazantes y destructoras: ¡pero ni siquiera esas aguas podrían extinguir las "llamas" del amor auténtico!

Es un mensaje indudablemente muy profundo, en el que se funden entre sí la experiencia humana, capaz ya de vislumbrar las exigencias del amor verdadero, que es preciso purificar y reforzar continuamente, y el mensaje profético, que asumió esta experiencia como símbolo del amor indefectible de Dios a su pueblo.

IV. EL PROYECTO ORIGINAL DE DIOS SOBRE EL MATRIMONIO. Una visión tan elevada del amor conyugal, incluso en sus elementos de atracción física, tal como nos lo transmite el Cantar de los Cantares, corresponde al proyecto original de Dios, que encontramos delineado en el segundo relato de la creación transmitido por el libro del ↗ Génesis (2,18-23).

1. LA TRADICIÓN YAHVISTA. Este relato se remonta a la tradición yahvista (siglo X a.C.) y nos atestigua cómo durante algún tiempo se reflexionó en Israel sobre el sentido de la sexualidad y sobre la misteriosa fuerza de atracción entre el hombre y la mujer. Todo ello expresado con el lenguaje plástico del yahvista, que con su simbolismo expresa unas realidades teológicas muy profundas.

En primer lugar, el hombre es llamado a salir de su soledad: "No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada" (2,18). Pero los animales que Dios crea y pone a disposición del hombre no son una ayuda adecuada para él. "Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre" (vv. 21-22).

Está claro que el lenguaje, todo él cargado de imágenes, no intenta narrar un suceso histórico, sino afirmar simplemente que la mujer no es extraña al hombre, que es más bien una parte de él, con la misma dignidad, capaz de dialogar y de amar. Por eso el hombre entona lo que se ha llamado el primer "canto nupcial" de la humanidad: "Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre" (v. 23). La última frase contiene en hebreo un juego de palabras que no puede reproducirse adecuadamente en castellano: *'îs* = hombre, *'issah* = mujer. Incluso con esta asonancia lingüística el autor intenta expresar la unidad de los dos sexos, a pesar de su distinción.

El versículo final describe, en estilo sapiencial, no sólo el hecho de la mutua atracción del hombre y de la mujer, sino sobre todo el sentido de esta atracción: "Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne" (v. 24). Aunque se exalta sobre todo

el amor, que en la unión sexual tiende casi simbólicamente a reconstruir la unidad primordial ("carne de mi carne"), no está ni mucho menos ausente la dimensión procreativa. Sobre todo se pone de relieve la unicidad exclusiva de las relaciones (contra la poligamia) y su indisolubilidad: la frase "son los dos una sola carne" expresa una situación permanente de unidad de los espíritus, más allá de los cuerpos.

2. La tradición sacerdotal. El primer relato de la creación, que se remonta a la tradición sacerdotal (por el siglo VI a.C.), expresa de una forma más solemne todavía la unidad del hombre y de la mujer, aun dentro de la diferenciación de los sexos, que es querida por Dios en primer lugar para la procreación del género humano. Por eso mismo el sexo es una realidad "integradora", que se comprende sólo en diálogo con la pareja.

En efecto, como coronación de la obra de la creación, Dios crea al "hombre", que es tal solamente en cuanto macho-hembra: "'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra'. Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra...'" (Gén 1,26-28).

Sin entrar en detalles exegéticos, nos interesa aquí poner en evidencia dos cosas en relación con el tema que estamos tratando.

La primera es que el hombre es "imagen de Dios" en la dualidad de "macho y hembra": ni el varón ni la mujer, tomados por separado, son imagen de Dios. El carácter "dialogal" de los sexos distintos abre ya al don, al amor, a la fecundidad, reproduciendo de este modo la "imagen de Dios", que es esencialmente amor que se da.

Lo segundo que hay que subrayar es la orden de tener hijos: "Sed fecundos y multiplicaos...". Esto significa que la sexualidad tiene indicado aquí su desenlace y su finalidad específica, es decir, la transmisión de la vida; función ésta tan grande que, para realizarla, tiene necesidad de la "bendición" de Dios.

Aunque acentúa la finalidad procreativa, este texto no excluye la finalidad afectiva, que se subraya de manera particular, como hemos visto, en el yahvista: "Y son los dos una sola carne". El hecho de que Dios haya creado al hombre a su "imagen" precisamente en cuanto "macho y hembra" incluye necesariamente en sí la fuerza atractiva del amor.

Es el equilibrio de estos dos elementos (unitivo y procreativo) lo que debe marcar para siempre al matrimonio, tal como Dios lo ha concebido en su designio original.

Pero sabemos que el pecado "original" rompió este equilibrio alterando la serenidad de las relaciones entre el hombre y la mujer; efectivamente, también la sexualidad quedará apartada de sus propios fines, como se insinúa poco después, al describirse el castigo de Dios a la mujer: "Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos; tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará" (Gén 3,16). En vez de ser don recíproco y sereno, la sexualidad se convertirá en instrumento para tiranizarse mutuamente.

Sobre este fondo de pérdida de sentido de la sexualidad se explican todas las desviaciones que marcaron la historia de Israel y de la humanidad en general: poligamia, divorcio, explotación de la mujer, violencia sexual, etc., tal como recordábamos al principio.

V. LA DOCTRINA SOBRE EL

MATRIMONIO EN EL NT. Cristo, como revelador último de la voluntad del Padre, nacido entre los hombres para llevar a cabo nuestra salvación, será sobre todo el que intentará situar de nuevo el matrimonio dentro del proyecto original de Dios.

1. EL INTERÉS DE JESÚS POR LA FAMILIA. En este sentido resulta ya interesante el hecho de que Jesús acepte nacer dentro de una familia, aunque sea una familia muy particular, en donde el elemento determinante es la aceptación de la voluntad de Dios, como medida de las acciones y de los comportamientos de los miembros que la componen.

Pensemos en María, que ante el anuncio asombroso de su maternidad virginal pronuncia unas palabras que manifiestan una fe incondicionada: "Aquí está la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38). O pensemos también en José, que en todas las circunstancias, incluso las más embarazosas, obedece a las palabras del ángel: "José, hijo de David, no tengas ningún reparo en recibir en tu casa a María, tu mujer, pues el hijo que ha concebido viene del Espíritu Santo" (Mt 1,20-24). El mismo Jesús, en el episodio de su extravío en el templo, reivindicará para sí la primacía absoluta de la voluntad de Dios, incluso frente al sufrimiento de sus padres (Lc 2,49).

Así pues, la familia de Jesús es una familia en la que la palabra de Dios goza de una primacía absoluta y en la que el amor, totalmente desinteresado, es la regla para todos.

Incluso en su actividad pública, Jesús manifestará todo su interés por la familia, demostrando que conoce sus ventajas y sus defectos, sus gozos y sus sufrimientos.

Pensemos en el episodio de las bodas de Caná, donde su presencia no es solamente bendición, sino también ayuda material para que no se viera turbada la alegría de aquel día (Jn 2,1-11): el primero de sus milagros es para una pareja de esposos. Es igualmente conmovedora su amistad con Lázaro y con sus hermanas: amistad que él exalta resucitando incluso al hermano muerto (Jn 11,1-44). Cura también a la suegra enferma de Pedro (Mc 1,29-31). Conoce el drama de un padre que se ve abandonado por el hijo para seguir los caminos de la perversión, como lo demuestra la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Ama a los niños con un cariño más que maternal y reprende a los discípulos cuando intentan apartarlos; más aún, los propone como ejemplo para todos los que quieran entrar en el reino de los cielos: "Os aseguro que el que no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él" (Mc 10,13-16).

2. LA FAMILIA PUEDE TRASCENDERSE. A pesar de ello, Jesús no hace de la familia un absoluto; quiere que la familia esté abierta a las exigencias superiores de Dios, que puede incluso exigir en algunas ocasiones abandonarla o, de todas formas, subordinarla siempre a sus proyectos. Es lo que responde a quien le anuncia que su madre y sus parientes lo estaban buscando: "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?... El que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc 3,31-35 y par).

Con esto Jesús asienta las premisas de una opción de vida distinta del matrimonio: si la familia es la máxima expresión del amor entre los hombres, ¿por qué no va a ser posible renunciar a la propia familia para cooperar en la formación de la "familia" más amplia de los hijos de Dios, en la que todos puedan ser para mí "hermanos, hermanas y madres"?

3. MATRIMONIO Y DIVORCIO EN EL PENSAMIENTO DE JESÚS. Pero exa-

minemos ahora el texto clásico en que Jesús manifiesta su pensamiento sobre el matrimonio, en la redacción de Mt, incluso por las dificultades particulares que plantea esta redacción. Durante su viaje a Jerusalén, algunos fariseos, "para ponerlo a prueba", le preguntan si está permitido al hombre repudiar a su mujer "por cualquier motivo" (Mt 19,3). La insidia de la pregunta estaba en el intento de obligar a Jesús a tomar partido por una de las dos escuelas que se enfrentaban a propósito de la interpretación de la ley sobre el divorcio (Dt 24,1): la de Hillel, más rigurosa, y la de Šammai, más ancha, que admitía prácticamente el divorcio "por cualquier motivo".

Pero Jesús se sitúa por encima de toda controversia y, apelando al "principio", proclama que no es lícita ninguna forma de divorcio: "'¿No habéis leído que el Creador desde el principio los hizo macho y hembra, y que dijo: Por esto el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne? De tal manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre'. Le replicaron: 'Entonces, ¿por qué Moisés ordenó darle el acta de divorcio cuando se separa de ella?' Les dijo: 'Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón, pero al principio no era así. Por tanto, os digo que el que se separe de su mujer, excepto en el caso de concubinato, y se case con otra, comete adulterio'" (Mt 19,4-9).

Las afirmaciones más destacadas de este párrafo son tres. La primera es que el matrimonio estable entra en el proyecto primordial de Dios, el cual no prevé ninguna excepción a la indisolubilidad, precisamente por estar inscrita en la naturaleza misma del hombre y de la mujer en cuanto que son seres complementarios. Citando los dos pasajes de Gén 1,27 y 2,24, Jesús intenta referirlo todo al cuadro original. La segunda afirmación es que la disposición mosaica sobre el divorcio (Dt 24,1) tenía un valor transitorio, y mostraba no tanto una condescendencia de Dios como la "dureza" de corazón de los hebreos, cerrados a las exigencias de la voluntad auténtica divina. La tercera afirmación es que el divorcio, con la transición a otro matrimonio, es simplemente "adulterio", bien sea el hombre el que da este paso o bien la mujer, como se especifica mejor en Mc 10,11-12. Y el adulterio está expresamente prohibido por el sexto mandamiento (Éx 20,14; Dt 5,18).

Pero el texto de Mateo *parece* prever una excepción a la ley de la indisolubilidad ("excepto en el caso de concubinato"), en contra de lo que se dice en Marcos (10,11-12), en Lucas (16,18) y en Pablo (2Cor 7,10-11), que no conocen ninguna excepción. Este testimonio concorde en contra de Mt nos puede ayudar a comprender mejor el texto mateano: en realidad, no debería tratarse de una excepción, sino más bien de un caso particular que se verificaba en la comunidad a la que Mateo dirige su evangelio. Por tanto, se trataría de un añadido introducido por el evangelista.

El término griego que se emplea en esta ocasión no es *moijeía* (adulterio), sino *porneía* ("excepto en el caso de *porneía*", cf también 5,32), que tiene un significado más genérico y puede designar cualquier unión ilegítima, debida, por ejemplo, a un cierto grado de parentesco (cf Lev 10,6). Estas uniones, consideradas como legítimas entre los paganos y toleradas por los mismos judíos en relación con los prosélitos, debieron crear algunas dificultades, cuando algunas de esas personas se convirtieron, en algunos ambientes judeo-cristianos legalistas, como el de la comunidad de Mateo; de aquí la orden de romper

esas uniones irregulares, que eran solamente falsos matrimonios, es decir, una especie de "concubinato", que debía simplemente ser eliminado.

Sin embargo, para algunos se trataría de una auténtica excepción, y se referiría al adulterio; en ese caso, por respeto a la sacralidad del matrimonio (C. Marucci), debería disolverse la unión conyugal. Ésta es también, al menos en parte, la interpretación de las Iglesias ortodoxas y protestantes; interpretación que, a nuestro juicio, no logra dar razón del texto, y sobre todo va en contra de la línea rigurosa de los otros evangelistas, y especialmente de Pablo, el cual, a pesar de introducir ciertas mitigaciones en la praxis del matrimonio, no conoce una excepción de este género.

VI. EL MATRIMONIO EN LA DOCTRINA DE SAN PABLO. San Pablo habla del matrimonio para responder a una pregunta que le habían planteado los cristianos de Corinto, entre los que parece ser que cundía cierta forma de encratismo, tendente a despreciar el matrimonio y a privilegiar la virginidad. Aun exaltando la virginidad por sus valores de libertad interior y de anticipación de la situación escatológica, Pablo reafirma la dignidad del matrimonio y recuerda sus derechos y sus deberes, entre los que se encuentra el deber de la fidelidad y de la indisolubilidad.

1. LA DIGNIDAD DEL MATRIMONIO. "Sobre lo que me habéis escrito, os digo lo siguiente. Está bien renunciar al matrimonio; pero para evitar la lujuria, que cada uno tenga su mujer, y cada mujer su marido. Tanto el marido como la mujer deben cumplir la obligación conyugal. La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No os neguéis el uno al otro esa obligación, a no ser de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración... A los casados les mando (es decir, no yo, sino el Señor) que la mujer no se separe del marido; y si se separa, que no se case o que se reconcilie con su marido; y que el marido no se divorcie de la mujer" (1Cor 7,1-10).

En este texto, por lo que a nosotros se refiere, hay que destacar dos cosas: La primera es que el marido y la mujer tienen los mismos derechos y deberes, y por tanto deben sentirse cada uno de ellos como parte del otro; no son ya dos seres, sino un solo ser. La segunda es que el apóstol se refiere a una orden expresa de Jesús: "A los casados les mando (es decir, no yo, sino el Señor)..." (v. 10), para recalcar la condenación del divorcio; la única solución, en caso de emergencia, es la "separación", que debería ser tan sólo temporal. La meta final sigue siendo la "reconciliación" con el marido (v. 11).

2. "PRIVILEGIO PAULINO": ¿EXCEPCIÓN A LA LEY DE LA INDISOLUBILIDAD? Otro caso, totalmente especial, pero que podía verificarse fácilmente en una ciudad como Corinto, era el del matrimonio con un pagano o una pagana. San Pablo lo admite, y admite incluso una cierta sacralidad del mismo, previendo sus riesgos. Pero en la hipótesis de que la parte pagana no consienta ya la convivencia con la parte cristiana, se pueden "separar". La iniciativa tiene que partir del cónyuge no cristiano: "Si el cónyuge no cristiano se separa, que se separe; en ese caso el otro cónyuge creyente queda en plena libertad, porque el Señor nos ha llamado a vivir en paz" (vv. 15-16).

Se trata del llamado "privilegio paulino", que todavía sigue vigente en el derecho canónico (can. 1143). A nuestro juicio, aunque da la impresión de ser una excepción a la ley de la indisolubilidad, de hecho no lo es, en el sentido de que debería tratarse

de una situación tan anormal que la parte cristiana no se encuentre ya en condiciones de vivir su propio matrimonio; en este punto se hace como nulo, precisamente por estar privado de un significado cristiano, que la otra parte quizá había reconocido inicialmente, pero que ahora no reconoce. La fe es un hecho determinante también en el matrimonio.

3. MATRIMONIO Y VIRGINIDAD. Igualmente resulta determinante la fe para captar el razonamiento que hace Pablo sobre la / virginidad precisamente en conexión con el matrimonio; si éste es un "don" *(járisma)*, lo es mucho más aún la virginidad, que permite ampliar los espacios del amor y trabajar, "sin estar dividido", por el reino de los cielos.

No es nuestro propósito en esta ocasión desarrollar el tema de la "virginidad", sino señalar simplemente cómo el apóstol lo pone en relación con el tema del matrimonio, no ya para contraponerlo a él, sino como superación; tanto el uno como la otra se han de desarrollar en la línea del amor, aun cuando la virginidad, como ofrenda total de uno mismo a Dios y a los hermanos, se abre a un amor "más grande".

Por lo demás, san Pablo no hace otra cosa que proponer de nuevo la enseñanza de Jesús, quien, precisamente frente a ciertas dificultades de los apóstoles relativas al matrimonio, propone una meta más elevada: "Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, los hay que fueron hechos eunucos por los hombres y los hay que a sí mismos se hicieron tales por el reino de Dios. ¡El que sea capaz de hacer esto, que lo haga!" (Mt 19,13). Si hay algunos que "por el reino de Dios" se hacen voluntariamente "eunucos", es decir, renuncian al matrimonio, los que viven en el matrimonio deberían superar con mayor facilidad las dificultades inherentes a su estado. La virginidad se convierte de este modo en estímulo para vivir mejor el mismo matrimonio.

4. MATRIMONIO COMO SIGNO SACRAMENTAL DE LA UNIÓN DE CRISTO CON LA IGLESIA. Pero hay otro texto en san Pablo en donde nos ofrece una teología más profunda todavía del matrimonio.

Al hablar de los deberes de la familia cristiana, en la carta a los Efesios comienza precisamente por los deberes mutuos entre los esposos: "Respetaos unos a otros por fidelidad a Cristo. Que las mujeres sean sumisas a sus maridos como si se tratara del Señor... Maridos, amad a vuestras esposas, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella, a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra... Así los maridos deben también amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie odia jamás a su propio cuerpo, sino que, por el contrario, lo alimenta y lo cuida como hace Cristo con la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne. Éste es un gran misterio *(mystérion)*, que yo aplico a Cristo y a la Iglesia..." (Ef 5,21-33; cf Col 3,18-19; 1Pe 3,1-8).

Este texto es muy denso en teología y no podemos analizarlo detalladamente. Subrayemos tan sólo algunos de los conceptos que nos parecen más relevantes.

En primer lugar, hay que decir que el discurso sobre el matrimonio se desarrolla por completo bajo el signo del amor; por eso mismo la "sumisión" del uno al otro no es signo de dependencia de esclavitud, sino de dependencia en el amor, de la que ninguno se escapa, ni siquiera el marido, a pesar de que se le presenta

abiertamente como "cabeza de la mujer" (v. 23).

En segundo lugar, la relación marido-mujer se define sobre la relación Cristo-Iglesia, que es esencialmente una relación de amor: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella" (v. 25). ¿Qué significa esto? ¿Solamente que la relación Cristo-Iglesia se convierte en un modelo de amor recíproco entre los esposos? ¿O bien que, además de esto, Cristo asume el amor humano de los bautizados, lo hace fermentar desde dentro, lo purifica de todas las escorias inevitables que lleva consigo todo amor humano, para convertirlo en un reflejo, en una imagen de su relación con la Iglesia? Creo que éste es exactamente el pensamiento de Pablo.

Y he aquí entonces la tercera idea que se deriva del texto: el matrimonio cristiano se sumerge en el / "misterio" mismo de Dios (v. 32), el cual, según el lenguaje paulino, es su proyecto de salvación que culmina en la encarnación, de la que es dilatación la Iglesia en cuanto "esposa" de Cristo. Por eso mismo el matrimonio no es un asunto privado, sino que entra en la dimensión de la "eclesialidad" y tiene que servir para el crecimiento de la Iglesia, de la que es como un comienzo en la medida en que sabe crear relaciones de amor y de fe entre todos sus miembros. Es aquí donde se perfila la "sacramentalidad" del matrimonio cristiano, como fuente y reserva de gracia para vivir en el amor y educar en el amor [/ Iglesia II].

5. PASTORAL FAMILIAR EN SAN PABLO. Me parece que en esta dirección se mueve san Pablo en los versículos siguientes al dirigirse a todos los demás miembros de la familia, incluidos los esclavos: "Hijos, obedeced a vuestros padres por amor al Señor, porque esto es de justicia... Y vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino educadlos en la disciplina y en la corrección como quiere el Señor. Esclavos, obedeced a vuestros amos temporales con respeto, lealtad y de todo corazón, como si fuera a Cristo... Y vosotros, amos, haced con ellos las mismas cosas, dejándoos de amenazas, considerando que vosotros y ellos tenéis un mismo amo en el cielo, para el que todos son iguales" (Ef 6,1-9).

Como se ve, no se olvida a nadie; la familia no se agota en la pareja, sino que se abre necesariamente a los hijos,como fruto del amor mutuo, a los que hay que dar también una justa "educación" que responda a las exigencias de la fe cristiana: "Educadlos en la disciplina y en la corrección como quiere el Señor" (v. 4). Con la educación cristiana los padres engendran por segunda vez a sus hijos.

También las relaciones, no siempre fáciles, entre amos y esclavos se enseñan dentro del marco familiar, cuya ley fundamental es el amor: aun permaneciendo esclavos, se exalta su dignidad de hijos de Dios, que ha de ser reconocida por los "amos", que tienen también "un mismo amo en el cielo", el cual no siente preferencias por nadie. En este punto es evidente que el problema de la esclavitud queda abierto a una solución radical.

La valoración de la familia en su conjunto, para que se desarrolle armoniosamente en el amor, se pone de relieve en un párrafo de la carta a Tito, donde se ofrece una verdadera "catequesis" familiar, dirigida a las diversas categorías de personas que componen la familia: "Que los ancianos sean sobrios, hombres ponderados, prudentes, sanos en la fe, en el amor, en la paciencia; que las ancianas, igualmente, observen una conducta digna de personas santas; que no sean calumniadoras ni dadas a la bebida, sino capaces de instruir en el bien, a fin de que enseñen a las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, honestas,

cuidadosas de los quehaceres domésticos, buenas, sumisas a sus maridos, de modo que no den ocasión a que se blasfeme contra la palabra de Dios. A los jóvenes, de la misma manera, exhórtalos a que sean prudentes en todo, presentándote como ejemplo... Los esclavos, que se muestren sumisos en todo a sus amos..., para hacer honor en todo a la doctrina de Dios, nuestro salvador" (Tit 2,1-9).

El motivo de esta conducta íntegra de los diversos miembros de la familia es esencialmente religioso: "Hacer honor a la doctrina de Dios" (v. 10), "no dar ocasión a que se blasfeme contra la palabra de Dios" (v. 5). Esto presupone, lógicamente, que la gracia matrimonial impregna a toda la familia, derramándose de los esposos sobre las demás personas que la componen..

6. INTERÉS POR LAS VIUDAS. Nadie queda excluido de esta preocupación "pastoral" por la familia; especialmente las viudas son objeto de atención por su situación precaria y llena de peligros, sobre todo si son jóvenes.

La 1Tim considera tres categorías de viudas. Las que tienen familia y viven con ella; se les recomienda sobre todo que cumplan con sus obligaciones familiares (5,4). Las que son "verdaderamente viudas", es decir, que están solas, y que por eso mismo necesitan ser asistidas por la Iglesia (5,5-16). Finalmente, las viudas que, asistidas o no, desempeñan funciones particulares en la Iglesia, y por eso mismo deben tener cualidades especiales (5,9-15).

Estas sugerencias concretas tienen la finalidad de valorar a la viuda, que estaba bastante marginada en la sociedad de la época, dentro de la actividad pastoral, abriéndola a la preocupación de aquella otra familia mayor que es la Iglesia. De esta manera podrá recuperar la confianza en sí misma y descubrirá que puede ser útil a muchos de sus hermanos.

CONCLUSIÓN. Si es verdad que la sociedad es normalmente el espejo de la familia, la Biblia nos enseña cómo es posible darle un nuevo fundamento, inspirándole aquel aliento de amor totalmente gratuito y desinteresado que es el único capaz de hacer más humano el mundo en que vivimos.

BIBL.: AA.VV., *Matrimonio e verginità*, Venegono Inf. 1963; AA.VV., *Il matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali*, LDC, Turín 1978; ADINOLFI M., *Gesù e il matrimonio*, en "BibOr" 14 (1972) 13-29; ID, *La coppia nel Cantico dei Cantici*, en ib 22 (1980); ID, *La donna e il matrimoni nel giudaismo ai tempi di Cristo*, en "RBit" 20 (1972) 362-390; BALTENSWEILER H., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982; CIPRIANI S., *Alcune riflessioni bibliche sulla "Humanae Vitae"*, en "Lateranum" 44 (1978) 1-31; CROCETTI G., *La famiglia secondo la Bibbia*, Ancora, Milán 1983; DACQUINO P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Turín 1984; DANIELI G., *Ipotesi recenti sull'indissolubilità del matrimonio nel N. Testamento*, en "Asprenas" 22 (1975) 148-168; DEEN E., *The family in the Bible*, Nueva York 1978; DE KRUIYF T.C., *La sessualità nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1968; DI MARCO A.S., *Ef. 5,21-6,9: teologia della famiglia*, en "RBit" 31 (1983) 189-207; DUPONT J., *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Brujas 1959; GRELOT P., *La pareja humana en la Sagrada Escritura*, Madrid 1963; ID, *La evolución del matrimonio como institución en el AT*, en "Con" 55 (1970) 198-204; LIVERANI B.-GIAVINI G., *La famiglia nella Bibbia*, Dehoniane, Bolonia 1980; MARANGON A., *Aspetti del tema matrimonio-famiglia nell'Antico Testamento*, en "Asprenas" 22 (1975) 133-147; MARUCCI C., *Parole di Gesù sul divorzio*, Morcelliana, Brescia 1982; PRETE B., *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1Cor 7,1-40*, Paideia, Brescia 1979; SCHILLEBEECKX E., *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1970[2]; SCHNACKENBURG R., *Il matrimonio secondo il Nuovo Testamento*, en *La vita cristiana*, Jaca Book, Milán 1977, 317-338; VOLLEBREGT G.N., *Il matrimonio nella Biblia*, Ed. Paoline, Roma 1968; THURIAN M., *Matrimonio y celibato*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1966; TOSATO A., *Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma 1976; VAUX R. DE, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985[3], 49-101 (Instituciones familiares); WAMBAC

B.N., *Matthieu 5,31-32. Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illégitime*, en "NRT" 104 (1982) 34-49.

S. Cipriani

MEDIADOR/MEDIACIÓN

/ Jesucristo III, 1a; / Sacerdocio IV, 3

MEMORIA/MEMORIAL

/ Alianza II, 3-4; / Eucaristía IV, 3

MENTIRA

/ Decálogo II, 8.14

MESIANISMO

I. DEFINICIÓN DE MESIANISMO. Antes de comenzar una exposición sobre el mesianismo es indispensable precisar bien el significado de este término. Hoy, normalmente, la palabra mesianismo no indica solamente la esperanza de una salvación realizada por un mesías futuro en el ámbito de la religión judeocristiana, sino que comprende todos aquellos movimientos políticos y religiosos que tienden a renovar la sociedad y a dar una respuesta a todos los problemas de incertidumbre y de angustia que la oprimen. Como diremos más adelante [/ V], es un principio de esperanza para todos los hombres. El mesianismo se presenta como modelo universal de organización socio-religiosa.

El término "mesianismo" sigue utilizándose por su densidad bíblica, aunque algunas veces se refiere más a lo escatológico, es decir, a lo que habrá de suceder en el futuro, prescindiendo incluso de un mediador de salvación de carácter real, profético o sacerdotal, "consagrado" para una misión. Veremos el sentido de la palabra hebrea *mašiaḥ*-mesías, que corresponde al término griego *Jristós*-Cristo.

Entre las muchas definiciones que se han dado en este siglo del mesianismo bíblico —desde la de P. Volz (1897), según la cual "el mesías es el rey israelita de los tiempos de la salvación", hasta la de J. Coppens (1981), que ve justamente una compleja articulación en la concepción mesiánica del AT, es decir, un mesianismo con un triple aspecto: real, profético y apocalíptico, y dice que el mesías es algo así como el rey-lugarteniente de Dios que, en el tiempo escatológico, inaugurará, o por lo menos gobernará, el reino de Dios en la tierra, o mejor aún: el mesías es el rey ideal de los últimos tiempos, por medio del cual se realizarán las predicciones proféticas, universalizadas y espiritualizadas—, nosotros preferimos inspirarnos en la definición dada por A. Rizzi (1981), que nos parece más completa incluso por su talante existencial: "(El mesianismo) es la utopía de un mundo justo y fe-

liz (dimensión antropológica), que la promesa de Dios transforma en posibilidad objetiva (dimensión teológica) y que la obediencia del hombre, victoriosamente renovada por el Espíritu (dimensión ético-teologal), está llamada a traducir en la realidad" (A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, 57).

La primera dimensión es la *antropológica*, el deseo de todo ser humano, especialmente en tiempos de crisis y de desengaño, de un mundo mejor, en el que triunfe la armonía del universo, en el que abunde la / paz y la prosperidad, en el que las relaciones interpersonales estén marcadas por el amor; el deseo de un tiempo de reconciliación universal con Dios, con la naturaleza, entre los hombres, "los tiempos mesiánicos" de la Biblia, la "utópica edad de oro" de algunos escritores. ¿Quién puede realizar una época semejante?

El hombre por sí solo no lo puede conseguir; necesita un don de Dios. Y ésta es la dimensión *teológica:* Dios le ofrece al hombre esta posibilidad a través de la alianza, de la promesa. Pero el hombre debe prestar además su colaboración activa, que, desgraciadamente, está manchada por la culpa, por el pecado, que hace perder al hombre la posibilidad concreta de realizar su felicidad: desde la primera negativa en el paraíso terrenal hasta la no observancia de la ley, condición de la alianza, y hasta la infidelidad continua a Dios (dimensión *ética*). Pero el amor de Dios renueva y recrea por medio del Espíritu el corazón corrompido del ser humano (dimensión *teologal)* y lo pone en disposición de realizar esta paz mesiánica. Es el hombre nuevo, que nace de esta acción recreadora del Espíritu.

He aquí los ritmos del mesianismo bíblico: Dios-pecado-perdón-paz mesiánica. Pero éstos son también los ritmos de aquel "mesianismo en la vida cotidiana" que el hombre está llamado a realizar.

Ni Dios solo ni el hombre solo, sino Dios y el hombre juntamente. El mesianismo en la vida cotidiana brota del encuentro entre el Espíritu de Dios y la voluntad del hombre. La concepción cristiana del mesianismo no se encuentra en el AT. Aquí el mesías es un personaje regio, que ha recibido una unción, es decir, la investidura propia del rey. Lo mismo que en Egipto, en Israel el mesías era ungido, es decir, consagrado para ser el visir, el vasallo, el vice-Dios en la tierra.

La concepción cristiana, por el contrario, nació paulatinamente, al término del desarrollo del mesianismo veterotestamentario, después de haber universalizado y espiritualizado la esperanza mesiánica de un rey salvador por parte de Israel. La concepción cristiana prevé dos niveles: el de un rey ideal futuro y el del siervo de Yhwh y del Hijo del hombre. Primero es la realización humilde y terrena de la misión del siervo, y luego la revelación de un mesías glorioso, Hijo del hombre y rey para siempre.

La concepción judía del mesianismo es distinta de la cristiana. Para decirlo con G. Scholem, "el judaísmo ha considerado siempre y en todas partes la redención como un acontecimiento público, destinado a verificarse en la escena de la historia y dentro de la comunidad judía... Al contrario, el cristianismo considera la redención como un acontecimiento que se verifica en una esfera espiritual e invisible, un acontecimiento que se produce en el alma; en otras palabras, en el universo personal del individuo".

II. LA PALABRA "MESÍAS" Y SU SIGNIFICADO. En la Biblia, la palabra *mašiah*, "mesías", aparece 38 veces. Es más frecuente en los Salmos y en los libros de Samuel. De

ordinario se refiere al rey. Para comprender el sentido de esta palabra, que de suyo es un adjetivo, una forma pasiva de la raíz *mašaḥ*, que quiere decir "ungir", y por tanto "que ha sido ungido", hay que interrogar ante todo a los libros de Samuel. Pero es mejor indicar enseguida que la expresión más común en los textos bíblicos es "el mesías de Yhwh". Era un título que por eso mismo ponía a quien lo llevaba en relación directa con Dios: "el ungido de Dios".

Los *targumîm*, que son las traducciones populares de la Biblia en arameo, vierten siempre este término por "rey mesías". En los libros de Samuel, efectivamente, se refiere siempre al rey (Saúl, David), pero no en cuanto persona, sino en relación con su oficio y con su dignidad. El pasaje más interesante es 1Sam 26,16, en donde aparece con claridad la relación del mesías con el Señor, de cuya santidad participa: "Vive el Señor, que merecéis la muerte por no haber guardado a vuestro señor, *el ungido del Señor*".

Pero el término se aplica también a los sacerdotes (p.ej., en Lev 4,3.5. 16; Dan 9,25-26) y a los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob). El término con artículo, como nombre propio, indicó con el tiempo al rey ideal del futuro escatológico, al liberador definitivo de Israel. Pero para llegar a este significado habrá que esperar a los *Salmos de Salomón*, escritos apócrifos del siglo I a.C.

De los escritos de Qumrán y del NT se deduce que en tiempos de Jesús existía la espera de un mesías real, entendido en el sentido que decíamos.

III. MODELOS Y HERMENÉUTICA DEL MESIANISMO.

1. PREMESIANISMO VETEROTESTAMENTARIO. Dios dirige la historia y le impone una finalidad que él va realizando poco a poco a través de sus promesas, las cuales van manifestando progresivamente su designio misterioso.

Resulta difícil captar los diversos momentos y las varias etapas de esta historia, pero lo cierto es que quienes las registraron en la Escritura tenían una concepción teleológica de la historia. En cada una de las etapas, los acontecimientos se polarizan hacia una finalidad secreta. "De cuando en cuando se alza la punta del velo y se descubre un poco de la naturaleza de esta finalidad, gracias a las promesas divinas que jalonan el curso de la historia... De hecho los narradores acostumbran, como procedimiento literario, conceder amplio espacio a secciones de estilo profético que destacan esta polarización de la historia y abren, en los puntos cruciales, perspectivas hacia el futuro; a estas secciones pertenecen los oráculos de Isaac (Gén 27,27-29), de Jacob (Gén 49), de Balaán (Núm 23-24), de Moisés (Dt 33) y de algunos hombres anónimos (1Sam 3,27-36; 1Re 13, 2)... Remontando el curso del tiempo mucho más allá incluso del primer antepasado de Israel, estos narradores colocan en el arranque mismo de la historia santa un oráculo que traduce en términos velados la idea axial del designio de Dios (Gén 3,14-19). Estas secciones reflejan también, a su manera, un conocimiento profético de la historia, que no tiene como finalidad exclusiva la exploración del futuro en orden a conocer por adelantado sus caminos, sino que intenta también proyectar la luz sobre el *interior* de todos los acontecimientos del presente y del pasado... Después de cada consecuencia del objetivo señalado, el horizonte se dilata y un nuevo objetivo se presenta. Y así progresa la historia santa... El cumplimiento histórico de las promesas no agota nunca su contenido total... En una palabra, la historia de Israel es una idea en marcha, que puede lla-

marse ya desde ahora la idea de la salvación; el *ésjaton*, fin de la historia, traerá su realización plena; el objeto de las promesas divinas se centra, más allá de estos acontecimientos próximos, en aquel acontecimiento de la salvación final" (P. Grelot, *Sentido cristiano del AT*, 337-338).

Si se estudia en su conjunto la tradición J, se percibe que presenta una historia de la salvación y de la salvación mesiánica. Hay tres textos que corresponden a tres momentos particulares, cuya confrontación resulta muy interesante.

a) *La promesa de Gén 3,15*. Protoevangelio es el nombre que se ha dado al anuncio enigmático de Gén 3,15, en donde se habla de un combate entre la mujer y la serpiente. Es un evangelio, una buena nueva anunciada al hombre después de la caída: "Yo pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza y tú sólo tocarás su calcañal".

El término "linaje", semilla, descendencia *(zera')*, aparece dos veces. Puede entenderse en sentido colectivo o individual. El sentido individual es preferido por muchos por estar confirmado además por la traducción griega de los LXX, que traduce el hebreo *hû'* con el masculino *autós*: "*Él* te aplastará la cabeza". Todos lo consideran un oráculo de carácter mesiánico, en el que se mezclan en una sola visión el pasado, el presente y el futuro.

b) *La profecía de Jacob en Gén 49,10*. En el capítulo 49 del Génesis se recogen las bendiciones de Jacob a sus hijos y se concede un lugar amplio a la bendición de Judá; se dice que "el cetro no será arrebatado de Judá, ni el bastón de mando de entre sus pies hasta que venga *aquel* a quien pertenece y a quien los pueblos obedecerán". Es la bendición más solemne, ya que de la tribu de Judá nacerá David. Este versículo ha sido leído siempre como una alusión al mesías por la tradición judía. A este propósito dice R. Le Déaut que "la interpretación mesiánica de *šîloh* se encuentra en todas las recensiones targúmicas, apoyada por la guematría; ... es conocida en Qumrán y en los frescos de Dura-Europos". Citemos sólo el *Targum Onkelos* Gén 49,10b que traduce así: "... hasta que venga el *mesías*, al que pertenece la realeza, y las naciones le obedecerán". También los LXX han acentuado el carácter mesiánico del versículo 10d cuando dicen que él será la "*prosdokía* (esperanza) de las naciones". Es significativo lo que escribe H. Cazelles: "Gén 49,10 no es todavía el oráculo mesiánico del Sal 72, pero expresa ya las funciones salvíficas del heredero de los patriarcas con rasgos más concretos que las promesas anteriores".

c) *El oráculo de Balaán en Núm 24,17*. El cuarto oráculo de Balaán (Núm 24,15-24) es particularmente importante para las relecturas mesiánicas hechas por el judaísmo y por el cristianismo. En todo el oráculo se percibe un aire de misterio, una proyección en el futuro. En este oráculo casi llega a desaparecer Israel para dar sitio a un misterioso personaje que habrá de derrotar a los enemigos de Israel: "Lo veo, pero no ahora; lo contemplo, pero no de cerca; una *estrella* se destaca de Jacob, surge un *cetro* de Israel. Aplasta las sienes de Moab y el cráneo de los hijos de Set".

¿Quién es este misterioso personaje que el adivino Balaán otea a lo lejos? Hay dos imágenes en el texto que quizá nos ayuden un poco a concretarlo. Se habla de una estrella *(kokab)* que "se destaca de Jacob" y de un cetro *(šebet)* que "surge de Israel". En el versículo 19 se dice aún más claramente: "De Jacob saldrá un do-

minador que acabará con los que queden en la ciudad". ¿De quién se trata?

Se sabe que en la cultura del medio Oriente los soberanos eran comparados frecuentemente con las estrellas, y especialmente con el sol. Tenemos un ejemplo de ello en la misma Biblia, en Isaías, en el poema sobre la caída del rey de Babilonia: "¿Cómo has caído del cielo, brillante estrella, hijo de la aurora?" (Is 14,12). Por otra parte, el cetro era la enseña-símbolo del poder real, como se recuerda en el texto mesiánico de la bendición de Jacob sobre Judá (Gén 49,10). Quizá sea interesante señalar que los LXX traducen *šebet* por "hombre". El *Targum Onkelos* va todavía más allá cuando, en lugar de "cetro", traduce incluso por "mesías". También Qumrán lo aplica expresamente al mesías.

En la sublevación judía del 132-135 d.C. contra Adriano, el caudillo de los rebeldes, un judío llamado Simón ben Koseba, del que sus seguidores creían que era el mesías prometido (la historia de Israel está plagada de mesías y de libertadores), recibió de R. Aqiba el nombre de Bar-Kokeba, es decir, "hijo de la estrella", con evidente alusión a Núm 24,17. De los judíos esta lectura mesiánica pasó a los cristianos.

Los autores del NT están en la línea del mesianismo tradicional cuando ven en el mesías una luz nueva que despunta por el oriente.

2. MESIANISMO REAL DINÁSTICO. Una primera observación es que el mesianismo real no agota la concepción de las creencias y de las esperanzas futuras del pueblo judío en el AT, sino que es una representación entre otras muchas. Dios quiere salvar a su pueblo, y para lograrlo se sirve de intermediarios, representantes suyos, que son ante todo los reyes: de ahí el mesianismo real. Los reyes son ungidos "mesías" y se les confía la misión de promover los intereses de Yhwh: realizar su reino. Ellos cumplen esta misión directamente o por medio de sus sucesores. Por eso mismo esta misión, más que confiársela a cada uno de ellos personalmente, se la confía a la realeza que ellos representan; por consiguiente, no se trata de una tarea personal, sino dinástica.

J. Coppens, en su estudio sobre el mesianismo real, muestra cómo el pueblo de Israel, tras los éxitos alcanzados por David y las promesa que le hizo el profeta Natán, confió su futuro a los descendientes de este rey, considerados como vasallos de Yhwh, y especialmente para los tiempos escatológicos con la llegada de un rey ideal, descendiente de la dinastía davídica, que habría de realizar la salvación definitiva de la nación en una era de paz y de bienestar universal.

a) *La profecía de Natán en 2Sam 7.* El punto de partida del mesianismo real, llamado también dinástico, coincide con el momento en que David sube al trono, cuyo recuerdo fue fijado más tarde en el célebre texto de 2Sam 7,1-16 [/ Samuel III, 1]. Todos los exegetas reconocen en los versículos 1-7 el núcleo más antiguo, y en los versículos 8-11.12. 14-15 el fruto de una relectura posterior. La palabra-clave del párrafo es el término *bayit*, que en hebreo tiene un doble significado: casa (templo) y familia (dinastía). Natán da la vuelta a las palabras según las cuales el rey habría de construir un templo: no será David el que construya una *bayit* (templo) al Señor, sino el Señor el que construye una *bayit* (dinastía) a David.

El rey aparece como el depositario de la *ḥesed* (misericordia) divina (v. 15), como el mediador de la *berekah* de Dios. El versículo 14 insinúa la adopción divina del rey: el sucesor de David será hijo de Yhwh, que se

mostrará con él como un padre: "Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo. Si hace mal, yo lo castigaré con varas de hombre y con castigos corrientes entre los hombres. Pero no le retiraré mi favor, como se lo retiraré a Saúl, a quien rechacé de mi presencia. Tu casa y tu reino subsistirán por siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre" (vv. 14-16). Además, la relectura deuteronomista de los versículos 23-24 comprendió la promesa hecha a David en el contexto de una alianza divina, integrada en la alianza sinaítica de Dios con todo el pueblo. El rey es presentado en esta profecía como el vasallo de Yhwh para asegurar al pueblo el derecho y la justicia de Dios y para procurar la paz y el bienestar.

b) *Relecturas de la profecía de Natán en el Salterio.* "Los / salmos (IV-VI) no olvidan nada de la antigua doctrina sobre el rey. Registran y engrandecen la filiación divina del rey entronizado. Evocan continuamente el simbolismo real. No se olvidan de las exigencias de derecho y de justicia que el heredero ha de practicar y hacer que se practiquen en el país. El rey gobierna ahora en virtud de la elección y de la gracia de un Dios reconocido no sólo como nacional, sino como universal. La doctrina mesiánica del Salterio es sumamente rica y coherente" (H. Cazelles, *Il messia della Bibbia,* 153). Hay algunos salmos en particular que parecen recoger los motivos de la promesa de Natán a David, como el Sal 89, que subraya el motivo de la alianza; el Sal 132, que relaciona la elección de David con la elección de Sión; el Sal 72, que desarrolla el tema de la misión del rey, que debe ser una misión de justicia. De los salmos reales en particular, el Sal 2 y el Sal 110 releen mesiánicamente la profecía, y se repiten continuamente en la tradición judía y en la cristiana.

El Sal 89 tiene como núcleo central, en sus partes más antiguas, la promesa davídica tal como se formula en 2Sam 7. Es una promesa condicionada a la fidelidad de los descendientes de David e incondicionada en lo que se refiere a la sustancia de la promesa. El salmista se plantea el problema serio que ya se habían planteado Gén 18, Éx 32, etc.: ¿cómo compaginar la crisis general de su tiempo con la promesa de Dios a David y a sus descendientes? Y responde poniendo la solución en un futuro mesiánico: "El salmo 89 hizo pasar la promesa dinástica a través de una noche oscura, de la que podrá salir radiante como la aurora de un porvenir mesiánico cada vez más luminoso" (J.C. McKenzie, *The dynastic oracle: 2Sam 7...* 214).

También el Sal 132 alude en los versículos 11-12 a la profecía de Natán y a la inmutabilidad de la promesa divina: "El Señor ha jurado a David, promesa firme de la que no se vuelve atrás: Si tus hijos guardan mi alianza y los preceptos que voy a enseñarles, también sus hijos se sentarán siempre en tu trono". El salmo muestra la elección de David vinculada a la de Sión, que garantiza la continuidad de la dinastía davídica.

Todos los salmos reales (2; 20; 21; 22; 45; 72; 89; 100; 110; 132) son cantos del mesianismo real, "bivalentes a partir de su misma composición" (R. de Vaux). Hay tres que merecen una atención particular: el Sal 72, el Sal 2 y el Sal 110.

El Sal 72 es un verdadero salmo mesiánico. Subraya cuál debe ser la misión del rey-mesías: el ejercicio de la justicia. El carácter mesiánico del salmo está asegurado también por el *targum*, que traduce así los versículos 1 y 17: "Oh Dios, da al *rey-mesías* las sentencias de tus juicios...; su nombre será celebrado para siempre; él era ya conocido antes de que el sol fuese creado y por sus méritos serán

bendecidos todos los pueblos de la tierra". También el gran comentador judío Raši decía: "El salmo 72 debe entenderse todo él del mesías". Hagamos nuestra la conclusión de Ravasi sobre el Sal 72: "El salmo 72 es, por consiguiente, un canto real de la época moderna isaiana o del siglo VII a.C., en donde la tipología del soberano adquiere contornos cada vez más nobles y religiosos, preparando así el camino a las sucesivas reinterpretaciones" (G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* II, 467).

El Sal 2 presenta la investidura oficial del rey. Algunos piensan que se trata de una traducción litúrgica y lírica de la profecía de Natán. Quizá fue compuesto con ocasión de la coronación de un rey. Ese día es considerado como el del nacimiento del rey: "Te he engendrado *hoy*". El rey descendiente de David es llamado hijo de Dios, porque Dios lo ha elegido, lo ha consagrado y ha establecido con él una alianza eterna. La tradición judeo-cristiana ha dado siempre a este salmo un sentido mesiánico.

El rey del que se habla es el futuro mesías, mediador de la alianza entre Dios y el pueblo, y por eso llamado hijo de Dios. Se trata de la elección de un rey descendiente de David y heredero de las promesas divinas. La mirada se prolonga hacia el futuro: la realeza que pertenece al mesías adquiere dimensiones sacerdotales, proféticas, escatológicas, que van más allá de la realidad histórica de Israel. El NT, especialmente los Hechos de los Apóstoles, describen el triunfo de Jesús, Hijo de Dios, Señor y rey, después de su pasión, como una investidura real, precisamente con el esquema del Sal 2.

El Sal 110, por su parte, es muy parecido al Sal 2. Se acostumbra dividirlo en un díptico de dos oráculos proféticos: el primero es el otorgamiento del poder real (vv. 1-3), y el segundo del poder sacerdotal (vv. 4-7). Así pues, Dios le confiere al nuevo rey en su investidura estos dos poderes: real y sacerdotal (para algunos, también el militar, según los vv. 5ss). Las palabras del versículo 4: "Tú eres sacerdote para siempre a la manera de Melquisedec" nos dicen que el rey era también sacerdote. Es una idea nueva, que no encuentra eco en el AT. El salmo debió nacer en la época antigua, cuando todavía permanecía vivo el recuerdo de Melquisedec, rey y sacerdote de Jerusalén; por consiguiente, el salmista quiere exaltar al rey descendiente de David, recordando que será también sacerdote a la manera de Melquisedec.

En resumen, la esperanza de Israel desde David en adelante se identifica con la dinastía davídica. El rey es presentado como el elegido, el vasallo de Dios, el mesías, el aliado, el bendito de Dios. Parece como si todas las características que tenía Israel, como compañero de la alianza antes de la época monárquica, se encontrasen ahora en el rey. Y no sólo esto, sino que el salmista las ve en el descendiente de David, el mesías-rey que empieza a ser idealizado y que alcanza su norma más dura de idealización en los profetas.

c) *Visión mesiánica en los profetas*. La esperanza mesiánica en un futuro mediador de salvación, visto como rey, hijo de David, ungido de Yhwh, se fue idealizando cada vez más con el tiempo y pasó a ser una figura central en los oráculos del Proto-Isaías, pertenecientes al llamado "libro del Emanuel" (Is 6-12), y en un texto atribuido a Miqueas, contemporáneo de Isaías [↗ Isaías II, 2].

Los dos pasajes de Os 3,5 —"Después los israelitas volverán a buscar al Señor, su Dios, y a David, su rey..."— y de Am 9,11-15 —"En aquel día levantaré la choza caída de David, repararé sus brechas, reedifi-

caré sus ruinas..."—, quizá de época posexílica, siguen estando en el ámbito de lo que es considerado como el mesianismo real dinástico y son probablemente un signo de que esta concepción mesiánica perdura incluso después del destierro.

En el Proto-Isaías hay tres oráculos que muestran cómo el profeta se sitúa en la línea de aquel filón mesiánico que atraviesa todo el AT. Desde sus orígenes Israel estuvo convencido de que tenía para todos los hombres una palabra de salvación y de bendición. Isaías continuó esta reflexión sobre la salvación concebida como una obra de Yhwh que él habría de realizar a través de un representante y con la colaboración de Israel. Los trozos más estrictamente mesiánicos de Isaías pertenecen precisamente al "libro del Emanuel".

El primer oráculo se encuentra en Is 7,10-14: el gran profeta promete al rey Acaz en nombre de Dios un signo, que consistirá en la concepción y el nacimiento de un niño misterioso llamado "Emanuel", expresión de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Un signo que tendrá tres características: interesará a la casa de David, interesará al reino de Judá y será indicio de salvación y de castigo. Ciertamente en la base de esta promesa está el oráculo de Natán a David. Este niño, rey futuro, es el tipo de la presencia ideal continua de Dios en la historia de la salvación. En esta tensión se inserta la lectura mesiánica vislumbrada por el mismo Isaías. Estamos por el año 734 a.C., en tiempos de una importante campaña militar del rey de Asiria Teglatfalasar III.

Unos años más tarde, cuando después de un período de silencio emprende Isaías otra vez su predicación, anuncia de nuevo el nacimiento de un niño. El oráculo del capítulo 9, al decir que ese niño comenzará un reinado de salvación y de paz, completa todo lo que se había anunciado anteriormente: el niño de 7,14, que lleva por nombre Emanuel, puede identificarse con el "niño que nos ha nacido" de 9,5. Con este versículo comienza la descripción del niño, del mesías, de la alegría de Israel y de su liberación. Gracias a él van a difundirse la gloria (8,23), la luz (9,1), la alegría (9,2). Se trata de la liberación de un enemigo opresor (9,3), de la inauguración de la paz (9,4); en pocas palabras, del reinado eterno de la justicia sobre el trono de David. Es la obra de Dios. Está claro que, si en el primer plano de la descripción del profeta está Ezequías, el futuro monarca, hay algo que va más allá de él, hacia un reino eterno y glorioso. Es el mesianismo, que avanza cada vez más. El profeta nos ofrece un nuevo retrato, más preciso y más rico que el primero, de ese niño misterioso.

El tercer oráculo del Emanuel es el de Is 11,1-9, donde se habla de un brote que sale del tronco de Jesé: es, por tanto, un descendiente de David, como lo era el Emanuel de 7,14 y de 9,6. Se trata de un oráculo paralelo y complementario al de Is 9,4-6, con el que tiene en común diversos motivos: la justicia como fundamento del reino, la paz universal. El Emanuel, que había sido presentado por el profeta como el signo de una inminente liberación de un peligro inmediato y como el indicador de una época que habría de renovar los signos gloriosos de David y de Salomón (7,16-17), que será posteriormente el artífice de una liberación (9,3-4) y la causa de un gran gozo (9,1-2), el iniciador de un reinado glorioso (9,6), aparece ahora como el rey justo por excelencia, rico en todos los dones del espíritu, que restituirá la felicidad de los orígenes antes del pecado.

En ↗ Miq 5,1-5 se recogen algunos de los motivos de Isaías: la salvación llegará a través de un niño, descendiente de David; hablando a las tribus del norte, Miqueas les anuncia

que el mesías saldrá de "Belén Éfrata", del clan de Jesé, y que sus "orígenes" se remontan a los tiempos antiguos. En el versículo 2 se alude a la madre de este niño: "El Señor los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel". Hay aquí una referencia no sólo a la madre del rey, el Emanuel de Is 7,14, sino también a la "que va a dar a luz" de Miq 4,9-10, donde se habla del parto doloroso de la hija de Sión, es decir, de los desterrados, que tendrán que sufrir los dolores de parto antes de ser liberados del destierro de Babilonia. En este momento el rey volverá a encontrar a sus hermanos, cuando los israelitas desterrados vuelvan a reunirse con los que se habían quedado en la tierra de sus padres.

El profeta ↗ Jeremías (III, 3b) relaciona la idea del mesianismo real con su concepción de la alianza nueva. De ordinario se indica el oráculo de Jer 23,5-6 para señalar un mesianismo directo: "Vienen días —dice el Señor— en que yo suscitaré a David un vástago legítimo, que reinará como verdadero rey, con sabiduría, y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra. En sus días se salvará Judá, e Israel vivirá en seguridad. Y éste será el nombre con que le llamarán: "El Señor nuestra justicia". En este texto se encuentra la idea del mesianismo real, para el que el rey futuro será un descendiente del iniciador de la dinastía. Jeremías recoge un concepto tradicional de la literatura profética y le da un significado más espiritual. Para él el nombre del rey Sedecías ("mi justicia es Yhwh"), que se hizo indigno de la realeza, pasará a todo Israel cuando realmente reinen el derecho y la justicia por obra del "vástago legítimo" de David. Este mismo símbolo será recogido más tarde en la época de posdestierro por Zacarías (Zac 3,8-10). Son de enorme importancia los oráculos de Jer 30-31, y sobre todo el oráculo que anuncia una alianza nueva y definitiva (31,31-34).

También ↗ Ezequiel (V, 5) recuerda al nuevo David, sobre todo en los oráculos de 17,22-24; 34,23 y 37,24. Ezequiel tiende a subrayar la dependencia del futuro rey respecto a Dios. El rey ideal sólo en dos ocasiones se llama *melek* (37,22.24), mientras que el término *nasî'* ("príncipe") aparece con más frecuencia (45,7-12.17; 46,8-18) en la última parte del libro, donde se describe la comunidad futura como purificada y santa y se dice que en ella habita el Señor como un templo ideal reconstruido. En los textos proféticos que hablan del mesianismo davídico impresiona la tendencia que tienen a acentuar el carácter de renovación moral y religiosa del tiempo mesiánico anunciado y esperado. En todas las figuras vislumbradas se perfila el retrato de un soberano ideal del porvenir. Algunos textos subrayan preferentemente la relación del rey con el reino de Dios y con la manifestación escatológica de este reino, dando lugar a una reinterpretación cada vez más espiritualizante del mesianismo real.

d) *El "resto" fiel.* Es éste un tema común en los profetas. Plenamente convencido de la fidelidad de Yhwh a sus promesas, Isaías se encuentra con una constatación desalentadora: el pueblo de las promesas rechaza el don de la santidad, rompe el pacto, se entrega a la idolatría y a todo tipo de injusticias y se ve duramente azotado por el castigo divino; se perfila así la amarga experiencia del destierro. El profeta no puede resignarse y mira hacia el final: alguien comprenderá su delito y se convertirá a Yhwh. De aquí la visión profética del "resto de Israel", con el que Yhwh volverá a proponer una alianza definitiva y total.

Los profetas anteriores al destierro, cuando hablan del "resto" entienden dos cosas. El llamado "resto histórico", es decir, aquella parte del pueblo que sobrevive a una catástrofe concreta: así, por ejemplo, en Am 5,15, donde de la destrucción del pueblo parece surgir un germen de esperanza. Y también el "resto escatológico", que se salvará al final de los tiempos y que es llamado "santo"; naturalmente, esta concepción está presente de forma particular en Isaías, donde el "resto" es llamado "santo" porque participa de aquella santidad que pertenece sólo a Dios. El mesías futuro será el rey de este "resto". A menudo el "resto" y el mesías se describen en Isaías con los mismos términos.

Después del destierro aparece un tercer concepto, el de "resto fiel": aquella parte del pueblo que vive bajo los ojos de Dios y que es llamada también siervo de Yhwh, como veremos más específicamente, sobre todo en la segunda parte del profeta Isaías, ya que cumple con la misión que Dios le ha confiado [*infra,* ↗ III, 3].

e) *Mesianismo real en el judaísmo.* La tradición del mesianismo real se ha conservado también en el judaísmo, como aparece en los *Salmos de Salomón* (17 y 18,7-9) y, naturalmente, en los textos rabínicos. Que el mesías davídico es trascendente respecto a los reyes precedentes, se afirma de diversas maneras: en el ideal de perfección religiosa y moral que ha de encarnar; en la paz y la felicidad que su reinado traerá a los hombres; en la universalidad y perpetuidad de la salvación que va a proporcionar. Pero se trata siempre de un reinado terreno, aun cuando la lógica rabínica lo vea ya como una preparación inmediata para el reino escatológico. Con alguna que otra excepción, incide en la experiencia histórica de Israel. Pero hay excepciones. Y son aquellos textos en los que la figura del descendiente de David va unida a la del Hijo del hombre, como ocurre en las *Parábolas de Henoc.* Al contrario, en el poema que el *Targum Yerušalmi* añade a Éx 12,42 es la figura del hombre que viene sobre las nubes del cielo la que se une a la del mesías davídico (unida a su vez a un Moisés redivivo).

f) *Jesús, mesías e hijo de David.* En todos los escritos del NT hay huellas del mesianismo real, especialmente en aquellos libros en los que el término "mesías", en griego *jristós,* conserva su valor de título mesiánico. Pablo prefiere considerar a Jesús como el Hijo, el Señor, la imagen del Padre, la Sabiduría, el nuevo Adán, concediendo poca importancia al título "Cristo".

J. Coppens (*Le messianisme royal,* 153-155) descubre cinco relecturas del mesianismo real en el NT. La primera relectura explícita del mesianismo real se encuentra en los Hechos de los Apóstoles. Los evangelios de la infancia conservan una teología muy arcaica, rica en esperanzas mesiánicas populares y heredera del mesianismo real clásico, por lo que Jesús, "Cristo Señor", pone de relieve la dignidad real del mesías. La relectura joanea del cuarto evangelio conserva los temas del mesianismo real, pero trasladados a un plano superior, espiritual, que el mismo evangelio caracteriza con el concepto de "verdad". La relectura sacerdotal del mesianismo real está presente ya en Juan, que intenta valorizar las tradiciones judías del mesianismo sacerdotal; pero está atestiguada sobre todo en la carta a los Hebreos. La quinta relectura, la más importante y explícita, se encuentra en el Apocalipsis de Juan: se pone el acento en el aspecto real del mesías y en la influencia de su obra en el curso de la historia, incluso profana.

Estas relecturas sitúan la realeza de Cristo en el más allá, proclamando a Jesús rey, especialmente a partir de la resurrección y de la parusía. Luego ponen el reino en su totalidad al final de los tiempos, cuando coincidirán el reinado de Dios con el reinado de Cristo. Y, finalmente, tienden a espiritualizar el reino del Señor y a sacralizar el reino del mesías, especialmente la carta a los Hebreos.

En conclusión, la comunidad cristiana primitiva ve en Jesús el cumplimiento de las profecías mesiánicas veterotestamentarias: naturalmente, a través de la reflexión hecha por la tradición, incluso oral, durante la que hoy se ha dado en llamar la época intertestamentaria. J. Coppens habla de la realización de las "intenciones" profundas de la revelación bíblica, que se pueden captar a la luz de una lectura total de las Escrituras, a la luz de las "armonías de los dos testamentos".

Sobre la concepción del Jesús "mesías", como decíamos, estuvieron siempre divididos los judíos y los cristianos. Podemos citar dos ejemplos: uno se remonta a los padres de la Iglesia, san Justino, en el *Diálogo con Trifón*, y el otro moderno, D. Flusser, *Jesus*.

Siempre ha formado parte de la fe cristiana la convicción de la mesianidad de Jesús, preparada por los anuncios mesiánicos del AT. En la exégesis actual cambia el modo de interpretar las profecías mesiánicas del AT. Hoy se prefiere hablar de "historia de la tradición" (N. Lohfink) o de "actualización" (A. Dreyfus) o de "sentido pleno" (P. Grelot, J. Coppens). Se trata de una manera distinta de interpretar, pero no de anular su significado. La lectura cristiana del AT no se sitúa al lado de la histórica, sino en la lógica interna de la lectura histórica.

Pero queda aún un gran interrogante, que es éste: ¿en qué medida el mismo Jesús se atribuyó a sí mismo el título de mesías y mostró en su persona el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas tradicionales? Para ello tenemos que interrogar a los evangelios sinópticos, los cuales, leídos con el método histórico-crítico, están en disposición de darnos una respuesta. De ordinario se citan tres textos, que merecen una atención particular, de los que el más importante es el tercero: Mc 12,35-37 y par; Mt 22,41-46 y par; Mc 14,61-62 y par [/ Marcos II].

En Mc 14,61-62 se recoge la respuesta de Jesús al sumo sacerdote durante el proceso religioso. Jesús responde: "¡Yo soy!, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y venir entre las nubes del cielo". La pregunta de Caifás se refería ciertamente a las promesas mesiánicas. "¿Eres tú el mesías, el Cristo...?" Como se sabe, mesías y Cristo son sinónimos. En el mismo texto la alusión al personaje misterioso de Dan 7,13-14, del que luego hablaremos, muestra cómo Jesús ve el cumplimiento de ambas profecías en su persona.

En el momento en que Jesús comienza su ministerio, el mesianismo real había agotado la tarea que le había confiado la Providencia en la historia de la salvación. Jesús prefiere subrayar otros aspectos del salvador esperado. El aspecto del mesías-rey va unido al reinado escatológico, cuya realización la fe neotestamentria relaciona con la segunda venida de Jesús al final de los tiempos. En la época de Jesús la realeza terrena pierde importancia, mientras que la adquiere la realeza divina.

Será Dios mismo el que realice este acontecimiento futuro. Es verdad que Dios se servirá de un mediador. Algunos textos hacen pensar en un profeta "doliente", otros en un ser "trascendente". Es lo que J. Coppens llama el "relieve proféti-

co" y el "relieve apocalíptico" del mesianismo.

3. MESIANISMO PROFÉTICO. Con el destierro el mesianismo real entra en crisis y se acentúa cada vez más la esperanza en un reino que Dios mismo inaugurará sin necesidad de intermediarios. Es lo que se designa como "mesianismo sin mesías", y que trataremos aparte [*infra*, / IV]. Pero algunos textos parecen soñar para esta época futura con la llegada de un profeta ideal, de un profeta escatológico con la misión de preparar la llegada del Señor. Y esto es lo que se designa como "mesianismo profético": ese profeta se llamará "nuevo Moisés" o "siervo del Señor". Quizá la expresión más importante la tengamos en los "cantos del siervo"; pero ya en las tradiciones deuteronómicas se hablaba de un profeta semejante a Moisés, y luego, en los escritos de / Malaquías, de un mensajero precursor del mesías.

a) *El profeta escatológico, nuevo Moisés*. La esperanza en esta figura, un profeta del final de los tiempos parecido a Moisés, hunde sus raíces en el libro del Deuteronomio (Dt 18,15.18): "El Señor, tu Dios, suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, al que debéis obedecer... Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú; pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande".

Vuelve luego esta esperanza en la época intertestamentaria, en la documentación de Qumrán y de Flavio Josefo. En la *Regla de la comunidad*, por ejemplo, se habla de la "venida del profeta" y del mesías de Aarón y de Israel. En Qumrán se le identifica con el "maestro de justicia". Flavio Josefo habla de dos cabecillas revolucionarios, Teudas y el egipcio, que se presentan como dos profetas y libertadores. Además, los samaritanos pensaban en Dt 18,15.18 como en el anuncio del mesías que ellos esperaban, el *ta'eb* o "aquel que vuelve y lo restaura todo".

Pero también dentro de la Biblia se puede pensar que el oráculo del Trito-Isaías (Is 61,1-3) se refiere a esta esperanza en un profeta ideal, al que Dios llenará de su Espíritu y mandará a "evangelizar a los pobres"; y que la venida del profeta Elías, mensajero escatológico, se refiere precisamente a la esperanza en este Moisés que vendrá a renovar los prodigios del éxodo.

b) *El profeta escatológico, siervo del Señor*. La larga serie de figuras bíblicas del "justo doliente" alcanza su cima con las profecías del siervo del Señor que da su vida en sacrificio (Is 53,10) y de esta forma obtiene la justificación para la muchedumbre (Is 53,11ss) y una asombrosa glorificación (52,13). Estos cantos se encuentran en la segunda parte de Isaías (Is 40-55). Los autores distinguen cuatro pasajes: 41,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12. Naturalmente, no podemos discutir aquí todos los problemas que estos cuatro cantos plantean a la exégesis [/ Is III]; pero nos detendremos brevemente en el cuarto (Is 52,13-53,12), para captar el papel que se le concede al sufrimiento del siervo en la realización de la salvación.

Víctima inocente, se ofrece en sacrificio de expiación (Is 5,10); toma sobre sí el pecado de todos, los "justifica" (Is 53,11-12). Detrás de esta situación de sufrimiento del siervo está la experiencia del sufrimiento realizada por los *'anawîm* durante el destierro. Fieles a la ley, estos discípulos de los profetas sufrieron el castigo debido por los pecados del pueblo. Su llanto lleno de angustia resuena en más de un salmo (Sal 44; 74; 79). No cabe duda de que este "res-

to" de los justos, verdadera alma de la nación, llamados por Dios para convertir a sus compatriotas, pero a menudo rechazados por ellos (pensemos en Jeremías), entregados a la muerte por los pecados de los demás, son el verdadero Israel, siervo del Señor (Is 41,8-16; cf 49,3). Podrían muy bien personificarse con los rasgos del siervo. Este profeta, que expía con sus sufrimientos los pecados de la muchedumbre (Is 53), tendrá también el papel de mediador de la alianza para el pueblo futuro (Is 42,6).

Para el *targum*, por otra parte, este profeta es claramente el mesías. Al comienzo del canto cuarto se expresa con claridad esta identificación: "He aquí que mi siervo prosperará" (Is 52,13); y todo el poema se explica en relación con el mesías, aun cuando el autor hace todos los esfuerzos posibles por aplicar al mesías más bien lo que se dice de honorífico y glorioso y por ver en otro distinto al sujeto de los sufrimientos. La interpretación del texto del *targum* es, por tanto, muy distinta de la que se encuentra en el NT, donde se muestra a Jesús "entregado por nuestros pecados" (Rom 4,25), "que se entregó a sí mismo por nuestros pecados" (Gál 1,4), que "se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2,20).

Pero la plegaria del mesías por su pueblo a fin de obtener el perdón de los pecados, que encontramos en el *targum* (Is 53,4.6.11.12), es una novedad que vale la pena subrayar. El siervo toma, carga sobre sí e intercede por los pecados del pueblo. El NT encontrará en estas expresiones un apoyo para elaborar su doctrina sobre la redención, mostrando a Jesús solidario con los pecadores.

Esta tradición cristaliza los datos de una experiencia y une a los *'anawîm* con la pasión de Cristo. Es la misma experiencia que se encuentra en los salmos del sufrimiento; y por eso estos salmos y los cantos del siervo convergen para fundamentar proféticamente en las Escrituras el hecho de la pasión de Cristo. La afinidad de estos textos ha sido subrayada particularmente por A. Gelin (*Los pobres de Yavé*, Nova Terra, Barcelona 1963).

c) *Jesús, profeta escatológico y siervo del Señor.* Algunos piensan que Jesús demostró que tenía conciencia de ser el profeta parecido a Moisés —del que habla Dt 18,5-19— en la escena de la transfiguración, cuando la voz del cielo dijo: "¡Escuchadlo!"; ésta sería un eco de las palabras deuteronómicas, que invitaban a escuchar sin reservas al profeta escatológico. Otros piensan que la identificación de Jesús con el profeta de Dt 18, que se encuentra en el NT por primera vez en dos textos de los Hechos (3,22-23 y 7,37ss), es de origen redaccional. El primer texto de los Hechos se refiere al discurso de Pedro al pueblo de Jerusalén después de la curación del cojo en la Puerta Hermosa del templo; en él se recogen las palabras de Moisés refiriéndolas a Cristo. El segundo, por el contrario, pertenece al discurso de Esteban, que ve realizadas en Jesús las palabras sobre el profeta que había de venir. No se dice que Jesús haya tenido conciencia clara de ser el profeta escatológico esperado; pero la verdad es que interpretó su misión a la luz de la esperanza del mesías escatológico, cuya esperanza era muy viva en su tiempo.

Es significativo que en la sinagoga de Nazaret, precisamente al comienzo de su misión, Jesús muestre que se cumplen en él las palabras del Trito-Isaías sobre el profeta ideal esperado (Lc 4,16-21). En cambio, por lo que se refiere a la profecía del siervo del Señor, notemos cómo, para el evangelista Marcos, Jesús es el "justo doliente", según demuestran las múltiples referencias a los cantos del siervo

que se encuentran en el relato de la pasión. Para Marcos Jesús es el último *(ésjaton)* enviado por el Padre, el "hijo querido" (12,6). Muere por haberse declarado "hijo del Bendito" (14,61), y como tal es reconocido en la muerte (15,39). El sufrimiento y la muerte de Jesús son la realización de la tradición del "justo doliente".

Es la tradición bíblica la que subraya la necesidad del sacrificio personal y su fecundidad en el marco del designio de Dios: Isaac conducido al sacrificio; José vendido por sus hermanos y convertido luego en su salvador; Moisés rechazado por aquellos a los que quería liberar. Moisés no sufre el martirio, pero está dispuesto a aceptarlo para salvar a su pueblo, por el cual intercede continuamente. Él parece la figura más cercana al "varón de dolores", al "justo" que padece un sufrimiento y acepta una expiación vicaria. Están los profetas perseguidos, los justos que sufren, de cuya oración está lleno el Salterio. Está Jeremías, que, según la doctrina de los padres, constituye un verdadero "tipo" del mesías y de un mesías doliente. Según algunos exegetas, la vida del profeta Jeremías sirvió al Déutero-Isaías para trazar el cuadro dramático del siervo del Señor, perseguido hasta la muerte (cf Is 53,7 y Jer 11,19). Hoy se hace cada vez más insistente la idea de la dependencia de varios salmos del libro del profeta Isaías. La pasión de Jesús se describe con el lenguaje de los cantos del siervo del Señor; éstos, a su vez, se basan en los famosos textos de las confesiones de Jeremías.

El NT subraya los dos aspectos principales del mesianismo profético; uno muy realista: el destino trágico de Jesús; el otro más espiritual: el sentido de su vida y de su muerte. De esta forma Jesús podrá hacer de él en cierto modo el programa de su vida, relacionando su anuncio evangélico con Is 61,1-2 y su pasión con Is 53.

4. MESIANISMO APOCALÍPTICO. a) *El hijo del hombre de Dan 7,13.* En la tradición apocalíptica, Daniel ve aparecer en visión al "hijo del hombre" sobre las nubes del cielo (Dan 7,13), recibiendo el imperio universal (Dan 7,14). De todo el contexto se deduce que la conclusión y el paso de los cuatro reinos humanos al reino de Dios no se llevaría a cabo sin la colaboración de un enviado particular por parte de Dios. Por tanto, la visión no es sólo escatológica, sino mesiánica. Pero en la visión se habla de la colaboración que el "anciano" recibirá de un hijo del hombre y de los santos.

El problema más discutido es éste: ¿hay que entender al hijo del hombre en sentido colectivo, es decir, de los Santos, o es una persona particular y distinta, que quizá haya que relacionar con el mesías? La interpretación tradicional ve en el hijo del hombre una colectividad, la personificación de los ángeles, a los que, como dice J. Coppens, se recuerda también a menudo en otras partes del libro de Daniel. Esta interpretación no es infundada si se piensa en la categoría bíblica de la llamada "personalidad corporativa". Pero no tiene debidamente en cuenta, además del gran uso que de ella hace Jesús (sólo en Mc se encuentra 14 veces), otros muchos datos de orden personal que afloran en el texto.

A. Feuillet piensa que Daniel se refiere a la tradición bíblica precedente, de manera particular a Ezequiel y al uso notable (hasta 93 veces) que él hace de *ben 'adam* (hijo del hombre). Y concluye así: "El personaje misterioso del hijo del hombre es una especie de manifestación visible del Dios invisible...; pertenece a la esfera de lo divino y es como una encarnación de la gloria divina, como la imagen humana contempla-

da por Ezequiel" (A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, en "RB" 60 [1953] 189).

El paso continuo de una concepción colectiva a una concepción personal prosigue en la literatura bíblica del judaísmo, también en lo relativo al mesianismo. El Déutero-Isaías, durante el destierro, comunica la persuasión de que el depositario de las promesas mesiánicas es el pueblo de Israel (Is 55,1-5). La idea de un mesías personal se expresa en la espera del hijo de David y en la concepción del autor de los cantos del siervo de Yhwh, que está tan cerca de la del hijo del hombre de Daniel. La figura del hijo del hombre en sentido personal aparece, después del libro de Daniel, en el libro (etiópico) de Henoc, llamado el *Libro de las parábolas* (cc. 37-71).

La interpretación colectiva del hijo del hombre guarda cierta afinidad con la interpretación colectiva del siervo de Yhwh. Se ha hecho una comparación bastante sugestiva entre Is 52,13-53,12 por una parte y Dan 11,32-35 y 12,1-12 por otra. Efectivamente, el final del "apocalipsis" de Dan presenta a un grupo de justos y de doctos *(maskilîm)* que enseñan a la gente y la conducen al cumplimiento de la justicia (12,3), pero caen bajo la espada y son arrojados a las llamas (11,33); pero éste los purifica (11,35; 12,10) y les permite conocer la gloria de la resurrección (12,3), cuando el "mundo futuro" sucede al "mundo presente". Este destino excepcional recuerda incluso en algunos detalles el del siervo doliente. Basta pensar en Is 52,13: "He aquí que mi siervo prosperará" (o tendrá éxito, o actuará con sabiduría: *yaskîl*). En Dan 11-12 el mismo verbo da nombre al grupo de los *maskilîm* (doctos). También el siervo de Yhwh, herido de muerte y eliminado de la tierra de los vivos (Is 53,8), ha justificado a la muchedumbre (53,11) y ha compartido el botín con los poderosos (53,12). Es fácil pensar que estas dos concepciones, a pesar de pertenecer a épocas diversas y a dos mundos ideológicamente diferentes, guardan un estrecho parentesco. Una describe la fisonomía *terrena* del "resto de Israel", pero insiste en la fecundidad de su sufrimiento y en su papel escatológico. La otra evoca en términos simbólicos el destino *ultraterreno* del mismo "resto": una vez entrado en la gloria del "mundo futuro" (cf Dan 12,2-3), se convierte en depositario del reino de Dios.

Mas también la interpretación personal asegura que ni el mesías ni el hijo del hombre ni el siervo de Yhwh fueron concebidos como un ser divino, sino como un ser rico en dones y en ayudas por parte de Yhwh. Con todo, si estudiamos atentamente el contexto de la visión de Daniel, vemos que el hijo del hombre avanza hacia el anciano procedente de las nubes del cielo (Dan 7,13).

Conocemos el valor simbólico de las nubes en la teología bíblica. Del centenar de veces que aparece en la Biblia el término "nube", al menos 70 veces indica una aparición o una presencia de Dios. Ciertamente, Daniel, al utilizar este término, quiso expresar la convicción de que en el hijo del hombre, en el mesías, había un ser que pertenecía a la categoría de lo divino. Por eso mismo la preparación mesiánica recibió con la visión danielica del hijo del hombre otro aspecto interesante. Si el mesías en cuanto hombre tenía que participar de los sufrimientos humanos, en cuanto manifestación de lo divino tenía que seguir siendo divinamente glorioso.

He aquí por qué el título de "Hijo del hombre" se convierte en Jesús y en los apóstoles en un título particularmente mesiánico, capaz de manifestar al mesías doliente y al mesías glorioso.

b) *Jesús, Hijo del hombre.* Las cartas paulinas no hacen mucho uso de este título dado a Jesús, quizá también por la ambigüedad que podía crear en los cristianos procedentes del paganismo el término *ánthrōpos*, debido a las especulaciones a que había dado lugar en el mundo helenista. Pablo prefiere recurrir al título "Señor" y al título "Cristo" dentro del marco de una reinterpretación y de una relectura del mesianismo real dinástico [/ Jesucristo III, 2c].

En el evangelio de Juan la expresión aparece 13 veces, y en la tradición sinóptica 69 veces. Marcos sobre todo hace gran uso de ella cuando presenta a Jesús como juez escatológico y en el anuncio de la pasión y resurrección. Es probable que el mismo Jesús hiciera una relectura actualizante y viera realizada en sí mismo la visión de Dan 7,13-14.

Teniendo en cuenta la ciencia humana progresiva de Jesús, cuando él se dio cuenta con claridad del destino trágico que lo aguardaba, pensando en las Escrituras descubrió en dos libros que le eran bastante familiares, el Déutero-Isaías y Daniel, dos figuras que parecían ser su anticipación. La del siervo doliente en Is 52,13-53,12 le permitió comprender el misterio de su muerte sacrificial y medir todo su alcance, abriéndole ya la perspectiva de una futura glorificación. La segunda, la del hijo del hombre de Dan 7,13-14, le hizo vislumbrar de alguna manera una anticipación y un anuncio profético de esta exaltación. Le permitió además, por su cuadro celestial, liberar el mesianismo real de su carácter terreno.

Es psicológicamente explicable que Jesús sintiera como suyas estas dos figuras en el momento en que tenía lugar la pasión. La primera se perfiló en el rito de la eucaristía; la segunda fue evocada por Jesús cuando reaccionó ante los jueces que lo condenaban a muerte anunciando la certeza de un retorno glorioso que habría de realizar la visión daniélica de un hombre exaltado junto a Dios (J. Coppens, *Le fils de l'homme néotestamentaire...*, 150).

IV. MESIANISMO SIN MESÍAS. El primero en hablar de "mesianismo sin mesías" ha sido L. Ramlot en su artículo sobre el profetismo en el *DBS* VIII,1180. Es el tema de Yhwh-rey que domina en muchos textos del AT, en los cuales está ausente la esperanza mesiánica, mientras que se anuncia al mismo tiempo la inauguración del reino de Dios. Las desilusiones que frecuentemente habían originado los reyes hicieron que el pueblo suspirara por una teocracia directa. Es la idea de la realeza de Dios que, por lo demás, atraviesa toda la Biblia y que está presente sobre todo en los llamados salmos de la realeza de Yhwh [/ Salmos IV, 6]. Yhwh es rey de Israel, en el sentido de que interviene eficazmente en favor de su pueblo sin ninguna necesidad de intermediarios. Por ejemplo, el Sal 24 dice: "¡Oh puertas, alzad vuestros dinteles; alzaos, puertas eternas, que entre el rey de la gloria! ¿Quién es el rey de la gloria? El Señor, el héroe, el poderoso; el Señor, el héroe de la guerra. ¡Oh puertas, alzad vuestros dinteles; alzaos, puertas eternas, que entre el rey de la gloria! ¿Quién es el rey de la gloria? El Señor todopoderoso es el rey de la gloria" (Sal 24,7-10). En estos versículos nos encontramos con tres títulos importantes de Dios: *melek hakabod* (rey de la gloria), es decir, el rey de reyes, el rey supremo; *Yhwh gibbôr* (el Señor héroe), y *Yhwh ṣeba'ôt* (el Señor de los ejércitos). Pero casi una tercera parte del Salterio, según algún autor, sirvió quizá para la liturgia de entronización del rey escatológico.

Profetas de un "mesianismo sin mesías" son Isaías, el Segundo Isaías, Zacarías...

En el templo Dios se le aparece a Isaías como rey supremo, a quien obedecen los espíritus celestiales, los seres humanos y las cosas todas. Él vive en un mundo lejano e inaccesible; pero también en el templo de Jerusalén, servido por los serafines, que no se atreven a mirar su rostro y proclaman su santidad infinita. Dios está presente con su gloria en todas partes, pero especialmente en medio del pueblo. La visión de Isaías hace pensar en una celebración litúrgica, quizá en la fiesta de la realeza de Yhwh. El Segundo Isaías presenta la esperanza mesiánica como un retorno a la tierra prometida, y en su visión del "segundo éxodo" Dios se aparece como único creador del mundo y Señor de la historia de Israel. El mensaje de este profeta, a diferencia del de los demás, está centrado por completo en la persona del mismo Señor: "Yo, el Señor, te he llamado para la justicia..." (42,6); "Esto dice el Señor, tu redendor, el Santo de Israel: Yo soy el Señor, tu Dios, el que te enseña lo que te da éxito y te indica el camino que debes seguir..." (48,17).

Tenemos además una alusión explícita también en el profeta Zacarías cuando nos describe la aparición solemne de Yhwh en los valles de Jerusalén y la llegada de las naciones paganas que acuden todos los años para adorar al rey, al Señor de los ejércitos, y para celebrar la fiesta de las chozas (Zac 2,14-16).

Estos profetas, que ven la "venida de Dios" en persona, están muy cerca del misterio de la encarnación.

V. MESIANISMO COMO PRINCIPIO-ESPERANZA. Volvamos ahora a las alusiones hechas al principio [*supra,* ↗ I]. El mesianismo es la categoría que hoy, más que cualquier otra, permite captar y expresar el núcleo del mensaje bíblico, que tiene como finalidad transformar las relaciones entre los hombres y el mundo mismo.

Esta situación no es sólo bíblica, sino universal; es un fenómeno típico de todo grupo o sociedad en transformación y en crisis. Si se tiene aunque sólo sea un contacto superficial con los movimientos mesiánicos que han surgido en estos últimos años, sobre todo en los países del tercer mundo, se ve cómo en el origen de toda revolución política o militar hay gérmenes de renovación religiosa, que tienen todos ellos unos elementos constantes. A. Rizzi (en *Esperienze di base,* 59-80) los describe de este modo: *a)* la situación de crisis en que llega a encontrarse un pueblo; *b)* los que sufren la crisis son sobre todo los grupos subalternos; *c)* ellos se expresan a través de la figura de un profeta-*leader* que toma la dirección del movimiento; *d)* su mensaje está arraigado en el pasado y, en particular, en el "mito de los orígenes", mientras que la época mesiánica se ve como un retorno a aquellos orígenes felices y paradisíacos; *e)* también en el cristianismo la tensión mesiánica está vinculada al retorno a los orígenes: el fin será como el principio; *f)* estos diversos grupos se unen entre sí superando sus divisiones y constituyendo juntos un solo pueblo.

La situación religiosa que vivió el pueblo de Israel vuelve a presentarse en todos los pueblos. En la Biblia se nos habla de los orígenes felices del hombre y del mundo, "qualis esse debet", en Gén 1-2; y, por el contrario, del mundo como es en realidad, a consecuencia de una culpa original, en Gén 3. Por otra parte, la época mesiánica se describe siempre en los profetas como un retorno al Edén. Es interesante observar cómo todas las teologías de la liberación más recientes ven en una intervención de Dios el acto determinante de la construcción de este mundo nuevo, precisamente como en la historia bíblica.

"Los acontecimientos mesiánicos de liberación en el AT no fueron el resultado de la eficiencia humana, sino más bien un don, un acto de fuerza, que trascendía las posibilidades concretas de la historia" (R. Alves, *Teología de la esperanza humana*, 144).

En el AT, el Deuteronomio marca la situación existencial histórica de Israel: el don de la tierra por parte de Dios está condicionado a la adhesión a la alianza y a la fidelidad del pueblo a la ley. Pero no ha habido un momento de su historia en que el pueblo haya entrado en la tierra prometida, porque no ha habido tampoco un solo momento en que el pueblo haya sido fiel a la alianza (cf Dt 8).

Las profecías mesiánicas son un relanzamiento de la alianza más allá de las caídas y de las desilusiones del presente. Ese relanzamiento, que el Deuteronomio realiza en el "siempre futuro" de cada día ("hoy"), fue luego enfatizado por los profetas en el futuro de una nueva época nacional (y universal).

"La alianza es responsabilidad, es humanidad adulta, es felicidad a un alto precio" (A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, 30). Vale para todos los hombres lo que dice A. Rizzi de Israel: "El presente es el 'ser', la situación de injusticia y de miseria; el pasado es el 'deber ser' que ha quedado sin actuar; el futuro es el deber ser que es propuesto de nuevo como posibilidad abierta todavía" (ibid, 24). De esta forma el mesianismo es un principio-esperanza para todos.

BIBL.: AA.VV., *Esperienza di base*, Borla, Roma 1977; AA.VV., *Il messianismo*, Paideia, Brescia 1966; CAZELLES H., *Il messia della Bibbia*, Borla, Roma 1981; CIMOSA M., *Isaia, l'evangelista dell'Emmanuele*, Dehoniane, Nápoles 1983; COPPENS J., *Le messianisme et sa relève prophétique*, Duculot, Gembloux 1974; ID, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, University Press, Lovaina 1981; FABRIS R., *Mesianismo escatológico y aparición de Cristo*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca 1982, 497-514; GELIN A., *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, Ed. Paoline, Roma 1952; GRELOT P., *Sentido cristiano del AT*, DDB, Bilbao 1967; ID, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla, Roma 1981. RIZZI A., *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Turín 1981.

M. Cimosa

MILAGRO

SUMARIO: I. *El hombre frente al milagro:* 1. El hombre creyente y secularizado; 2. El hombre de la Biblia; 3. Ambigüedad del término "milagro". II. *Antiguo Testamento:* 1. Terminología; 2. La creación y la historia, lugares del milagro: *a)* La concepción del mundo y de la historia, *b)* El milagro en sentido estricto; 3. El milagro en la historia: *a)* Los milagros del éxodo, *b)* Los milagros de los ciclos de Elías y Eliseo; 4. El milagro y la fe: *a)* Necesidad de la fe, *b)* Origen y naturaleza de la fe; 5. El milagro y la palabra; 6. Mensaje y finalidad del milagro: *a)* Palabra sensiblemente eficaz, *b)* Al servicio de la fe obediente; 7. Dios, autor del milagro. III. *Nuevo Testamento:* 1. Terminología; 2. La concepción del mundo: *a)* Dios y el mundo, *b)* Jesucristo y el mundo; 3. Los milagros y la resurrección de Jesús; 4. Los milagros y la fe en Cristo: *a)* La fe pascual, *b)* La fe de los milagros, *c)* No se especifica la naturaleza de la fe, *d)* La fe del taumaturgo; 5. Los milagros y la salvación; 6. Los milagros y la palabra: *a)* Ambigüedad de los milagros, *b)* Complementariedad de los milagros con la palabra, *c)* Subordinación de los milagros a la palabra; 7. Los milagros y su situación literaria e histórica: *a)* Los relatos de milagros y los acontecimientos, *b)* Motivos de fiabilidad histórica. IV. *En la Iglesia:* 1. Existencia y función del milagro; 2. Sus límites y su continua puesta al día. V. *Conclusión:* 1. Los milagros del AT y del NT; 2. Los milagros entre la pascua y la parusía.

I. EL HOMBRE FRENTE AL MILAGRO. 1. EL HOMBRE CREYENTE Y SECULARIZADO. En la tradición cristiana y en su literatura, como en otras tradiciones religiosas y sus respectivas obras literarias, el milagro está universalmente presente, ocupa en ellas un lugar de relieve y en su singularidad es reconocido como normal por los creyentes. También las religiones no cristianas, como el

budismo, dan cabida al fenómeno milagroso, y sus libros contienen relatos de milagros. No cabe duda de que esta creencia en los milagros muestra una mentalidad distinta de la nuestra en el terreno científico y en el filosófico-religioso. Los antiguos, monoteístas y politeístas, tenían una concepción animista de la naturaleza: detrás de un fenómeno misterioso, cotidiano u ocasional, como el salir del sol o la caída de la lluvia, favorable o siniestro, como el nacimiento de un niño o una enfermedad, veían la intervención benéfica o maléfica de seres divinos, buenos o malos. Pero más allá de la mentalidad ingenua, precientífica y animista, está la convicción de la unidad del cosmos, de la integración mutua de todos los seres, desde el más grande (Dios) hasta el más pequeño (un cabello de la cabeza), y sobre todo la fe en la influencia habitual de la divinidad en el curso del mundo y de la historia.

Pues bien, "la apologética clásica valoró de manera absolutamente privilegiada el argumento de la profecía y del milagro en favor de una demostración de la 'divinidad de Cristo'. Actualmente, los muchos problemas planteados por la exégesis han motivado una gran perplejidad, de forma que es posible comprobar una imponente falta de interés por ellos, que raya en los límites de la desconfianza. Parece como si el milagro y la profecía se considerasen 'medios ingenuos' e insostenibles, que no están a la altura de las exigencias culturales del hombre moderno" (G. Pattaro, *Diccionario Teológico Interdisciplinar* II, 167). El concilio Vaticano II, considerando justamente las obras, los signos y los milagros de Jesús en el contexto de toda la revelación de Cristo, les reconoce una función reveladora, al igual que la de la palabra evangélica, y una función testimonial en favor de la verdad de Cristo y de la autenticidad de su revelación (DV 4); pero se limita a recordar solamente los milagros evangélicos, y tan sólo en pocas ocasiones (LG 5; DH 11; cf LG 58).

Pues bien, la diversa mentalidad del hombre moderno y contemporáneo se basa más en principios filosófico-religiosos que en los puramente científicos. De hecho, la ciencia, al indagar la naturaleza y el origen de ciertos fenómenos —positivos (como la inspiración artística) y negativos (como la enfermedad)—, restringe cada vez más el área de lo misterioso, sustrayéndolo a la presunta influencia de potencias divinas, benignas o adversas, e hipotetiza y a veces demuestra las causas de esos fenómenos y las leyes que los determinan o regulan. Sin embargo, la ciencia en cuanto tal sigue siendo neutra respecto a la posibilidad y al hecho de interferencias de potencias superiores al hombre y, evitando pronunciarse afirmativa o negativamente, se limita a estudiar y a señalar el origen inmedito de los fenómenos, su naturaleza y sus leyes. La filosofía moderna, a su vez, ya desde el principio excluyó la intervención de la divinidad en la naturaleza con la finalidad de producir cualquier efecto. Así, B. Spinoza admiraba el milagro de la naturaleza; pero considerando a la divinidad como alma del mundo en coherencia con su panteísmo, consideraba férreamente necesarios todos los fenómenos naturales y excluía el milagro como fenómeno no necesario. Igualmente, D. Hume rechazaba el milagro a pesar de su empirismo, que, permitiéndole llegar solamente a la probabilidad de las leyes naturales, habría debido llevarlo a considerar el milagro al menos como probable. A su vez, F.M.A. Voltaire rechazaba el milagro porque lo consideraba un insulto a Dios: en el caso de haberlo hecho, Dios habría corregido la naturaleza, se habría corregido a sí mismo. Pues bien, el modo de pensar de estos tres

representantes del comienzo de la era moderna está sustancialmente presente en el técnico, en el científico y especialmente en el pensador contemporáneo, que tiene una concepción secularizada de la naturaleza, propugna su total autonomía respecto a Dios y defiende su completa separación, excluyendo cualquier tipo de interferencia entre Dios y el mundo. Y por eso mismo se discute la posibilidad del milagro, entendido como derogación, violación y suspensión de las leyes de la naturaleza por obra de Dios.

2. EL HOMBRE DE LA BIBLIA. Pues bien, el hombre de la Biblia (AT y NT) excluye una visión del mundo cerrado en sí mismo, plenamente autosuficiente, celoso de su independencia total, profundamente convencido de que Dios es extraño a él y totalmente dispuesto a tratarlo como intruso en el caso de que Dios interviniera de alguna forma en sus vicisitudes. La fe en Dios, creador, señor y fin de la creación y del hombre, y la concepción del mundo y de la historia que de allí se deriva, son incompatibles con semejante mentalidad; más aún, postulan un diálogo-relación permanente entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre. Al dominio absoluto de Dios, que se extiende también al mal, y a su influencia continua y vivificante, todas y cada una de las criaturas reaccionan con la obediencia y la docilidad. Pero, simultáneamente, el hombre de la Biblia mostraría fuertes reservas respecto al concepto de milagro como "fenómeno de la naturaleza, que trasciende las causas naturales hasta el punto de que ha de ser atribuido a Dios" (J.L. McKenzie, 617). Esta definición de los teólogos fundamentalistas ("Eventus sensibilis praeter cursum naturae divinitus factus") presupone la ciencia y la filosofía de los siglos XVIII y XIX y, viendo el milagro en la óptica de santo Tomás como efecto de la exclusión de la criatura y su suplencia por obra de Dios, lo presenta primordialmente desde el ángulo de lo excepcional, de lo maravilloso. Pero es una manera de ver unilateral.

3. AMBIGÜEDAD DEL TÉRMINO "MILAGRO". Por eso los traductores modernos, que tienen sobre sus espaldas esta tradición teológica sobre el milagro, muestran un evidente malestar en el uso del mismo término y, sin lograr sustituirlo, lo conservan a falta de otro mejor. A este propósito, la traducción de *La Santa Biblia* (Paulinas, Madrid 1988) es muy clarificadora: en los sinópticos *dýnamis* se traduce por milagro (Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,57; Mc 6,14; 9,39; Lc 10,13), prodigio (Mt 13,54 [milagro]); fuerza (Lc 6,19; 8,46; Mc 5,30) y poder de los milagros (Mt 14,2 = Mc 6,14 [milagros]); y en Jn *sēmeîon* se traduce por milagro (2,11; 4,54), señal (2,18; 4,48); prodigios (6,2). Pues bien, esta variedad pone de manifiesto el mencionado malestar y hace comprender que milagro no se encuentra en línea recta con los mencionados términos griegos y sus significados. Y lo mismo que los traductores italianos, también los de otras lenguas tienden a restringir e incluso a eliminar (Goodspeed Version) el término "milagro". Sin embargo, éste sigue ocupando una posición fuerte, ya que los vocablos candidatos a su sucesión (signo, actos de poder, obras) están privados de la connotación religiosa y teológica que se deriva de su largo uso.

Al contrario, los traductores antiguos se mostraron más reservados. Así la Vulgata latina, que utiliza *signum, portentum, prodigium, miraculum, mirabile, ostentum, virtus*, usa "miraculum" sólo en el AT: una vez sola en sentido propio (Is 29,14; hebreo *pele'*, maravilla) y otras pocas

veces para traducir palabras hebreas que indican signos, temor, terror (Éx 11,7; Núm 26,10; 1Sam 14,15; Job 33,7; Is 21,4; Jer 23,32; 44,12). En el judaísmo precristiano helenista, los LXX evitaron la voz griega *thaûma* (prodigio, portento), que orienta hacia lo maravilloso y lo portentoso, y utilizaron sus derivados y afines con significados distintos del estrictamente milagroso. Y en esto fueron seguidos por los escritores neotestamentarios.

Pues bien, esta tendencia de los traductores antiguos a evitar el término milagro y el malestar de los modernos al usarlo debido a la larga tradición cristiana, derivados ante todo de su sensibilidad filológica, imponen considerar la terminología del milagro en su misma fuente, es decir, en el AT y en el NT, para comprenderla mejor en sí misma y sobre todo en su significado.

II. ANTIGUO TESTAMENTO.

Lógicamente, este significado del milagro es el resultado de un conjunto de consideraciones que tienen su origen en la nomenclatura.

1. TERMINOLOGÍA. *a)* El primer término es *'ôt*, que en el AT aparece 78 veces. Aunque de etimología incierta, equivale a "signo", natural y convencional, habitual y ocasional, profano y sagrado; por eso en los LXX se traduce casi siempre (75 veces de las 78 mencionadas) por *sēmeîon*, y designa "una cosa, un fenómeno, un acontecimiento que lleva a conocer, saber, recordar algo o a percibir la credibilidad de una cosa" (F.J. Helfmeyer, *DTAT* I, 183); y, cuando indica un milagro, denota un signo con el que Dios se revela, acredita a sus enviados, protege a los suyos y derrota a los enemigos (Éx 4,8s.28; 7,3; 8,19).

b) Relacionado y sinónimo de *'ôt* es *môpet* (Dt 13,2s), especialmente en el Dt y en la literatura deuteronomista (Éx 7,3; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8...), y traducido habitualmente (34 veces de 36) por *téras* (prodigio). Reservado al ámbito sagrado, indica un signo "de ratificación, admonición, espanto o presagio" (F.J. Helfmeyer, ibid, 181), y referido a los prodigios del éxodo (18 veces de las 36) los designa como juicios (= plagas) contra los egipcios y liberación de los israelitas. También en otras partes es en general un signo siniestro de castigo (Ez 12,6.11) o de sufrimiento (Sal 71,7) con una finalidad de conversión (Éx 11,9), y sólo raras veces un presagio favorable (Is 8,18; Zac 3,8).

c) Menos frecuentes son los términos que acentúan expresamente la nota de lo maravilloso y, al mismo tiempo, la majestad, la trascendencia y la santidad de Dios, que determinan y se manifiestan en los prodigios. El sustantivo colectivo *pele'* (de *pala'*, es decir, superar lo que se puede comprender o hacer: Éx 15,11; Is 29,14; Sal 78,12) y el participio *nip'al*, plural femenino *nipla'ôt* (maravillas: Éx 34,10; Sal 78,4.11.32; 105,2.5) son sinónimos entre sí (Sal 78,11s) y equivalentes a "signos y prodigios", que se mencionan a cierta distancia (Sal 78,43). Las maravillas señalan en Dios, su autor, lo maravilloso (Is 25,1); más aún, la misma maravilla, que puede hacer y hace incluso lo que supera la capacidad y la imaginación del hombre (Gén 18,19; Jer 32,17).

d) Es afín *gedulah* (plural, *gedulôt*, cosas grandes, hazañas: Dt 10,21; 2Sam 7,23; 1Crón 17,19.21), que, acentuando la grandeza y la magnificencia de las intervenciones divinas, insinúa la majestad, la omnipotencia y la santidad de Dios al castigar a los enemigos de su pueblo y al liberar a Israel (Dt 10,21.17s; 1Crón 17,19ss). De manera semejante las *geburôt* (acciones poderosas, empresas), efectos de la *geburah* de Dios (Dt 3,24; Sal

71,16; 145,4) ponen de manifiesto la omnipotencia de Dios al conceder la victoria a pesar de las dificultades (Éx 32,18). En este contexto el plural *ma'aseh*, neutral de suyo (= obras), se identifica con las victorias (Is 63,15). Es significativo el pasaje de Sal 145,4-6, en donde aparecen juntos todos estos términos como sinónimos y complementarios: "Una generación ponderará tus obras *(ma'aseka)* a la otra, proclamarán tus proezas *(geburôteka)*; hablarán del esplendor de tu gloriosa majestad, contarán tus milagros *(nipl'ôteka)*; publicarán el poder de tus prodigios *(nore'ôteka)* y pregonarán tus grandezas *(geburôteka)"*.

Por eso los milagros son sucesos de densidad excepcional. "Como signos, revelan quién es Dios o legitiman una misión; como prodigios y maravillas, manifiestan una intervención trascendente del Dios escondido; como acciones poderosas y terribles, dan a conocer el poder y la santidad de Dios. La actividad específica del Señor, que a veces se llama juicio, es una invitación a alabar al Dios de los milagros" (L. Sabourin, "BullBtH" 1 [1971] 246). "El aspecto de asombro y de temor sagrado, inherente al milagro, expresado en griego por el sustantivo *thaûma* y sus derivados *(thaumázein, thaumatoûn, thaumásios, thaumastós)* y que corresponden de ordinario al hebreo *peleh* y derivados, describen la conducta maravillosa de Dios con el justo" (ibid, 246s).

2. La creación y la historia, lugares del milagro. a) *La concepción del mundo y de la historia.* Este doble aspecto de los signos en cuanto maravillas de Dios (empresas, hazañas, cosas grandes) y su mensaje al hombre está presente en la obra de la creación y en la evolución de la historia. Dios es maravilloso cuando llama a la existencia a las criaturas y actúa como el que teje continuamente la trama tan complicada de los fenómenos naturales y de los episodios de la historia. El Sal 136,4-22, celebrando las maravillas *(nipla'ôt)* de Dios, une a las obras de la creación (Gén 1,1-19) los acontecimientos del éxodo y de la conquista de Canaán (Éx-Jos), es decir, relaciona la creación del cielo y de la tierra con la creación del pueblo de Dios. De la misma manera, Elifaz el Temanita, motivando sus consejos a Job para que se dirija a Dios con la oración, le indica sus hazañas y maravillas *(gedulôt, nipla'ôt)*, evidentes en los fenómenos meteorológicos, y su gobierno del mundo moral en favor de los buenos y en contra de los malos, sin hacer ninguna diferencia entre las dos esferas (Job 5,9ss).

Y como milagro, el universo (el cielo, la tierra, el mar, los seres vivientes) en su origen y en su devenir tiene también un valor de "signo", que le permite al hombre vislumbrar los atributos y la naturaleza de Dios, y al mismo tiempo la obligación moral de la religión, que se deriva de ello (Sab 13,1-9; Si 17,8; cf Rom 1,9s).

Milagro es también el hombre bajo muchos aspectos: lo es en su creación y en su propagación, en su colocación en la cima de las criaturas y en su corporeidad, y por tanto también en su sexualidad y en su ordenación a la familia (Gén 1,26s; 2,4-24; 4,1.25; Sal 8). Lo es también como ser moral-espiritual, capaz de diálogo personal con Dios y dotado de una conciencia (Gén 3,1ss; Jer 31,31-34); y como ser en devenir, protagonista del proceso histórico bajo la guía de Dios (Sal 23; 91). Lo es también como individuo y como pueblo: Israel, que comienza con una llamada y promesa de Dios (Gén 12,1-4), es un / pueblo privilegiado, pero no único. También los demás pueblos y naciones han sido suscitados por Dios, que determina su destino, in-

cluso con la elección, vocación y misión de personas como Ciro (Is 45,1-6; Am 9,6), los juzga y a veces los castiga. "Entonces bendije al Altísimo —dice Nabucodonosor—, alabando y glorificando al que vive eternamente; a aquel cuyo reino es un reino eterno, cuyo imperio perdura de generación en generación. Ante *él los habitantes de la tierra no valen* nada; él hace lo que quiere con las milicias de los cielos y con los habitantes de la tierra. No hay nadie que pueda detener su mano o le diga: ¿Qué haces?" (Dan 4,28: LXX, 31b-32).

La raíz de esta mentalidad ha de buscarse en la convicción de que el mundo, el hombre y la historia deben su existencia a la palabra omnipotente de Dios (Gén 1,1ss); y de que su actividad, regulada por leyes inmanentes según unos ritmos regulares, depende del compromiso, juramento y alianza de Dios con el hombre y con el mundo: "Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán jamás" (Gén 8,22; 9,12.15; Jer 33,20.25). Y así, después de cada catástrofe provocada por el hombre pecador, es él el que reconstruye el camino y vuelve a poner en pie al hombre caído para que siga caminando (Gén 3,8ss; 8,21s; 9,1ss; 12,1ss; Éx 32,7-14; 32,2-27...).

b) *El milagro en sentido estricto.* Sobre este fondo —manera de pensar y fe— hay que colocar, interpretar y comprender aquel fenómeno que señalamos como "milagro en sentido estricto". Dios, que da la fecundidad a las parejas fértiles (Gén 4,1.25), es el mismo que se la da a las estériles y ancianas (Gén 18,10-14; cf Lc 1,26-31.34s). Dios, que imparte normas de comportamiento válidas para cada uno y para todos (Gén 3,1ss; Éx 20,1-17), es el mismo que está en el origen de las vocaciones extraordinarias (Éx 3,2ss; Is 6; Ez 1,14-28; Am 1,1; 1Sam 3,4ss...). Dios, que es autor de las maravillas de la creación, es el mismo que realiza maravillas en la historia. Por eso, en los milagros Dios, que está siempre en actividad en, con y por sus criaturas, actúa con mayor intensidad; su presencia resulta más transparente y el efecto parece *superar lo que suele suceder. Solamente* para el autor de la Sab, Dios, en los sucesos del éxodo, realizó cambios en la naturaleza y en los animales para liberar a Israel y castigar con misericordia a sus enemigos (19,6-12.18-22), restableciendo así la armonía del universo alterada por el mal (2,24ss). Por eso el milagro puede definirse como "un hecho sensible, salvífico, que sorprende a los espectadores, supera las posibilidades actuales del hombre y es interpretado como intervención de Dios, que intenta orientar al hombre hacia él".

3. EL MILAGRO EN LA HISTORIA. Dejando aparte los prodigios que se narran en algunos libros sapienciales (Job, Tob, Jon, Jdt...) y apocalípticos (Dan), en el AT llaman la atención los "signos y prodigios" que se narran en relación con el éxodo y los referidos en los ciclos de Elías y Eliseo.

a) *Los milagros del éxodo.* Es innegable que "la historia de los hebreos desde la salida de Egipto hasta la ocupación de la tierra prometida es toda una trama de milagros; no se narra ningún suceso importante que no sea un milagro. Esta generalización tiene que hacernos precavidos: por una parte, hay motivos para desconfiar de una generalización semejante; por otra, la unanimidad entre tradiciones muy diversas obliga a admitir un verdadero milagro en el origen, o al menos un hecho considerado como tal por sus beneficiarios" (A. Lefèvre, *DBS* V, 1302).

Por diversas razones, la documen-

tación, incluida la de índole histórica, no permite reconstruir los sucesos y percibir lo que realmente sucedió, aunque sólo sea de forma aproximativa. La formación de las tradiciones (J, E, P, D), a notable distancia de los acontecimientos, hace comprensible el eclipse de demasiados elementos históricos y la aparición de los maravillosos. La diversidad entre las mismas tradiciones (p.ej., sobre el número de las plagas de Egipto) y la presencia de duplicados en las mismas confirman esta sensible atenuación de los datos históricos y la evolución en dirección hacia lo prodigioso. También las sucesivas (re)lecturas de los acontecimientos a la luz de la fe, que se proponían celebrar la intervención divina según los diversos géneros literarios utilizados en Dt, Sal, Sab y hasta en el mismo Éx (14 y 15), han contribuido poderosamente a *hacer más opaco el prisma* literario que existe entre el lector y el acontecimiento; en efecto, esas lecturas intentan descubrir a Dios actuando en los acontecimientos, el sentido de su presencia salvífica y la lección que hay que sacar de ello.

A pesar de esta imposibilidad de llegar a los sucesos en sus contornos específicos, éstos deben considerarse históricamente ciertos en su núcleo esencial. Esta certeza histórica atañe sobre todo al acontecimiento de fondo, *es decir*, la salida de Egipto de un grupo de hebreos bajo la dirección de un jefe (Moisés) en tiempos de la XIX dinastía egipcia (siglo XIII a.C.), que culminó en el asentamiento en las tierras de Canaán. Este suceso se imprimió profundamente en el ánimo de Israel, que, reevocándolo ininterrumpidamente en su historia sucesiva, reconoce en él la intervención omnipotente de Dios: "Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto. Allí se quedó con unas pocas personas más; pero pronto se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una cruel esclavitud. Pero nosotros clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, que escuchó nuestra plegaria, volvió su rostro hacia nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión, nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo fuerte en medio de gran terror, prodigios y portentos, nos trajo hasta aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel" (Dt 26,5b-9). Más aún; en tiempos de derrota, de dispersión y de destierro, aquella acción omnipotente de Dios en los comienzos del pueblo se convirtió en el fundamento sólido e inquebrantable de la esperanza en la resurrección, en el retorno, en la restauración y en el nuevo florecimiento del pueblo (Is 43,16-21; 48,21; 52,11): Dios, que hizo salir a Israel de Egipto (Jos 24,17; Am 2,10; 3,1; Miq 6,4), castigando duramente a los egipcios, favoreciendo extraordinariamente a los hebreos (Sal 135,8s; especialmente 78; 105; Sab 10,15-11,20; 16,19; Miq 7,15) y marchando al frente de su pueblo (Sal 68,8-9; 77,20-21), es considerado como el Dios que realizó el primer acto en favor de Israel y se lo dio como prenda y como tipo de la liberación futura (mesiánica), incluida la liberación de los pecados (Is 40,2; 44,21). Obviamente, estas evocaciones y celebraciones, derivadas *de la fe, ampliadas y transformadas* en plegarias, reflejan la conciencia de todo un pueblo de la intervención extraordinaria de Dios al principio de su propia historia y respecto al elemento esencial, y no pueden menos de apoyarse en la roca sólida de la historia. En este sentido es también significativo lo específico de la teofanía del AT: referida con la mención de las convulsiones de la naturaleza (terremoto, nubes, lluvia, viento, granizo, rayos, truenos, humo, tinieblas, contención de las aguas del mar y de los ríos...: Hab 3,3-19) o descrita

como una brisa ligera (1Re 19,11-13), la teofanía es manifestación de Dios como Señor de la naturaleza y de la historia para salvar a su pueblo y castigar a sus enemigos, y con toda probabilidad ambas formas hunden sus raíces en las tradiciones del éxodo (19,16-19; 33,22; 34,2.5ss; 3,21).

Por eso, si hemos de renunciar a la reconstrucción histórica de los diversos "signos y prodigios" del / Éxodo, sigue en pie "el milagro del éxodo", es decir, el nacimiento de Israel como pueblo y como pueblo de Dios. Sin embargo, incluso para este acontecimiento primordial, el elemento milagroso ha sido captado y destacado por la fe y no incluye necesariamente proporciones cuantitativamente extraordinarias. Aunque probablemente fue una emigración forzada, análoga a otras muchas de aquel tiempo, el acontecimiento fue leído más tarde como la intervención salvífica decisiva de Dios, que escogió para sí y creó a su pueblo.

b) *Los milagros de los ciclos de Elías y de Eliseo.* En relación con los milagros (= cosas grandes, *gedolôt:* 2Re 8,4) de / Elías y de Eliseo, por una parte hay que observar que "Elías se ve obligado a defender el mismo principio y fundamento del pueblo como pueblo del Señor. No se trata de un cambio de régimen, sino del peligro de un cambio de Dios. Elías ve el peligro, se enfrenta con él, lo conjura" (L. Alonso Schökel, *La Biblia* I, Marietti, Torino 1980, 866); y, por otra parte, que los relatos de milagros están inspirados en el amor a lo maravilloso, no siempre edificante (2Re 2,23-25), e intentan crear el personaje del taumaturgo en los dos profetas. A excepción del fuego, que se encendió espontáneamente en el sacrificio de Elías en el Carmelo, y de la curación de Naamán el sirio por obra de Eliseo, que terminan con una confesión de fe en Dios colectiva e individual (1Re 18,39; 2Re 5,15), los otros milagros son todos ellos privados, es decir, en favor (o en perjuicio) de personas, de sus familiares, de los profetas mismos y de sus discípulos. Por eso son juzgados de forma distinta también por los autores católicos: demasiado numerosos, a veces duplicados evidentes, aficionados a lo pintoresco y privados de razones suficientes, estos milagros son enumerados por algunos entre las anécdotas específicas de las leyendas hagiográficas y como medios idóneos para construir la figura del hombre de Dios y resaltar la importancia de ambos profetas (H. Haag, *LTK* X,12); pero, en relación con milagros más recientes y bien documentados, son juzgados más positivamente por otros incluso bajo el aspecto histórico, a pesar del reconocimiento simultáneo de la magnificación literaria y de su inclinación a las leyendas hagiográficas (A. Lefèvre, *DBS* V, 1303).

4. El milagro y la fe: a) *Necesidad de la fe.* Como la fe es la lente necesaria para captar a Dios y su acción en la creación, también lo es para descubrir su intervención en la historia y en la institución, y por tanto en el milagro. Los incrédulos buscan milagros inútilmente, ya que son incapaces de elevarse a su nivel. Naturalmente, la fe no crea el acontecimiento, pero lo lee e interpreta según una óptica propia: consciente de que Dios actúa en la creación y en cada uno de los seres, en la historia y en cada uno de sus momentos, el creyente capta su presencia activa en alguna obra, momento y acontecimiento de mayor intensidad, la juzga maravillosa y la presenta como milagrosa, quizá a distancia en el tiempo. Las (re)lecturas sucesivas y múltiples de los acontecimientos del éxodo (J, E, P, D; Sab) son indicativas de esta

penetración intelectual de la fe para intuir y exaltar la presencia de Dios. El creyente capta a Dios en las grandes obras de la creación (Job 5,9s; Sal 106,2; 139,14), en las de dimensiones ordinarias (Gén 24,12ss; Éx 14,21s; 1Sam 14,23.45) y en las de proporciones minúsculas, como el soplo de la brisa (1Re 19,12). Y lo percibe también en el milagro. Moisés, los israelitas, Elí, Saúl (Éx 3,12; 14,31; 1Sam 2,34; 10,9), en virtud de su fe reconocen la intervención de Dios, presente (Éx 14,32) o diferida (Éx 3,12; 1Sam 2,34; 10,9), salvífica o también punitiva (1Sam 2,34). El faraón, por el contrario, incrédulo habitual (Éx 4,21; 7,13); los israelitas, fáciles en pecar de incredulidad (Sal 106,7.13.21), y Acaz, desconfiado en un caso concreto (Is 7,12), se cierran al reconocimiento del milagro y a su beneficio y pueden ver la eventual intervención extraordinaria de Dios transformarse en juicio contra ellos (Gén 15,14; Éx 6,6).

Además, la fe es necesaria para recibir el milagro: los creyentes, como Abrahán, Gedeón y Ezequías, son premiados con la ayuda excepcional de Dios (Gén 15,6.8; Jue 6,7ss; 2Re 20,5s.8ss). Los incrédulos, por el contrario, lo mismo que los israelitas en el desierto (Éx 17,2; Dt 9,22; Sal 95,8s), quedan excluidos y, si pretenden el milagro, tientan a Dios. Al atenuarse la fe por falta de profetas (Sal 74,9; 1Mac 4,46; 9,27), también el milagro se hace más raro (Si 36,6) y en su lugar se insinúa la sed de lo maravilloso.

b) *Origen y naturaleza de la fe.* De aquí surge el problema del origen y de la naturaleza de la fe. Es don de Dios, y podría considerarse como un aspecto de la sabiduría que ilumina al creyente sobre el mundo y su significado (Job 36,22-37,19), sobre el hombre, su origen y fin, sobre la historia, su proceso y su meta y, particularmente, sobre los fenómenos naturales, humanos e históricos singulares (Gén 41,38s; Dan 2,28s.47; 5,11.14). Y el milagro pertenece a éstos. Entre la predicción de los signos a Saúl por medio de Samuel y su cumplimiento, Dios "cambia" el corazón de Saúl, por lo que él percibe en los sucesos que le ocurren durante su regreso a casa signos de que Dios lo llama a la realeza teocrática (1Sam 10,1-16). Al contrario, los israelitas del éxodo no reconocieron los signos, porque junto con la experiencia de los hechos singulares Dios no les dio "inteligencia para entender, ojos para ver y oídos para escuchar" (Dt 29,1-3), es decir, el corazón nuevo (Ez 36,26s; Jer 31,31-34). Pero a pesar de esta insistencia en el don de Dios, la fe parece ser el fruto de la iniciativa unilateral y gratuita de Dios y de la respuesta libre y obediente del hombre. Los elementos parecen estar presentes en la descripción de la obstinación del corazón del faraón frente a los signos del éxodo. Por una parte, las proposiciones con verbos causativos (*hifil:* Éx 7,3 [*qašah*]; 10,1 [*kabed*]) o intensivos (*piel:* Éx 4,21; 10,20.27; 11,10; 14,4.8 [*ḥazaq*]), que tienen a Dios por sujeto, subrayan la acción divina, de manera que ésta debe considerarse implícita también en los verbos en pasivo (*nip'al:* Éx 14,5 [*hapaq*], entre 14,4 y 14,8) y en los verbos simples de estado (*qal:* Éx 7,13.22 [*ḥazaq*], después de 7,3 [*qašah*]). Por otra parte, las frases con verbos causativos que tienen como sujeto al faraón (*hifil:* Éx 8,11.28 [*kabed*]) ponen de relieve claramente su obstinación, de manera que ésta puede también percibirse en los verbos simples (Éx 8,15, *qal* [*ḥazaq*] entre 8,11 y 8,28 con el mismo verbo en *hifil;* 9,35: *qal* [*ḥazaq*], entre 8,11 y 8,28 con el mismo verbo en *hifil;* 9,35: *qal* [*ḥazaq*], después de 9,34), especialmente tras el reconocimiento por parte de los magos de la intervención

de Dios en la plaga de los insectos: "¡Aquí está el dedo de Dios!" (Éx 8,15; Vg 19). La incredulidad del faraón equivale a un rechazo, claro y neto (cf 9,2: el paralelismo "rechazas..., retienes..."). La insistencia en la acción de Dios denota juntamente su soberanía, incluso sobre el pecado del hombre, y ante todo su juicio y castigo del hombre, que libremente rechaza sus signos y palabras; y, complementariamente, sugiere que la fe es don gratuito de Dios y obediencia del hombre, es fruto del ofrecimiento de Dios y de la responsabilidad humana. Al ofrecer el signo-prodigio y el corazón para comprenderlo, Dios espera que el hombre comprenda, escuche y obedezca. Y esto es la fe. En caso de negativa llega la incredulidad, que cierra la puerta al signo salvífico o, cuando de todas formas se realiza, se abre al signo-juicio.

5. EL MILAGRO Y LA PALABRA. Lo mismo que la sabiduría (Dt 4,6; Jer 8,9), la fe es ofrecimiento al hombre mediante la palabra de Dios, oral y escrita. El milagro es en sí mismo ambiguo; de hecho, se le atribuye incluso a personas extrañas o contrarias al designio de Dios (Éx 7,12). La palabra, por el contrario, es clara, aun cuando se exprese en términos figurados. En concreto, la palabra y el signo se integran mutuamente y son interdependientes, a pesar de la variedad de su sucesión cronológica. La palabra, intérprete y juez del signo, puede ser la institucionalizada en la comunidad creyente, la interior que procede directamente de Dios o la exterior pronunciada para la ocasión por un enviado de Dios. Ante cualquier signo y su explicación en favor de la apostasía, el creyente ha de considerarlo como falso o perverso basándose en la fe recibida mediante la palabra de la comunidad creyente y que se remonta a los padres (Dt 13,1-11). Puesto de manera imprevista ante un signo, Moisés advierte inmediatamente la voz (interior) de Dios, que lo explica y le promete otros signos de confirmación (Éx 3,2-4; cf 2Re 20,5-11). Informado por anticipado del proyecto de Dios mediante la palabra de Moisés, el faraón reacciona con un rechazo abierto y despreciativo: "¿Quién es el Señor para que yo obedezca su voz y deje ir a Israel? No conozco al Señor y no dejaré ir a Israel" (Éx 5,2); y así, rechazando la palabra y los signos, se cierra la salvación y llega a experimentar o padecer los signos de castigo (Éx 9,14.29; cf 7,5.17; 14,18).

En cualquier momento y de cualquier manera que se pronuncie, la palabra es siempre primaria respecto al signo e indispensable en las acciones simbólicas de los profetas (Is 8,18; Ez 4,3), ya que es su clave de interpretación: "Lo que motiva la fe no es el signo como tal; lo decisivo es la palabra que lo acompaña. Esta palabra dice qué persona o cosa constituye el objeto de la fe que pretende suscitar el signo. Por eso no se da una revelación mediante signos sin la correspondiente revelación por la palabra que los interprete" (F.J. Helfmeyer, *DTAT* I, 190).

6. MENSAJE Y FINALIDAD DEL MILAGRO. a) *Palabra sensiblemente eficaz.* A su vez, el signo se convierte en palabra visible. Por indicación de la palabra, el ojo de la fe, la mente atenta y el corazón dócil perciben en el milagro sensible a Dios como único Dios (Dt 4,34s; Éx 10,2; cf 7,3.5; 8,18.19), o, mejor dicho, su presencia salvífica para los creyentes y de castigo para los incrédulos. Tanto a los creyentes (Éx 10,2s) como a los recalcitrantes (Ez 7,5.17), el signo les revela que Dios ha entrado en acción: una vez pasado el mar Rojo, los israelitas, creyendo en Dios y en su siervo Moisés, celebran al Señor: "¿Quién igual a ti, Señor, entre los

dioses? ¿Quién igual a ti, sublime en sabiduría, tremendo en gloria, autor de maravillas?" (Éx 15,11; cf Sal 77,14s). Y esta intuición equivale a la certeza de captar la intervención salvífica de Dios, ya que "la conexión entre conocimiento y signo es tan estrecha que conocer equivale a cerciorarse de algo por medio de un signo" y "el conocimiento sigue a la acción de Yhwh, la cual es un presupuesto necesario del conocimiento" (F.J. Helfmeyer, *DTAT* I, 184.185). Por lo demás, también los no dispuestos advierten una cierta presencia activa de Dios: los magos egipcios reconocen: "¡Aquí está el dedo de Dios!" (Éx 8,15); el faraón, a su pesar, tendrá que reconocer que "Dios es el Señor en medio del país" (cf Éx 8,18), y los israelitas son denunciados como ofensores y tentadores de Dios por haber visto los signos y haber hecho oídos sordos a su mensaje (Núm 14,11ss). Además, en particular, mediante los signos se vislumbran y se reconocen la gloria (Éx 15,1.7), la santidad (Éx 15,11) y el amor de Dios (Sal 106,7; 107,8), que actúan poderosamente para "el triunfo del dominio de Dios frente a los enemigos del pueblo y frente al mismo Israel" (F.J. Helfmeyer, *DTAT* I, 185). De aquí su doble aspecto: por una parte, mediante los signos Dios visita y da al hombre su salvación y su reino; por otra, el hombre entrevé a Dios y cree que está cerca de él y obrando en su favor.

b) *Al servicio de la fe obediente.* En los que están bien dispuestos, el signo de salvación suscita o aumenta la fe: "Israel vio el prodigio que el Señor había obrado contra los egipcios, temió al Señor y creyó en él y en Moisés, su siervo" (Éx 14,31). La fe, a su vez, es el fundamento del reconocimiento de Dios y de su culto (Dt 4,34s; Jos 24,17), de la confianza en él (Éx 8,18s; Dt 1,22-46), del amor a Dios y de la obediencia a sus mandamientos (Dt 11,1-13). También los signos de Elías en el Carmelo y de Eliseo en favor de Naamán el sirio están ordenados a una adhesión renovada a Dios y a la fe en él (1Re 18,38; 2Re 5,15b.17b). De manera semejante, los signos de confirmación favorecen en el creyente la atención, la fe, la confianza y la obediencia a Dios (Éx 3,12; Jue 6,17; 1Sam 2,34; 2Re 20,5), lo mismo que los de legitimación ayudan a escuchar y a seguir al enviado de Dios (Éx 4,8-9.28-31; 1Sam 2,34). Por eso parece ser que el ambiente de formación de los relatos de los signos y prodigios —de su elección, elaboración y transmisión— fue el del culto israelita y judío, que tenía la finalidad evidente de alimentar en los israelitas la fe en Dios y sostener su fidelidad en la obediencia a los mandamientos de la alianza.

7. DIOS, AUTOR DEL MILAGRO. Siendo Dios principio y fin de los signos, generalmente se le señala también como el autor de los signos y prodigios (Éx 15,11; Sal 77,15). Aunque Elías y Eliseo fueron presentados ordinariamente con la aureola de taumaturgos y los relatos de sus milagros dan paso al género literario de las leyendas hagiográficas (2Re 5,8), en principio los siervos de Dios, como Moisés, Josué, etc., sólo son vistos como mediadores para la salvación del pueblo de Dios y los milagros sirven para legitimar su misión (Éx 3,12; 4,8-9.28-31; Jos 3,5). De manera semejante, los intérpretes de sueños, como José y Daniel, se consideran y se indican solamente como mediadores de la sabiduría que Dios les dio (Gén 41,16; Dan 2,19.30). Por eso, ni Moisés ni los demás hacen milagros para su gloria y utilidad, sino para acreditar su misión, para ofrecer la salvación de Dios y su voluntad y para suscitar la fe obediente.

III. NUEVO TESTAMENTO. El NT está en continuidad con el AT en lo que atañe a la terminología del milagro, a la concepción de Dios, que es su presupuesto, y a la finalidad, que es casi exclusivamente salvífica. Pero todo ello se presenta en una relación vital con la persona de Jesucristo.

1. TERMINOLOGÍA. Prescindiendo de los hapax *thaumásia* (maravillas, Mt 21,15) y *parádoxa* (cosas prodigiosas, Lc 5,26), que orientan hacia lo maravilloso, los términos que indican el milagro en el NT son los cuatro siguientes: *dýnamis, sēmeîon, téras* y *érgon.*

a) El primer vocablo, *dýnamis* (119 veces: Mt 12; Mc 10; Lc + He 15 + 10; Pablo 36; Heb 6; 1Pe 2; 2Pe 3; Ap 12), en relación con los milagros se utiliza activamente (= poder milagroso: Mc 5,30 = Lc 8,46; Mc 6,14 = Mt 14,2; 1Cor 12,10.28.29) y pasivamente (= acto de poder), que es hecho (*poieîn*, Mc 6,5 = Mt 13,58; Mc 9,39; Mt 7,22; He 4,7; 19,11), o que sucede (*ghínesthai*, Mc 6,2; Mt 11,20.21.23; Lc 10,13; He 8,13) por obra de Jesús (Mc 6,2) o de otros con o sin el uso del nombre de Jesús (Mt 7,22; Mc 9,39; He 8,13; 19,11; 2Cor 12,12), o también por el anticristo (2Tes 2,9). La presencia del término en varios filones del NT (sinópticos, Pablo, He, Heb) o de la tradición evangélica (Mc, Q, Mt, Lc) es ya muy significativa. Su ausencia en Jn es más bien aparente; de hecho, el cuarto evangelio usa el verbo *dýnamai* también en conexión con los signos (Jn 3,2; 9,16) y, como los sinópticos, hace remontar a Dios el "poder" que se le atribuye a Jesús para hacerlos (9,33; 10,21; 3,2). Más que con vocablos hebreos que indiquen el milagro (y sus voces correspondientes en griego en los LXX), *dýnamis* dice relación al concepto del mesías, revestido de poder por el Espíritu de Dios para derrotar en guerra a los enemigos (Is 11,2) o para proclamar la palabra de Dios como su profeta y más que profeta (Miq 3,8). Esta segunda idea desemboca rectamente en el NT (Lc 24,19 + He 7,22), mientras que la primera queda modificada radicalmente (Mc 3,27).

b) El segundo término, *sēmeîon* (signo), menos frecuente que el anterior (77 veces: Mt 13; Mc 7; Lc + He 11 + 13; Jn 17; Pablo 8; Heb 1; Ap 7), a través de los LXX está en continuidad con el AT, por sí solo (= hebreo *'ôt*), en la expresión compuesta "prodigios y señales" (Mt, Mc, Jn, He, Pablo, Heb; cf Dt 4,34), así como también en la variedad de significados como signo de reconocimiento (Mt 26,48; Lc 2,12; 2Tes 3,17), signo escatológico (Mt 13,4; Lc 21,7; Mt 24,3), símbolo y escena simbólica (Ap 12,1.3; 15,1), fenómeno natural y sideral (Lc 21,11.25).

Lo mismo que el Dt (13,1-3), también el NT pone en guardia varias veces contra los signos, entendidos como "prodigios, acciones prodigiosas y sensacionales", realizados por aquellos que tienen la intención de seducir y apartar a los creyentes de la fe en Cristo, especialmente en el período escatológico (Mt 24,24 = Mc 13,22; 2Tes 2,9; Ap 13,13s; 16,14; 19,20), y presenta negativamente a todos los que se los piden a Jesús por curiosidad (Lc 23,8), o para tentarlo o que de alguna manera están privados de apertura y de docilidad a él (Mc 8,11s; Mt 12,39; 16,4; Lc 11,29; cf Jn 2,18; 6,30; 1Cor 1,22). La pretensión de éstos, equiparada a las sugestiones diabólicas (Mt 4,1-11), alcanza su punto más alto en el desafío sarcástico de los que pasan junto a la cruz (Mc 15,30-32), supone la sed de lo sensacional y la intención de evitar el camino oscuro de la fe obediente, y provoca la reacción severa y luminosa de Jesús, que la rechaza de forma explícita o equivalente (Mc

8,11s; 15,30-32), o bien remite al signo inequívoco de la palabra (Lc 11,29s) o al de su resurrección, que puede ser acogido solamente en la fe (Mt 12,39s).

A pesar de ello, también el NT ve positivamente los signos milagrosos. Mc 8,38s y 6,34.50s, aunque no utilizan el término, aluden a los signos de Éx 14-16 y presentan las intervenciones de Jesús como actos salvíficos suyos que promueven la fe. Finalmente, otros textos (Mc 16,17-20; Lc 10,17.19; 1Cor 12-14) en los que se usa este vocablo hablan de los signos como de indicios que acreditan la misión de los discípulos, los efectos visibles de la presencia salvífica del resucitado y de su Espíritu, y las primicias de la victoria sobre el mal físico y moral.

Sin embargo, entre los escritores del NT se distingue Jn por el uso de este término. Es verdad que el ambiente joaneo invita a prevenirse contra los signos engañosos de los seductores que operan a lo largo de la historia, y sobre todo al final de la misma (Ap 13,13s; 16,14; 19,20), y que el ambiente específico del cuarto evangelio tiene en común con los sinópticos y con Pablo la desconfianza de los signos y la crítica y el reproche de cuantos los pretenden (2,18; 6,14.30; 4,48) y declara insuficiente la fe que se basa más en los signos que en la palabra de Jesús (2,23s; 3,2; 6,30ss). Pero Jn subraya de manera particular la función positiva de los signos. Las alusiones determinadas o indeterminadas a su número (2,11; 4,51; 20,30; 21,25), su distribución según un cálculo evidente, la ilustración de algunos de ellos con discursos o discusiones, la inclusión de las apariciones del Resucitado entre los signos (20,30s) son ya indicio del juicio positivo de Jn sobre los signos. En particular, para él el milagro-signo es revelador del origen divino de la misión de Jesús, de su dignidad mesiánica y de su unidad con el Padre (2,23; 3,2; 6,14). Puesto que entre el signo y su autor la relación es más estrecha que entre el efecto y la causa, se deduce que el signo contiene de algún modo a su autor y constituye una epifanía del mismo. Manifiesta la gloria de Jesús (2,11), que refleja la de Dios (11,40); alude a su fuerza y esplendor, y revela su ser más profundo con singular intensidad; de manera que el signo del pan lo señala como "el pan de vida", el de la curación del ciego lo manifiesta como "la luz del mundo" y el de la resurrección de Lázaro lo define como "la resurrección y la vida" (6,1ss; 9,1ss; 11,1ss). Además, al revelar a Jesús en el momento de su cumplimiento, el signo preanuncia también el bien salvífico que concederá cuando llegue su hora y pase de este mundo al Padre (6,63). Debido a su función reveladora, el signo orienta positivamente hacia la fe en él (2,11; 9,35; 11,45; 4,53; 20,30ss), por lo cual los incrédulos son responsables de su incredulidad (9,39s; 12,37ss). Sin embargo, el signo no es algo clamoroso y sensacional, sino algo sensible y milagroso, que transmite un mensaje de Jesús y sobre Jesús, perceptible a quienes tienen ojos íntegros para percibirlo (9,39s; 12,40s) y se colocan ante Jesús en una posición de fe, es decir, de apertura, de confianza y de disponibilidad hacia él y hacia su palabra (11,40; cf 12,40).

c) Siempre en plural y unido al plural del precedente *sēmeîa*, y a veces también a *dynámeis* (He 2,22; 2Cor 12,12; 2Tes 2,9; Heb 2,4; cf He 6,8; Rom 15,19), encontramos el sustantivo plural *térata* (prodigios; 16 veces: Mt 1, Mc 1; Jn 1; He 9; Pablo 3; Heb 1). Casi ausente en la literatura greco-helenista contemporánea del NT —lo mismo que el correspondiente semítico *môpet* en la literatura hebrea de la época—, pero presente en la judeo-helenista, a través de los

LXX este término se relaciona con el AT por su combinación con *sēmeîa* y por su contenido. Los evangelistas lo evitan prácticamente, quizá porque lo consideran inadecuado para expresar la parte activa de Jesús en la actuación de los milagros. Cuando se emplea, la expresión "signos y prodigios" señala los falsos portentos apocalípticos (Mt 24,24 = Mc 13,22; 2Tes 2,9; cf Dt 13,15s), o bien los sensacionales que pretenden los judíos y que les niega Jesús (Jn 4,48). Fuera de los evangelios, sin embargo, denota también los milagros de Jesús (He 2,22) y de sus heraldos (He, *passim;* cf 2 Cor 12,12 Heb 2,4). Finalmente, en los Hechos, la locución "signos y prodigios" (4,30; 5,12; 14,3; 15,12) y su forma inversa (2,19s.22. 43; 6,8; 7,36; cf Sab 10,16), que podría deberse o a una fuente distinta o a una variación estilística, pueden incluir cierto matiz teológico, en el sentido de poner respectivamente el acento en Dios, su autor, o en sus efectos (cf K.H. Rengstorf, *TWNT* VIII, 125s). La evocación de los "prodigios y signos" del Éxodo (7,36) señala en Jesús al profeta como Moisés, mientras que la cita de Jl 3,1-5 (TM 2,28-32) indica en la efusión del Espíritu y en sus dones la irrupción de los bienes escatológicos en la historia en virtud de la resurrección de Jesús (2,19s.33). A pesar de ser Dios el autor de los signos y prodigios, él los realiza por medio de sus siervos (2,43; 4,30; 6,8), especialmente de Jesús, antes y después de pascua (2,22; 4,30; 14,3), para legitimar su misión y, particularmente después de pascua, para conducir a la fe en Jesucristo. También para Pablo los "prodigios y signos" acreditan su apostolado y orientan a la fe en Cristo (Rom 15,19; cf Heb 2,4), junto con la paciencia-constancia de los apóstoles (2Cor 12,12).

d) De forma semejante, en la huella de la tradición bíblico-judía se coloca el grupo *érgon, ergázesthai* y *poieîn* (obra [milagrosa], obrar y hacer milagros). Aunque corresponde a varias voces hebreas, el sustantivo *érgon* en el AT griego indica también la obra divina de la creación (Sal 8,4) y las obras de Dios en la historia de la salvación (Éx 34,10; Jos 24,31 [gr. 29]; Jue 2,7.10), incluidas las milagrosas del éxodo (Sal 66,3.5; 77,12; cf Dt 11,3: TM, signos y obras; LXX, signos y prodigios; Si 48,14: prodigios y obras maravillosas). Sin embargo, las obras siguen siendo realizadas por Dios a lo largo de la historia (Is 5,12.19; 22,11; 28,21; 29,23), tanto de Israel como de los demás pueblos (Is 45,11), para salvar a los creyentes y castigar a los impíos (Sal 28,5; 46,9; 92,5.6; 95,9).

El NT continúa esta línea (Heb 2,7; 1,10; 4,3.4: obras de la creación). Jn (9,3) utiliza la expresión "las obras de Dios", mientras que Mt y Lc tienen el concepto; pero los tres están de acuerdo en vincular la acción de Dios en la historia a la actividad de Jesús, particularmente a sus actos milagrosos. Mt, al hablar de las "obras de Cristo", apelando a Is (35,5-6a; 26,19; 29,18; 61,1) menciona las obras milagrosas de misericordia y la evangelización de los pobres (11,2.5s; cf Lc 24,19; He 1,1; 7,22 [de Moisés]). Jn, que construye el sustantivo *érgon* (plural y singular) con *poieîn, ergázesthai* y *teleioûn* (hacer, obrar, cumplir: 5,20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10.11.12; 15,24; 4,34; 17,2), debe considerarse clásico. En su obrar, Jesús participa y revela la acción de Dios en la historia de la salvación: él ve y cumple las obras que el Padre le muestra y que le da el poder de obrar (5,17-29). En él y por él es el Padre invisible el que las cumple, y por eso en ellas irradia la gloria del Padre y del Hijo (14,10s; 9,3s). Y son también obras milagrosas, que suscitan maravilla (7,21; 7,3s), legitiman la misión de Jesús y sobre todo

atestiguan la unidad del Hijo con el Padre (10,25; 5,36). Además, por constituir el testimonio sensible del Padre, las obras tienen la finalidad de conducir a la fe en Jesús, y mediante la fe a la vida; pero se transforman en testimonio de acusación y de condenación de exclusión de la vida para los que se niegan a creer (5,17-29). Al igual que los signos, las obras son preludio, revelación y aspectos parciales de la obra (4,34; 17,2) con que Jesús glorifica al Padre y es glorificado por él con los plenos poderes de dar la vida a todos los creyentes y de poner a los discípulos en condiciones de hacer "obras" mayores que las suyas (14,12). Y de este modo las "obras buenas" (10,32) que el Padre realiza en, por y con Jesús son anticipaciones de la obra que él lleva a cabo en los que creen en Cristo, también mediante el ministerio de los discípulos (14,10), para hacerlos partícipes de la vida eterna (6,28s).

2. La concepción del mundo. a) *Dios y el mundo*. La concepción que tiene el NT de las relaciones entre Dios y la naturaleza, entre Dios y el hombre, entre Dios y la historia es fundamentalmente idéntica a la del AT y del judaísmo, palestino y helenista, intertestamentario y rabínico. Para Jesús y para los predicadores y escritores del NT, Dios es creador del cielo y de la tierra y de todo, del hombre y de la mujer, y de todos los hombres; es su señor y ejerce todo poder sobre ellos (Mt 11,25; 19,4; 28,18). Por eso los fenómenos naturales y meteorológicos, como el salir del sol, el sucederse de las estaciones y la lluvia, la vida de las plantas y de los animales, se le atribuyen a Dios (He 14,17; 17,26; Mt 5,45; Lc 12,54-56; Mt 6,26ss; Mc 4,26-29). También la historia se desarrolla bajo el dominio, la intervención y la dirección de Dios. La humanización de la tierra y la evolución de las vicisitudes de los diversos pueblos, especialmente de Israel, se llevan a cabo según un designio de Dios, que los conduce hacia una meta común, a saber: Jesús (He 14,15-17; 17,24-31; 7,2ss; 13,16ss; Heb 1,1s), definido como la plenitud de los tiempos (Mc 1,15; Gál 4,4; Ef 1,10). Y esto porque el mundo y el hombre han sido vistos y queridos en Cristo por Dios desde el principio (Rom 8,29s; Jn 1,3-5; Ef 1,3ss; Col 1,15-17; 1Cor 8,6). Esta providencia de Dios se extiende a cada uno de los vivientes y a cada uno de los pequeños sucesos de su existencia (Mt 10,29 = Lc 12,6s). Por eso mismo la creación es reveladora de Dios, de sus atributos, particularmente de su bondad para con el hombre, e indicadora de la respuesta del hombre a Dios (Rom 1,19-21; He 17,27). De forma semejante, la historia es lugar y medio de revelación: la ignorancia, más o menos culpable, que se les reprocha a los paganos (He 17,30; 14,16), y especialmente a los judíos (Mt 16,31; Lc 12,56; 19,42; He 3,17; 13,27), supone la convicción de que Dios actúa en la historia de forma ordinaria y extraordinaria mediante las personas privadas, públicas y hasta indignas (Jn 11,51; He 4,27s; 2,23).

Por eso la intervención de Dios mediante el milagro (acto de poder, signo, prodigio y obra) hunde sus raíces en esta fe de que Dios —trascendente, invisible, omnipotente y bueno— es omnipresente, operante, benéfico y salvador, particularmente con el hombre. Haciendo llegar a su debido tiempo a la plenitud y dando su reino en Jesucristo, Dios manifiesta su intervención omnipotente en él, incluso con una elevada concentración de milagros durante su ministerio público. La división de los milagros evangélicos en milagros de naturaleza y milagros antropológicos (exorcismos, curaciones, resurrecciones), descriptiva y derivada de los relatos neotestamentarios, correspon-

de a nuestra mentalidad moderna y occidental, e incluye en algunos autores la intención de reconocer que Jesús pudo curar a algunos enfermos, especialmente neuróticos, negándole todos los demás milagros. Pues bien, esta manera de pensar es extraña (y contraria) a la mentalidad de los evangelistas, de sus predecesores y del mismo Jesús: Dios, creador y señor de los espíritus, de los hombres y de la naturaleza material, señor absoluto de la vida y de la muerte, está presente en toda criatura y actúa en ella, y con su sabiduría, poder y bondad puede curar a un epiléptico y cambiar el agua en vino, resucitar a un muerto y calmar el lago durante la tempestad. Por eso es preferible la clasificación puramente literario-redaccional [↗ III, 7].

b) *Jesucristo y el mundo*. La referencia mencionada del mundo y del hombre a Jesucristo y la conexión del milagro con su persona constituyen la novedad específica del NT respecto al AT y al judaísmo. El acto de poder de Jesús, de los discípulos y de cuantos creen en él está estrechamente vinculado a él y a su resurrección. Puesto que en él reside una *dýnamis* (poder, fuerza) (Mc 5,30), Jesús puede realizar y realiza de hecho *dynámeis*, es decir, actos de poder. El poder es Dios mismo (Mc 14,62), y se manifiesta de modo particular en la resurrección de los muertos (Mc 12,24), lo mismo que se manifestó en la creación (Rom 1,20). Jesús es hecho plenamente partícipe de ese poder en su resurrección (Mc 14,62), determina la venida del reino de Dios en poder entre la pascua y la parusía (Mc 9,1) y lo desplegará de modo definitivo cuando vuelva en majestad para el último acto de la redención (Mc 13,26). Aunque lo posee ya en la tierra y antes de pascua, Jesús lo revela concretamente en los milagros, en los que se muestra poderoso (Lc 24,19; Jn 3,2), realizándolos incluso por medio de personas extrañas (Mc 9,38s).

Pero Jesús fue constituido Hijo de Dios "en poder" en la resurrección (Rom 1,4): el Espíritu de Dios, que lo resucita de entre los muertos, elimina la fragilidad de la carne y lo convierte en espíritu vivificante (1Cor 15,45), lo hace poderoso y capaz de configurar consigo al creyente incluso en su cuerpo resucitado (1Cor 15,49-57; Flp 3,10.21). Pero esta realidad "espíritu y poder", que crea la humanidad de Jesús en el seno de María (Lc 1,35), está presente en él antes de pascua, y en virtud de ella puede llevar a cabo la liberación del hombre como taumaturgo y como profeta (Lc 4,14-21; He 10,38; cf Lc 5,17; 6,19; 8,46). Y en virtud de su "espíritu y poder" podrán igualmente realizar milagros los discípulos y los que crean en él (Rom 15,19; He 6,5.8; Gál 3,5).

Prácticamente sinónimo de *dýnamis* y sustancialmente idéntica es la *exousía* (poder, autoridad, potestad: Lc 4,36; 9,1). Poseyéndola ilimitadamente, Dios dispone con absoluta libertad el camino, las etapas y la meta de su plan de salvación (He 1,7). Jesús está revestido plenamente desde su resurrección de ese poder, y en virtud del mismo confía a los "once" la misión universal, asegurándoles su asistencia eficaz a lo largo de toda la historia para el éxito de su predicación y de la afirmación del reino de Dios (Mt 28,18-20; 10,7). Sin embargo, también él participa de ese poder durante su ministerio (Mc 11,27-33) y, como Hijo del hombre en la tierra, lo ejerce con su palabra, basada en su misterio personal, y por tanto con autoridad para enseñar y con eficacia para liberar a los hombres de los espíritus inmundos, de las enfermedades, del pecado y de otros males (Mc 1,21.27; 2,1-12). Más aún, poseyéndola con plenitud, la comunica a sus

discípulos para hacerlos capaces y válidos colaboradores en la predicación y en la actividad milagrosa (Mc 3,15; 6,7; Mt 10,1; Lc 9,1; 10,17).

3. Los milagros y la resurrección de Jesús. Pues bien, el espíritu, el poder y la autoridad de Dios y de Jesús como causa de los milagros nos sitúan frente a Jesús resucitado. El espíritu, el poder y la autoridad, que hacen del resucitado el primogénito de entre los muertos y capaz de salvar a todos los creyentes, incluso en el cuerpo, están ya presentes en él mientras vive en la tierra y actúa como revelador definitivo y como taumaturgo, aun cuando como taumaturgo actúe de modo discontinuo, con eficacia parcial y a nivel de signo. Por eso la relación entre los milagros y (el milagro de) la / resurrección es una relación interior, necesaria, múltiple y complementaria.

Así la "fe" en la resurrección está en el origen de la memoria de los milagros. Convertida en la clave de interpretación de la identidad verdadera y de la vida, de las acciones y de las palabras de Jesús (Lc 24,44s; Jn 2,22; 12,16), la resurrección reveló a los discípulos la naturaleza cristológica y salvífica incluso de los sucesos prepascuales, incluidos los milagrosos. Y los milagros tienen necesidad de ser interpretados a la luz de la resurrección: al presentar a los discípulos de Emaús reconociendo a Jesús como "profeta poderoso en palabras y en *obras*" y al mismo tiempo como "mesías fracasado" por estar y mientras están privados de la fe en su resurrección, Lc (24,19-24) hace comprender que los milagros evangélicos fracasan en su objetivo sin la resurrección. Al remitir a los judíos, que pretenden signos clamorosos, al signo de Jonás y al del templo, Mt (12,39s) y Jn (2,18ss; cf 6,30ss) sugieren que los milagros reciben su significado profundo solamente a partir de la resurrección. Por otra parte, Jn —considerando su libro como una antología de signos e incluyendo en ellos las manifestaciones pascuales es el más explícito a propósito de la interdependencia "milagros-resurrección". El motivo es claro: al hacer de él el Hijo de Dios en poder y el primogénito de los muertos —arquetipo, mediador y artífice de la salvación de todos—, la resurrección permite captar la concausalidad eficiente de Jesús respecto a los milagros, insinuada por la forma imperativa de realizarlos (Mc 1,25; 9,25) y ejercida mediante su humanidad creada por el espíritu y por el poder de Dios (Lc 1,35). De forma semejante, al revelar la función salvífica universal de Jesús (Lc 24,46s), la resurrección confiere a los milagros prepascuales la cualificación de primicias de la salvación y a los pospascuales la nota de signos de la salvación dada ya en el presente en Cristo, muerto y resucitado, y la de invitaciones a creer en él (He 3,12-16; 4,9s; Mc 16,15-20).

A su vez, los milagros prepascuales iluminan la resurrección, lo mismo que el punto de partida y las etapas intermedias dejan vislumbrar la meta. Jn, distribuyendo estratégicamente los signos evangélicos y destacando la luz específica que emana de algunos de ellos —"Yo soy el pan", "Yo soy la luz", "Yo soy la resurrección y la vida" (6,35; 9,5; 11,25)—, los señala como etapas hacia el "Yo soy" del Hijo del hombre elevado en la cruz y en la gloria para atraer a todos hacia sí y darles la salvación (8,28; 12,32). También Lc, basando los milagros en el "espíritu y poder" de Jesús, prepara al lector a ver en el resucitado al que da el poder del Espíritu Santo, alma y motor de la misión universal salvífica (1,35; 5,17; 6,19 y 24,49; He 1,8). Además, al presentar los milagros como intervenciones liberadoras de los diversos males del hombre (la enfermedad, la

muerte, los espíritus malignos, la naturaleza hostil, el pecado), los evangelistas tienen ante los ojos la amplitud y la densidad de la victoria pascual de Jesús en favor de los creyentes. De modo semejante, la fe, condición previa (Mt, Mc, Lc, Jn 11,40) y consecuencia de los milagros (Jn; cf Mt 11,20-24; Mc 5,18-20 = Lc 8,38s; Mc 10,52), alcanza en la pascua su madurez y pasa a ser explícitamente confesión (Lc 24,34; Jn 20,28; 21,7) y anuncio de él (Mc 16,15s; He 2,22ss...). Al mismo tiempo, la pobreza de los milagros —es decir, su rareza, su carácter reservado y la temporalidad de sus efectos—, que preservó a los discípulos de la milagrería y que hizo posible a Jesús el camino de la cruz y de la muerte (Mc 15,29-32), está en armonía con el hecho de que el poder de la resurrección, a pesar de que redime, transforma y santifica al hombre ya desde ahora y hace fermentar evangélicamente su historia, coexista con su debilidad (pecado y sufrimiento, 2Cor 12,12; Gál 6,3; 1Cor 15,9; Ef 3,8), construya al hombre nuevo mediante un proceso de muerte-resurrección (Rom 6,3ss; 2Cor 4,10ss) y sea perceptible solamente a los ojos de la fe e inaccesible a los sentidos (Col 3,3s; 1Jn 3,2). Es significativa en este sentido la fisonomía de la teofanía en el NT. Prescindiendo de las alusiones a las del AT (He 7,30ss; Heb 12,18.29), los rasgos teofánicos —mejor dicho, epifánicos y apocalípticos— son cristológicos y pascuales. Ciertos detalles y algunos vocablos especiales en la presentación del bautismo y de la transfiguración (Mc 1,10s; Mt 17,1-7), de los momentos anteriores y sucesivos a la muerte de Jesús y a la mañana de pascua (Mt 27,45.51-53; 28,2-4), de la irrupción fragorosa del Espíritu Santo (He 2,2-4.16-20.33), de la cristofanía a Pablo (He 9,3-8) y especialmente de la parusía en medio de la convulsión del cosmos (Mt 24,29-30; 26,64; 2Pe 3,10-13), así como de algunos milagros (Mt 8,24ss; Jn 6,15-21; Mc 9,14-29), son un preludio o una alusión o una presuposición del acontecimiento pascual: el día de Yhwh (Jl 2,11.31; Ap 16,14) se convierte en el día del Hijo del hombre, del Señor Jesús, del Señor (Lc 17,24.30; He 14,31; 1Tes 5,1; Ap 6,17 [de Dios y del cordero]). Por otra parte, algunos de los términos epifánicos (apocalípticos) son utilizados y aplicados a la existencia terrena de Jesús en su conjunto (Jn 1,14; 2Tim 1,9s; 4,8; Tit 2,11; 3,4; Lc 1,79; 2,9; Jn 1,5.9). Y las cristofanías pascuales están en la línea de las teofanías antropomórficas del AT (Mt 28,16-20; cf Gén 18,1ss; Ex 3-4; 1Sam 3,1ss).

4. Los milagros y la fe en Cristo. a) *La fe pascual.* La resurrección, el milagro por excelencia, es también el más secreto: los testigos del NT hablan de él como creyentes. Basándose en el indicio del sepulcro vacío y en las repetidas experiencias del resucitado, todos los que las habían tenido y que, a pesar de la muerte en la cruz, mantenían una relación interior con Jesús (Mt 28,5; Mc 16,10; 16,7), reconocen la intervención de Dios, se sienten radicalmente transformados por ella y se convierten en heraldos suyos. Al contrario, los que tentaron a Jesús hasta el final procuraron sellarlo en el sepulcro (Mt 27,39-43.62-66) y se empeñaron en manipular la débil huella del sepulcro vacío según sus propios intereses (Mt 28,13-15), no fueron objeto de ninguna iniciativa divina, sino que permanecieron en su propia incredulidad (cf Lc 16,31).

Pues bien, la fe en la resurrección contribuyó a la formación de la tradición evangélica sobre los milagros bajo diversos aspectos. Puso a los discípulos en disposición de ver los "verdaderos" milagros prepascuales

"con ojos nuevos", es decir, como acciones salvíficas de Dios y de Jesús (He 2,22; 10,38). Igualmente los condujo a descubrir (Mc 6,45-52) o a acentuar (Mc 5,21-24.35-43 y Mt 9,18-19.23-26) la naturaleza milagrosa de algunas de sus intervenciones, a aumentar su número mediante los duplicados (Mt 9,27-31 y 20,28-34) y los sumarios de generalización (Mc 1,32-34; 3,7-10), a intensificar sus aspectos maravillosos (Mt 9,35), a anticipar a su ministerio terreno algunos de los realizados después de / pascua (Lc 5,1-11, Jn 21,1ss) y, según algunos autores, a transformar también en milagro alguna parábola del maestro (Mc 11,12-14.20 y Lc 13,6-9) y aplicarles incluso alguna de las leyendas locales (Mc 5,1-20; Jn 2,1-11). La influencia iluminadora y amplificadora de la fe pascual parece que es cierta, pero no creativa "ex novo", sino más bien basada en la seguridad de los discípulos de haber sido testigos directos de algunos milagros de Jesús.

b) *La fe de los milagros.* Pero ya antes de pascua el milagro es inseparable de una "cierta fe" en Jesús, que es condición para reconocerlo y alcanzarlo. En general, los que presenciaron los signos y los actos de poder de Jesús reaccionaron reconociendo de diversas formas (admiración, comentarios..., Mc 1,27) la intervención de Dios y expresando así por lo menos una disponibilidad a la adhesión. Otros, en cambio, reaccionaron negativamente, es decir, percatándose de su singularidad y atribuyendo al mismo tiempo su origen al diablo (Mt 12,22-30), excluyendo su procedencia de Dios (Jn 9,16) o pretendiendo siempre signos nuevos (Lc 11,14-16; Jn 6,26-30; Mc 8,11s; 15,29-32).

Además, en su devenir el milagro está ligado fuertemente a una cierta fe en Jesús. Para los sinópticos generalmente —y también a veces para Jn (11,40; 1,50-2,11)— el milagro va precedido de la fe personal (Mc 10,52) o, si ésta no es posible, de la fe de otros (Mc 5,36), explícita o equivalente (Mt 9,28ss; Mc 1,40), decidida o titubeante (Mc 2,5; 9,22). En presencia de la fe, el milagro va a veces más allá de lo que esperaban los interesados (Mc 2,1-12). Por el contrario, la incredulidad parece paralizar la fuerza misma milagrosa de Jesús (Mc 6,1-6). Además, en Jn, y a veces con una terminología equivalente en los sinópticos (Jn 4,53; 2,11; cf Mt 11,20-24; Mc 5,18-20; 10,52), el milagro está en el origen de la fe o de un aumento de la misma.

c) *No se especifica la naturaleza de la fe.* No cabe duda de que es "confianza" en Dios y en Jesús. Convencidos del poder y de la bondad de Jesús, que Dios le había concedido (Mc 6,2), los que imploran confían en él sin reservas (Mc 1,40). Pero esta confianza es dinámica, inventiva y combativa respecto a Jesús (Mt 15,21-28; Mc 5,27-30; 10,46-52); análoga a la de los salmistas enfermos, aunque mucho menos verbosa, debido también a que los evangelistas narran el milagro después de ocurrido. Pero la fe de los milagros es "más que confianza". Es también disponibilidad, acogida y adhesión a la persona, a la misión y a las exigencias de Jesús en curso de revelación. Nicodemo, que reconoce el origen divino de la enseñanza y de los signos de Jesús, es un incrédulo, probablemente porque piensa que lo "sabe" ya todo sobre él (Jn 3,2.11s). De la misma manera, los habitantes de Nazaret, a pesar de que atribuyen a Dios la sabiduría y los actos de poder de Jesús, se comportan como incrédulos y hacen imposibles los milagros al pretender mantenerlo dentro de los límites de su familia y de su oficio (Mc 6,1-6). Por el contrario, otros, como el en-

demoniado de Gerasa, que intenta establecer una relación estable con Jesús y en todo caso hace de él un punto de referencia (Mc 5,18-20); o como el ciego de Jericó, que transforma la fe primera en seguimiento (Mc 10,52), añaden a la confianza en él una adhesión de hecho a Jesús, a su función, a sus reivindicaciones de que Dios está presente y operante en él como en ningún otro. Y esto equivale a una fe cristológica, aunque sólo sea embrionaria y potencial. Más expresamente, Jn hace que brote la fe de los signos. Naturalmente, los milagros pospascuales están vitalmente vinculados a la fe cristológica explícita, tanto en quienes los obran como en sus beneficiarios (Mc 16,17s).

d) *La fe del taumaturgo*. En el NT se considera necesaria la fe del taumaturgo (Mc 11,23ss), aun en el caso de comunicación de esta potestad por parte de Jesús (Mt 10,1-8 + 17,20), y es ejercida de varias maneras (He 3,6; 9,40; Mc 9,39). Sin embargo, esta fe no se le atribuye nunca a Jesús: él lleva a cabo el milagro en virtud del espíritu, del poder y de la autoridad que están presentes en él y que resultan evidentes en sus órdenes eficaces. Incluso cuando reza en concomitancia con una intervención milagrosa, Jesús reza para dar gracias a Dios por ser escuchado (Jn 11,41; Mc 6,41): aunque recibe el poder milagroso del Padre y está siempre en comunión con él, su mediación, también respecto a los milagros, es al mismo tiempo orante y autoritativa (Jn 11,22.43), como la que se refería a la misión del Espíritu Santo (Jn 14,16.26 y 15,26; 16,7; Lc 24,49 y He 1,4.8; 2,33).

5. LOS MILAGROS Y LA SALVACIÓN. La resurrección es un acontecimiento personal y funcional de Jesús. Constituido Hijo de Dios en poder, primogénito de entre los muertos, Cristo y Señor (Rom 1,4; Col 1,18; He 2,36), él ha resucitado por nosotros (Heb 6,20; 7,25; 9,24), lo mismo que murió (Mt 26,28; Rom 4,25) y nació (cf Lc 2,11) por nosotros. El que confiesa esta fe se hace partícipe de la salvación (Rom 10,9s). Y el NT se muestra unánime en este punto capital. Por su parte, los evangelistas señalan al Resucitado como al autor de la misión universal salvífica (Mt 20,16-20; Lc 24,44-49; Jn 20,21-23; cf Mc 16,7.15s; He 1,8), y los discursos misioneros de los Hechos también como fuente de la salvación (He 2,22ss; 5,31; 13,26). En los mismos Hechos (4,7.9.12; cf 3,7) se subraya que la salud que se le devolvió al cojo en el nombre y en el poder de Cristo, muerto y resucitado, indica que la salvación es ofrecida a todos por Dios exclusivamente en el nombre de Jesús (cf 2,36; Flp 2,11). Pues bien, los evangelistas ven en los milagros de Jesús unos actos salvíficos. Lo mismo que subrayan la fe en concomitancia con los milagros y como clima vital de éstos, así también ponen de manifiesto la salvación en relación con ellos y con su fruto. Terminológicamente, los sinópticos utilizan el verbo salvar (griego, *sṓzein*; cf Jn 5,6; 7,23: *hughiḗs*, sano) frecuentemente en conexión con los milagros: Jn exalta en varias ocasiones los dones salvíficos inherentes a los signos. Además, del examen de las noticias y narraciones de milagros se deduce que todos ellos son para el bien del hombre (incluso Mc 5,1-20; 11,12-14.20). Lc (1,20-22; He 5,1-11; 12,21-23; 13,11), aun mencionando en su obra milagros de juicio, como en la tradición bíblico-judía y helenista, no los atribuye nunca a Jesús.

Pero la naturaleza de la salvación sólo está sugerida. Directa y expresamente la intervención milagrosa de Jesús lleva consigo la liberación de

los males que atacan al hombre: enfermedades (Mc 3,4; 5,28; 10,52), las fuerzas naturales adversas (Mt 8,25; 14,30), los demonios (Lc 8,36), la muerte inminente o ya ocurrida (Mc 5,23; Lc 8,50; cf Jn 11,12). Pero esta salud física, que a veces tiene como sinónimo la vida (Mc 5,23; 3,4), es simultáneamente espiritual, como en el samaritano, que, ya curado de la lepra, recibe el don de la salvación (Lc 17,19); y en el ciego de Jericó, que, liberado de la ceguera, se pone a seguir a Jesús (Mc 10,52). En semejante contexto la fórmula de despedida "tu fe te ha curado" se extiende legítimamente en Lc del don milagroso de la salud física (Lc 8,48) al de la salvación espiritual (7,50) y a los de ambas (17,19). Por eso Jesús declara expresamente en Cafarnaún (Mc 2,1-12; cf Jn 5,1-14) que con su autoridad de Hijo del hombre le da invisiblemente al paralítico el perdón de los pecados y visiblemente el don de la curación.

Por esto la naturaleza de salvación de todos los milagros evangélicos es la que se indica en los exorcismos: éstos son los signos sensibles del don del reino de Dios (Mt 12,28) y hacen palpable el reino anunciado como cercano por la palabra de Jesús (Mc 1,15). Indicándolos como cumplimiento de los bienes prometidos en el AT, son las primicias del reino ofrecido a los pobres (Mt 11,2.5-6) y totalmente disponible en la pascua (Lc 22,29s), como consecuencia de haberse negado a encontrar la salvación mediante un milagro (Lc 23,35-43). Por consiguiente, las victorias de Jesús sobre los diversos males del hombre durante el ministerio público son otras tantas brechas abiertas en el reino de Satanás y un preludio de su victoria pascual.

Los milagros después de pascua de los creyentes manifiestan con mayor transparencia, incluso al exterior y en el mundo físico, el poder del Resucitado y la acción del Espíritu (Mc 16,17-20; Gál 3,5) contra el pecado y contribuyen a alimentar la esperanza cristiana de la salvación de todo el hombre y de la liberación del cosmos entero (Rom 8,19-25).

6. LOS MILAGROS Y LA PALABRA. a) *Ambigüedad de los milagros.* También para el NT el milagro es ambiguo y más un interrogante que un anuncio. La desaparición del cadáver de Jesús, único elemento visible de la intervención de Dios, fue interpretado como un hurto por los amigos y por los adversarios de Jesús (Jn 20,2.13; Mt 28,13) y tuvo necesidad de palabras y de acontecimientos de revelación para ser comprendida como indicio de la resurrección (Jn 20,8s; Mc 16,7). De forma análoga, frente a los milagros de Jesús algunos descubrieron en ellos la intervención de Dios, mientras que otros vieron la del diablo (Mt 12,22-24). Los mismos discípulos, aun reconociendo en ellos la mano de Dios, no comprendieron a veces su lección (Mc 6,52; 8,17-21). Incluso Juan el Bautista, al tener conocimiento de ellos, se siente turbado respecto a la identidad mesiánica de Jesús inherente a los mismos y tiene que ser iluminado con la palabra del AT (Mt 11,2-6). Por eso Jesús, poniendo en guardia contra los signos y prodigios engañosos de los falsos profetas y cristos, indica en su palabra el medio para no caer en la trampa (Mc 13,22s), que resulta fatal para los que desobedecen a la verdad (2Tes 2,9s; Ap 13,11-13).

b) *Complementariedad de los milagros con la palabra.* De aquí la necesidad de completarlos con la palabra, que de cualquier modo les acompaña. El arraigo de la palabra y del milagro en la potestad (griego, *exousía*) (Mc 1,22.27; Mt 7,29 + 8,9) de Jesús, en su poder (griego, *dýnamis*) (Lc 4,36; 9,1) y en su plenitud

del Espíritu de Dios (Mt 12,18.28) sugiere su mutua integración. También la comunidad de efecto, que se identifica con el asombro de la gente y la primera aparición del problema de la identidad de Jesús, insinúa su coordinación recíproca (Mc 1,22.27). De hecho, los sinópticos, al atribuir su autoridad a su misterio personal (Mt 7,29; Mc 2,1-12), indican en aquel misterio la razón del estilo en primera persona singular en el anuncio (Mt 5,22ss) y en la realización del milagro (Mt 8,3). A su vez, Jn presenta la palabra o el gesto de Jesús como causa de los signos y de las obras (2,7s; 4,50; 5,8; 11,43 y 6,11; 9,6s), y al mismo tiempo indica su unidad con el Padre como raíz de sus palabras y de sus obras (14,10s).

c) *Subordinación de los milagros a la palabra.* Sin embargo, la palabra tiene la preeminencia sobre el milagro. El mismo Jn, que hace brotar la fe del signo (2,11; 11,42-45) y señala en las obras el testimonio que el Padre da de Jesús (10,25.38; 5,36), presenta repetidas veces la palabra, prolongada a menudo en un discurso entero, como reveladora del signo realizado o por realizar (6,31ss; 9,5.35-38; 4,42). Por esto el mismo Jesús indica como frágil la fe que se basa en los signos (2,23s) y que se cierra al testimonio ulterior verbal de Jesús (3,2.11s), y al final acusa a los judíos de incredulidad a su palabra y a sus signos y obras (15,22.24). Pero esto mismo es lo que se insinúa en los sinópticos. La simultaneidad de la predicación y de la actividad taumatúrgica sugiere su complementariedad, y al mismo tiempo que la palabra confiere un sentido específico al milagro, sustrayéndolo a la condición de simple acto humanitario y elevándolo a signo salvífico y anticipo de los beneficios del reino de Dios (Mt 4,17.23-25; 9,35; para los discípulos: Mc 3,14s). Las mismas amenazas a las ciudades impenitentes (Mt 10,20-24) insinúan que el anuncio explicita la finalidad del milagro. Por otra parte, al remitir a sus adversarios, ávidos de prodigios, al signo de Jonás, es decir, a su predicación (Lc 11,29s.32; cf 16,31), Jesús hace comprender la primacía de la palabra sobre el milagro. Hay otras muchas indicaciones en este sentido. Aunque confirmada en su credibilidad por el milagro (Mc 2,1-12; Jn 10,25), la palabra es frecuentemente el origen de la fe en los milagros y de los mismos milagros. Constituye además el ministerio habitual, cotidiano y obligatorio de Jesús y se identifica con su misión (Mc 1,38; Lc 4,43), mientras que el milagro es ocasional, a pesar de que de hecho (Mt 9,35) y en la redacción de los evangelios (Lc 24,19; He 1,1) suelen estar combinados los dos. Por otra parte, aunque completa la palabra y puede perfectamente llamarse "palabra visiblemente eficaz" sobre la identidad de Jesús y sobre el reino de Dios (Mc 2,1-12), el milagro exige ser superado en cuanto beneficio sensible, aunque sea un beneficio mesiánico, salvífico y divino, y ser conservado como palabra —de aquí su denominación de signo—, es decir, enseñanza, insinuación y evangelio sobre Cristo y sobre su salvación (Mt 11,2-6; 4,23-25). Así también, la riqueza de la palabra es mayor; a pesar de su número, de su variedad y de su estilo específico, los milagros generalmente tienen como desenlace el nacimiento del problema de Jesús, de su misión, de sus dones y de sus exigencias (Mc 1,22.27; 4,41; Jn 2,9.16s), sin indicar simultáneamente la respuesta concreta; la palabra, por el contrario, en sí misma y en conexión con el milagro, ofrece directamente esa respuesta, en términos propios o parabólicos, y de todas formas siempre con mayor claridad y desde múltiples puntos de vista. Quizá por esto Jn, que considera su escrito

como una selección de signos al servicio de la fe (20,30s), los refiere a menudo como signos interpretados.

7. LOS MILAGROS Y SU SITUACIÓN LITERARIA E HISTÓRICA. a) *Los relatos de milagros y los acontecimientos.* Las informaciones que se nos dan en los evangelios sobre los milagros tienen en su favor una situación literaria notablemente superior respecto a las noticias sobre los milagros de la literatura bíblica, judía, rabínica y helenística; de hecho, esos informes pertenecen a una fecha más cercana a los hechos milagrosos en cuestión. Los relatos helenistas, a pesar de su ambiente más sensible y más experto dentro del género literario histórico, son claramente inferiores en fecha, calidad y aliento religioso a los del evangelio. Sin embargo, las noticias y narraciones evangélicas son primariamente sucesos lingüísticos y literarios, como por lo demás las de otras literaturas y las narraciones no milagrosas de los evangelios: entre los acontecimientos y los textos hay que pensar en los escritores, en sus fuentes y en los primeros predicadores, lo mismo que para todos los demás acontecimientos de la tradición evangélica, y también en gran parte para los dichos. Además de las redacciones actuales —las únicas que poseemos—, que presentan el episodio desde perspectivas diferentes (Mc 6,45-52: incomprensión del misterio; Mt 14,22-23: confesión de fe; Jn 6,15-21: epifanía), está la tradición anterior, que ya había interpretado, elaborado, propuesto y quizá agrupado las noticias y las narraciones según objetivos, criterios y esquemas literarios diversos, pero desconocidos en gran parte para nosotros. Pues bien, ya en semejante elaboración, inspirada igualmente en formas literarias preexistentes, pudieron haber tenido lugar aquellos fenómenos de dilatación numérica y revestimiento narrativo, aquellas anticipaciones de acontecimientos pascuales y, a juicio de algunos, aquella transformación de alguna parábola en milagro, así como aquella trasposición de leyendas locales a Jesús, que antes mencionábamos [*supra,* / III, 4a). No obstante, es difícil atisbar la evolución de la tradición: las aportaciones de la confrontación entre las diversas redacciones y los ecos eventuales del AT, así como las otras mucho más débiles de los relatos judeo-rabínicos y helenistas, permiten solamente seguir su proceso con una aproximación que no supera la probabilidad o la posibilidad. De manera semejante, las descripciones evangélicas no son suficientes para un diagnóstico preciso de los diversos casos, internos o externos al hombre, resueltos positivamente con la intervención milagrosa de Jesús. Al narrar con la intención de promover la fe en Jesucristo, los evangelistas y sus predecesores se preocuparon de destacar también en los relatos de milagros aquellos detalles que consideraban en armonía con su objetivo, pero, en el estado de los hechos, insuficientes para que nosotros podamos hacer una reconstrucción de lo sucedido.

Las clasificaciones de la tradición evangélica de índole milagrosa en "compendios" (Mc 1,32-34.39; Jn 20,30s), en "relatos-breves" y estereotipados (cinco tiempos: Mt 8,1-4), en "paradigmas" o narraciones que sirven de marco a dichos importantes (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6) y en "relatos pormenorizados" (Mc 5,1-20; Jn 2,1-11; 5,1-15; 9,1ss; 11,1ss) prevalentemente descriptivos, se deducen de los textos y ponen en guardia contra los "tipos de narraciones" que suponen algunos autores y que atribuyen generosamente a la literatura helenista.

b) *Motivos de fiabilidad histórica.* El reconocimiento del enri-

quecimiento objetivo y descriptivo por la tradición evangélica de los milagros y de una cierta deuda literaria con el ambiente (judío y helenista), no reduce los relatos milagrosos a un puro acontecimiento literario (o a una narración del nacimiento de la fe: cf. K. Bornkamm, *Wunder und Zeugnis*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1968), privado de toda correspondencia con la realidad histórica. El milagro es parte del anuncio de Cristo desde el principio (He 2,22) y ocupa un puesto notable en los cuatro evangelios; y la actividad taumatúrgica de Jesús es considerada además como históricamente sólida por los exegetas que siguen los métodos hermenéuticos histórico-científicos y están atentos a guardarse del prejuicio antisobrenatural de naturaleza filosófica. También los autores que a regañadientes admiten las curaciones de endemoniados y de enfermos psíquicos y excluyen los demás milagros parecen obedecer a este apriorismo filosófico y abandonar el terreno sólido del texto, de su ambiente y de los métodos científicos para comprenderlo. L. Goppelt, distinguiendo oportunamente entre historia y filosofía, entre criterios historiográficos y principios filosóficos, pone en guardia contra las pretensiones de la ciencia —quizá, mejor dicho, de algunos de sus tutores interesados— de ayer, y en parte de hoy, de establecer *a priori* lo que puede suceder y lo que no puede suceder, y se pronuncia por la historicidad de los exorcismos y de las curaciones de enfermos en general y de algunos milagros de naturaleza (Mc 4,35-41; 6,34-44), aunque señalando que estos últimos no fueron inmediatamente evidentes a quienes los presenciaron (*Theologie*, 193s).

Los motivos de la credibilidad histórica de los relatos de milagros son sustancialmente idénticos a los de la fiabilidad de las demás partes de la tradición evangélica; y los métodos para realizar el camino desde el texto, único y múltiple, hasta el acontecimiento son igualmente los mismos. En particular, aun excluyendo la posibilidad de llegar a los *"ipsissima facta Jesu"* (F. Mussner, *Los milagro*, 46-53), como en las curaciones de leprosos o en las realizadas en día de sábado, hay varias características de las narraciones que orientan hacia el carácter fáctico de los milagros evangélicos: el testimonio múltiple (Mc, Q, Mt, Lc, Jn, He), la discontinuidad con el judaísmo (He, Qumrán, Juan Bautista, rabinos) y con la Iglesia primitiva (por el estilo en primera persona singular), la enorme simplicidad en su presentación, la reserva habitual de Jesús en llevarlos a cabo, su carácter público, muy acentuado en algunos casos de contestación (Mc 3,22ss; Jn 5,1ss; 9,1ss), la gran popularidad que de allí se derivó para Jesús y probablemente confirmada por una *Baraita* judía (*Sanhedrin* 43a: Strack-Billerbeck, I, 631), su carácter específico de signos y primicias del reino de Dios, todas estas cosas son elementos propios que, además de poner de relieve la originalidad de los milagros evangélicos, constituyen una base seria y sólida para afirmar su objetividad histórica.

IV. EN LA IGLESIA. 1. EXISTENCIA Y FUNCIÓN DEL MILAGRO. Para el período posterior a la pascua y fuera ya de los evangelios, sólo en raras ocasiones se recuerdan los milagros de Jesús (He 2,22; 10,38), mientras que se mencionan más a menudo los de sus discípulos de forma sumaria (He 2,43; 5,12.15; 6,8; 8,6s; 14,3; 15,12; 28,8s; Rom 15,19; Gál 3,5; Heb 2,4) o por extenso (He 3,1-10; 9,32-35; 14,9-11; 15,18; 20,9-12). Generalmente estos milagros son realizados por los actores humanos apelando al poder de Cristo, muerto y resucitado, aunque a veces se les refiere a la acción de Dios y de su Espíritu (He

12,13 [ángel]; Gál 3,5 [Espíritu Santo]). Hay a veces algunos milagros punitivos (He 5,1-11; 12,23; 13,9-12); pero la mayor parte son salvíficos, como los del evangelio, y, al conferir credibilidad a la palabra apostólica, promueven la fe en Jesucristo. Lo mismo que Jesús, tampoco sus discípulos hacen nunca milagros en su propio favor, aun cuando a veces son salvados por Dios de forma singular para que sigan evangelizando (He 12,6-11; 16,26; 5,19).

Pero en el tiempo de la Iglesia el milagro no es solamente una realidad de hecho y reservada a los grandes servidores de la "palabra", como podría deducirse de Mc (3,15; 6,7; cf Mt 10,1; Lc 9,1; 10,19), sino que está de alguna manera institucionalizado en la comunidad cristiana y es coextensivo a la duración de la predicación evangélica y de la fe en Cristo y mediatizado por todos los creyentes (Mc 16,17s.20). No obstante, sigue siendo secundario y ocasional: la salvación tiene su origen, fructifica y camina a través de la palabra apostólica (eclesial) y el bautismo (= sacramentos), acogidos con fe obediente (Mc 15, 15s; Mt 28,18-20). El bien concedido por el milagro no se identifica con esta salvación; pero constituye una irradiación sensible, más transparente que la presencia activa del Resucitado, que con su Espíritu conduce a los cristianos, a la Iglesia y a la humanidad hacia la última meta de la resurrección y de la transfiguración del cosmos.

2. SUS LÍMITES Y SU CONTINUA PUESTA AL DÍA. El don de los milagros figura entre los carismas que hacen tocar con la mano la libertad, la liberalidad y la magnificencia de Dios, uno y trino, con los cristianos, a fin de hacerlos cooperadores idóneos en la edificación del cuerpo de Cristo (1Cor 12,9s.28-30; 13,2b). Prácticamente, el milagro se manifiesta en cada uno de los sectores de la actividad humana cuando el cristiano, enriquecido y animado por el Espíritu de Dios, se compromete a sí mismo por entero y "hace milagros" en el apostolado, en la enseñanza, en la asunción de responsabilidades, en la asistencia...; acogiendo los dones del Espíritu, los ministerios de Cristo y las actividades de Dios, el cristiano coopera en espíritu de servicio, con absoluto desinterés y en sintonía con todos los demás hermanos, en la edificación y el perfeccionamiento de todo el cuerpo de Cristo (cf también Rom 12,6-8; Ef 4,7.11s).

Pero los milagros y la fe de los milagros, al igual que ocurre con los otros carismas, son claramente inferiores a la caridad, así como a la fe y a la esperanza, estrechamente asociadas a la caridad (1Cor 12,31b-14,1): son carismas terrenos, transitorios e imperfectos, mientras que la caridad pertenece además a la condición madura, perfecta y definitiva del cristiano. Además, la caridad, que se ejerce con la paciencia, la humildad, la amabilidad, la disponibilidad..., es descrita como el poder en la debilidad (2Cor 12,9s); privado de aparato exterior y de efectos vistosos, el cristiano actúa como adulto, participa de la eficacia del poder de la cruz para la salvación de los demás (1Cor 1,18.26-31) y construye a los demás creyentes y a la Iglesia, al hombre y a la sociedad (1Cor 8,1).

V. CONCLUSIÓN. Pastoralmente se perfila una doble consideración: en relación con los (relatos de) milagros del AT y del NT y con los milagros de la Iglesia que camina, y —teniendo en cuenta la unicidad y la universalidad de la mediación de Cristo (Mc 9,38s; cf He 19,12)— en las religiones no cristianas.

1. LOS MILAGROS DEL AT Y DEL NT. Como todos los acontecimientos

de la historia de la salvación, éstos están ante nosotros exclusivamente como palabra (Lc 1,1-4; He 1,1). Su mensaje conserva su validez. El milagro de la creación en Cristo; el del éxodo, que hizo nacer a Israel como pueblo de Dios, y el de la resurrección, con el que Jesús nace como Hijo de Dios en poder y como primogénito de muchos hermanos, son actos omnipotentes salvíficos de Dios, vitalmente relacionados entre sí y que preparan el milagro escatológico de la glorificación de los hijos de Dios en la tierra nueva y en los cielos nuevos. También la enseñanza de cada uno de los milagros sigue siendo actual bajo el aspecto teológico, cristológico, eclesiológico, sacramental y escatológico, como se insinúa en el NT respecto al AT y en los padres y en la tradición de la Iglesia respecto al AT y al NT. La intervención de Dios en la naturaleza y en la historia, que se hace sensible en el milagro, confirma su presencia, su señorío, su acción y su dirección de la creación y del hombre, así como su compromiso, discreto y sumamente eficaz, en la trama de la historia humana con el hombre y para el hombre. Además, la intervención milagrosa de Dios para salvar al hombre en su vida física y por un tiempo determinado (de la enfermedad, de la esclavitud, de la muerte...) pone de relieve que su designio tiene como finalidad la salvación de todo el hombre, incluso en su cuerpo, y sostiene la esperanza cristiana de la resurrección y de la liberación de la creación entera (Rom 8,19-25). Del mismo modo, la acción milagrosa de Dios para conceder bienes terrenos y temporales (la libertad, la comida, la salud, la vida...) insinúa que también el creyente y la Iglesia tienen que trabajar activamente para alcanzar las mismas metas de liberación y de prosperidad en favor del hombre individual y de la comunidad humana. De forma semejante, la dimensión cristológica inherente a algunos milagros, presente en los sinópticos y resaltada particularmente por Jn y por Pablo también respecto a algún signo del AT (1Cor 10,1-4), conserva toda su importancia en relación con la identidad, con los misterios salvíficos, con la función soteriológica y con la mediación de la humanidad de Cristo *(passim).* Igualmente, los rasgos eclesiológicos (Mt 8,24-27; 14,22-33; 17,28-33), sacramentales (Mc 6,34-44; 7,31-37), misioneros (Mc 5,1-20) y escatológicos (Jn 11,1-45) de diversos relatos de milagros mantienen su valor, en cuanto que aluden a la continuidad entre algunos actos de Jesús y la Iglesia, su misión, sus sacramentos y la esperanza cristiana.

Por otra parte, estas lecturas de fe, múltiples y a veces posteriores a los milagros del AT y del NT, tienen un valor privilegiado en cuanto que han sido inspiradas por Dios a los diversos autores y entregadas a la Iglesia como "palabra de Dios". Su pluralidad y su distancia cronológica sugieren que esas lecturas no agotan el mensaje de (los relatos de) los milagros. Por consiguiente, también las lecturas que hoy hacemos de ellos y que, mediante las interpretaciones privilegiadas, consideran los milagros desde la óptica de las condiciones culturales, religiosas, científicas, históricas, eclesiales... contemporáneas, son perfectamente legítimas y fecundas; más aún, necesarias y obligatorias. Es verdad que la imposibilidad de reconstruir con exactitud lo sucedido a través de la documentación que ha llegado hasta nosotros suscita cierto malestar en el hombre actual —que se ve además arrastrado por la definición tradicional del milagro como hecho superior, derogatorio y contrario a las leyes de la naturaleza—, a pesar de saber que esa imposibilidad existe igualmente para otros acontecimientos históricos sagrados

y profanos, y de que la intervención de Dios en un fenómeno singular no puede verificarse sólo con la investigación histórica, sino que hay que percibirla con los ojos de la fe. Pero este sentimiento de frustración no impide su lectura ni la hace menos fecunda o menos preciosa.

2. LOS MILAGROS ENTRE LA PASCUA Y LA PARUSÍA. Actualmente algunos de los milagros han quedado sorprendentemente disminuidos (las curaciones), mientras que otros parecen haber desaparecido (las resurrecciones, los milagros de la naturaleza). Por una parte el creyente, que participa de la salvación y se encuentra en camino hacia su cumplimiento dentro de la comunidad cristiana, coopera a ello llevando la cruz de cada día, es decir, transformando los males presentes en factores de vida (Lc 9,23; 2Cor 4,10ss; Rom 8,17...). Por otra parte, nuestra mentalidad es distinta de la bíblico-evangélico-apostólica: el hombre de Oriente medio, judío y helenista consideraba natural y casi obligatorio que la divinidad y sus enviados intervinieran en los episodios de la vida humana con el milagro; el hombre contemporáneo y secularizado piensa que tiene que liberarse de ciertos males y procurarse determinados bienes por sí solo, y en parte lo consigue con su ciencia y con sus inventos. Sin embargo, el milagro no puede considerarse "superado" ni siquiera en esta situación de la Iglesia y del mundo (occidental): por un lado, incluso hoy se verifican curaciones excepcionales, que a veces son rigurosamente controladas (en Lourdes, en los procesos de beatificación y canonización) y, debido a las circunstancias, son consideradas como milagrosas por la autoridad eclesiástica; por otro lado, algunos cristianos particulares y en grupos (carismáticos, pneumáticos) piden y esperan de Dios gracias singulares, y a veces están convencidos de que las obtienen y de que las pueden considerar milagrosas. En ambos casos está excluido el afán milagrero, ya que los interesados se mueven en un clima de verdadera fe y hacen progresos en el abandono en manos de Dios y en la plena disponibilidad a su voluntad. También estos milagros y estas gracias ponen de relieve la libertad, la gratuidad y la liberalidad del Espíritu de Dios, la inagotable riqueza de la redención de Cristo, el poder del Dios Padre en dejar que se vislumbre excepcionalmente la liberación final y la transfiguración definitiva del cuerpo humano y del mundo, sin dar pie a la milagrería, que busca evitar el compromiso, el camino duro de la vida y de la historia, la cruz. Su escasez invita más bien a recorrer el sendero del deber cotidiano, de las luchas por la existencia y de la inserción creativa dentro del atormentado proceso histórico de la humanidad. Al insistir en la inferioridad de los carismas —milagros y fe en los milagros— respecto a las virtudes teologales, y particularmente la caridad (1Cor 12,13b-14,1), y omitir la mención de los milagros en las otras listas de los dones espirituales (Rom 12,6-8; Ef 4,7.11; cf 1Pe 4,10s), Pablo parece insinuar que Dios enriquece a la Iglesia y a los cristianos con sus gracias para que transmitan la fuerza liberadora, transformadora y santificadora de la resurrección de Cristo a las actividades ordinarias, y "hagan milagros" en el cumplimiento de las obligaciones del propio estado, con espíritu de total olvido de sí mismos, de servicio al hombre y de sencillez humilde, a fin de "impresionar" aun a los distraídos, a los indiferentes y a los no creyentes, y orientarlos así hacia Cristo. Sobre todo celebrando la caridad en su heroísmo sencillo, humilde y siempre al lado del hombre, el apóstol Pablo invita a reflejar en la propia existencia los rasgos y los com-

portamientos de Jesús de Nazaret. Y este "milagro ordinario" del cristiano y de la Iglesia, realizado continuamente por el Espíritu Santo que derrama la caridad en los corazones para servir y edificar (Rom 5,5; Gál 5,13; 1Cor 8,1), es el principio, el alma y el vértice de los "milagros sensibles", igual que la concepción de Jesús, realizada por el espíritu y poder de Dios (Lc 1,35), es la raíz de todos sus milagros.

BIBL.: AA.VV., *Los milagros de Jesús según el NT*, a cargo de X. Léon-Dufour, Cristiandad, Madrid 1979; AA.VV., *Miracles*, ed. C.F.D. Moule, Mowbray & Co., Londres 1966; AA.VV., *Wunder*, en *LTK* X, 1251-1261, Herder, Friburgo in Br. 1965; AA.VV., *Wunder*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, 1831-37, J.C.B. Mohr, Tubinga 1962[3]; ARDUSSO F., *I miracoli: realtà o simbolo?*, en *La Storia di Gesù*, Rizzoli, Milán 1983, 728s; ALSUP J.E., *Theophany in the NT*, en *Interpreter's Bible Dictionary Suppl.*, Abingdon, Nashville 1976, 898-900; BERTRAM G., *érgon*, en *GLNT* III, 1967, 827-886; BORNKAMM K., *Wunder und Zeugnis*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1968; BROWN R.E., *El evangelio según san Juan* II, Cristiandad, Madrid 1979, 1503-1511; BULTMANN R., *Die geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967, 223-260; ID, *Sobre el problema del prodigio*, en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 186-198; CERFAUX L., *Le Christ et ses miracles dans l'Evangile de Saint Jean*, en *L'attente du Messie*, Desclée de Brouwer, Brujas 1958, 131-138; CHARPENTIER E., *Los milagros del Evangelio*, Verbo Divino, Estella 1978; CONZELMANN H., *Teología del NT*, Paideia, Brescia 1972, 179s; DE GROOT A., *El milagro en la Biblia*, Estella 1970; DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1966, 34-129; DUPREZ A., *Les récits évangeliques de miracles*, en "Lumière et Vie" 119 (1979) 49-69; FOERSTER W., *exoúsia*, en *GLNT* III, 1967, 625-665; FULLER R., *Interpreting the miracles*, SCM, Londres 1971; GEORGE A., *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, en "Lumière et Vie" 33 (1957) 7-24; ID, *Les récits de miracles: caractéristiques lucaniennes*, en *Études sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, París 1978, 67-84; GOFFI T., *Gesù di Nazareth*, Morcelliana, Brescia 1983, 44-53; GOPPELT L., *Theologie des NT*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1976, 189-206; GRESPY A., *Maladie et guérison dans le NT*, en "Lumière et Vie" 86 (1968) 45-69; GRUNDMANN W., *dýnamis*, en *GLNT* II, 1966, 1473-1556; HELFMEYER F.J., *'ôt*, en *DTAT* I, 180-201, W. Kohlhammer, Stuttgart; HELD H.J., *Matthäus als Interpret der Wundergeschichte*, en G. BORNKAMM, G. BARTH-H.J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970, 155-288; HENTON-DAVIES G., *Theophany*, en *Interpreter's Bible Dictionary* IV, 1962, 619s; JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974; ID, *Theophany (in the OT)*, en *Interpreter's Bible Dictionary, Suppl.* 896-898; KERTELGE K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, Kösel, Munich 1970; KOLPING A., *Milagro y resurrección de Cristo*, Paulinas, Zalla 1971; KOSMALA H., *Dabar*, en *ThWzAT* L, 1973, 903-908; LANDUCCI P.C., *La verità dei miracoli*, en "Divinitas" 20 (1976) 204-208; LATOURELLE R., *Milagro*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, a cargo de G. Barbaglio y S. Dianich, Cristiandad, Madrid 1982, 1065-1079; ID, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, en "Greg" 54 (1973) 225-262; LEFÈVRE A., *Miracle*, en *DBS* V, 1957, 1299-1308; MARTIN-ACHARD R.-CARREZ M., *Milagro*, en *Vocabulario bíblico*, Marova, Madrid 1968, 198-199; MCGINLEY L.J., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock-College Press, Woodstock 1955; MCKENZIE J.L., *Miracolo - Segno - Teofania*, en *Dizionario Biblico*, Cittadella, Asís 1981, 617-620, 891-893, 984s; MERLI D., *Fiducia e fede nei miracoli evangelici, Studio e Vita*, Génova 1973; MOLLAT D., *Le semeion johannique*, en *Sacra Pagina* II, Gabalda, París 1959, 209-218; MOSIS R., *Gadal*, en *DTAT* I, 945-975; MUSSNER Fr., *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970; OEPKE A., *iáomai*, en *GLNT* IV, 1968, 667-724; PATTARO G., *Profecía y milagro*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* II, Sígueme, Salamanca 1982, 167-172; RENGSTORF K.H., *semeîon*, en *GLNT* XII, 1979, 17-181; ID, *téras*, en *GLNT* XIII, 1981, 1123-1156; ROLOFF J., *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973, 111-207; SABOURIN L., *The divine Miracles discussed and defended*, Catholic Book Agency, Roma 1977; SCHLATTER A., *Der Glaube im NT*, Calwer, Stuttgart 1963; SCHNACKENBURG R., *Los "signos" joánicos*, en *El evangelio según san Juan* I, Herder, Barcelona 1980, 381-394; SIEVI J., *Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition*, en "Theologische Berichte" 5 (1976) 13-35; TAGAWA K., *Miracles et évangile*, Presses Universitaires de France, París 1966; TERNANT P., *Milagro*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, a cargo de X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona 1980[11], 533-540; VAN DER LOOS H., *The miracles of Jesus*, Brill, Leiden 1965; VON RAD G., *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1978[2], I, 230-234; II, 30-49; WAGNER S., *môpet*, en *ThWzAT* IV, 1983, 750-759; WEISER A., *A qué llama milagro la Biblia*, Paulinas, Madrid 1979; WILMS F.E., *I miracoli dell'AT*,

EDB, 1985; ZEDDA S., *I vangeli e la critica oggi,* II, Ed. Trevigiana, Treviso 1970, II 171-184.

F. Uricchio

MINISTERIO/MINISTROS

/ Carisma IV, 3; / Sacerdocio I, 2; II, 6

MIQUEAS

SUMARIO: I. *El profeta.* II. *El libro.*

I. EL PROFETA. Miqueas, en hebreo *Mîkah* (forma abreviada de *Mîkahay, Mîkayahu,* "¿quién es como Yhwh?"), uno de los doce profetas menores, natural de Moréset (o Moréset-Gat), la actual Tell el-Giudeideh, a 35 km al sudoeste de Jerusalén, fue contemporáneo del profeta Isaías; en efecto, ejerció su misión durante los reinados de Ezequías, rey de Judá (716-687), de Jotán (740-736) y de Acaz (736-716), actuando quizá también durante parte del reinado de Manasés (687-642). En el libro de Jeremías, en un pasaje fechado el año 609 a.C., leemos: "Miqueas de Mirasti, que profetizaba en tiempos de Ezequías, rey de Judá, dijo también a todo el pueblo de Judá..." (Jer 26,17-18). De esta cita se deduce que estaba ya en circulación una profecía que leemos en Miq 3,12, y que era bien conocido el hecho de que Miqueas de Moréset había actuado como profeta bajo el reinado de Ezequías.

El profeta procedía del campo, como Amós, lo cual contribuye quizá a explicar el motivo de que vea en las capitales Samaría y Jerusalén dos centros de iniquidad, prediciendo la destrucción de Jerusalén, mientras que su contemporáneo (pero hombre de ciudad) Isaías da un juicio distinto de ellas (Is 1,26). Quizá su resentimiento contra Jerusalén resulte más comprensible si se tiene presente que la región de donde procedía fue la primera en sufrir las consecuencias de la alocada política de la capital, pues fue invadida en el 701 por el rey asirio Senaquerib, que llegó a saquear hasta cuarenta pequeñas ciudades.

II. EL LIBRO. Desde el punto de vista literario, el libro se presenta como una recopilación pues parece que algunos pasajes se pueden reconocer como del profeta, mientras que otros son dudosos y otros ciertamente posteriores. La mayor parte del texto de la primera parte se reconoce como auténtica del profeta. Dado que la segunda parte está formada por textos que se siguen sin ningún vínculo lógico aparente, se discute su atribución al profeta. La tercera parte es considerada generalmente como auténtica. Las objeciones de algunos críticos proceden especialmente de la claridad con que el texto habla de una esperanza en la salvación cercana, lo cual se juzga más adecuado al período posexílico.

La *primera parte* (cc. 1-3) es un elocuente mensaje social, muy amargo por las reflexiones que ocupan la mente de Miqueas, testigo de la realidad cotidiana que se vive en los dos reinos de Judá y de Israel. El profeta ve en los jefes, en los profetas (falsos) y en los sacerdotes infieles a los responsables de las injusticias sociales (opresión de los débiles, hurtos de las propiedades de tierras), mientras que ellos ni siquiera quieren reconocer las injusticias cometidas. Miqueas acude para ello a unas palabras memorables: "Odiáis el bien y amáis el mal... Devoráis la carne de mi pueblo, desolláis su piel, quebrantáis sus

huesos, le hacéis trozos como carne en la olla... Luego clamarán al Señor, pero él no les responderá" (3,2-4).

La *segunda parte* (cc. 4-5) es una colección de oráculos proyectados todos ellos hacia el futuro; constituye uno de los textos literariamente más delicados y profundos de las páginas de los profetas: "Sucederá en el futuro..." que el monte de Sión constituirá la meta de los pueblos; a él se volverán las naciones, "pues la ley saldrá de Sión y la palabra de Dios de Jerusalén", las espadas se transformarán en azadas, los pueblos caminarán en nombre del Señor y la paz reinará por doquier: el Señor recogerá a los que cojean y a todos los que hasta entonces había "maltratado"; Jerusalén alcanzará la soberanía de los tiempos antiguos y la realeza. Estos acentos serenos quedan interrumpidos por un triste recuerdo del destierro, de las humillaciones y sufrimientos, a las que pone fin, sin embargo, la reivindicación de Israel. En este contexto leemos algunos pasajes memorables, que consideran mesiánicos los hagiógrafos del NT: "Y tú, Belén, Éfrata, la más pequeña entre los clanes de Judá, de ti me saldrá el que ha de reinar en Israel. Sus orígenes vienen de antiguo..." (5,1), oráculo que el evangelista Mateo dice cumplido con el nacimiento de Jesús en Belén. La continuación del mismo capítulo 5 tiene un claro sentido mesiánico (liberación de los opresores, alejamiento de toda forma de idolatría y de soberbia humana): la persona percibida por el profeta "extenderá su poder hasta los confines de la tierra. Él mismo será la paz" (5,3-4).

La *tercera parte* (cc. 6-7) comienza con una apasionada requisitoria de Yhwh contra Israel. Fue acogida en parte y desarrollada también en la liturgia latina. Las estrofas comienzan dirigiéndose expresamente al pueblo: "Escuchad... Escuchad, montes... Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme... Pueblo mío, recuerda... Acuérdate..."(6,1-5). Vienen luego seis versículos, en donde el profeta desarrolla las preguntas anteriores en forma de "proceso", subrayando con una intensidad conmovedora cuán profundo, íntimo y personal es su concepto de la religión (6,6-12); en esta misma línea de una religión vinculada a la justicia social, véase además, por ejemplo: Is 1,10-16; 58,1-8; Sal 50,1-15; 51,18-19).

La *última parte* no es menos apasionada: el profeta recalca el estado de confusión moral en que ha caído el pueblo (6,16-7,7); pero concluye con la promesa de exaltación de Sión por encima de todo el mundo pagano, en forma de una lamentación individual (6,8-10), de una profecía (6,11-13) y de una oración por la restauración, que termina con la certeza del perdón divino: "Volverá a compadecerse de nosotros, pisoteará nuestros pecados..." (7,19).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1033-1072; BERNINI G., *Osea, Michea, Nahum, Abacuc*, Ed. Paoline, Roma 1983[3]; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes*, París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Gotinga 1964[5]; RINALDI G.-LUCIANI F., *I Profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Marietti, Turín 1969; WOLFF H.W., *Dodekapropheton: Micha*, Neukirchen 1980.

L. Moraldi

MISERICORDIA

SUMARIO: I. *Vocablos y conceptos:* 1. En el texto hebreo; 2. En el texto griego. II. *Dios, rico en misericordia:* 1. Con todas las criaturas; 2. Con su pueblo; 3. Con los pecadores. III. *Cristo, imagen del Padre misericordioso:* 1. En su vida; 2. En sus palabras. IV. *Sed misericordiosos.*

I. VOCABLOS Y CONCEPTOS. En nuestras versiones de la Biblia, el término "misericordia" se utiliza para traducir varios vocablos, tanto hebreos como griegos, cada uno de los cuales tiene un significado propio con diversos matices que de ordinario no percibe el lector por considerar la misericordia eminentemente como un sentimiento de piedad o de compasión, que induce a la ayuda y al perdón. Por tanto es necesario partir de las lenguas originales para alcanzar una comprensión exacta y completa.

1. EN EL TEXTO HEBREO. El primero de los términos hebreos con que el AT indica la misericordia es *reḥamîm*, que designa propiamente las "vísceras" (en singular, el seno materno); pero que en sentido metafórico se expresa para señalar aquel sentimiento íntimo, profundo y amoroso que liga a dos personas por lazos de sangre o de corazón, como a la madre o al padre con su propio hijo (Sal 103,13; Jer 31,20) o a un hermano con otro (Gén 43,30). Estando este vínculo situado en la parte más íntima del hombre (o sea, las vísceras, como cuando nosotros hablamos de amor entrañable o de odio visceral, aunque generalmente preferimos el término "corazón"), el sentimiento que de allí brota es espontáneo y está abierto a toda forma de cariño. Cuando lo requieren las circunstancias, se traduce espontáneamente en actos de compasión o de perdón (Sal 106,43; Dan 9,9).

El segundo término es *ḥesed* (con todos sus derivados), que a menudo va unido al anterior en forma de sinónimo o de precisión explicativa (Sal 25,6; 40,12; 103,4; Is 53,7; Jer 16,5; Os 2,21), aunque se distingue de él porque no nace de un sentimiento espontáneo, sino más bien de una deliberación consciente, como consecuencia de una relación de derechos y deberes, que generalmente se da por parte del superior para con el inferior (el marido para con la mujer, los padres para con los hijos, el soberano para con sus súbditos). El significado fundamental es el de bondad; pero de ordinario se manifiesta en forma de piedad, de compasión o de perdón, teniendo siempre como fundamento la fidelidad a un compromiso que se siente como tal, ya sea por vínculos de naturaleza o en virtud de la propia posición o también por un deber jurídico libremente asumido.

A los dos vocablos señalados hay que añadir tres verbos con sus respectivos derivados, usados al lado o en paralelo con *reḥamîm*. Son *ḥanan*, mostrar gracia, ser clemente (Éx 33,19; Is 27,11; 30,18; Sal 102,18); *ḥamal*, compadecer, sentir compasión, y por tanto perdonar (al enemigo) (Jer 13,14; 21,7); *ḥus*, conmoverse, sentir piedad, sentir lástima (Is 13,18).

2. EN EL TEXTO GRIEGO. El vocabulario griego de los LXX refleja fundamentalmente los conceptos del original hebreo, incluso cuando el significado original de los vocablos escogidos no es idéntico por la amplitud de su contenido y por sus matices. La observación vale también para el NT, que adopta el lenguaje de los LXX y, con él, toda la tradición religiosa subyacente.

El término griego utilizado con mayor frecuencia en los dos Testamentos es *éleos* (con sus respectivos derivados), que de ordinario traduce a *ḥesed;* pero a diferencia del mismo no se sitúa en la esfera jurídica, sino en la psicológica, partiendo de una profunda conmoción de ánimo, que se traduce en gestos de piedad y de compasión, de bondad y de misericordia. En la práctica desemboca muchas veces en "limosna" (*elemósyna*, término derivado directamente

de *éleos*) o beneficencia para con los pobres y los necesitados, tantas veces recomendada en la Biblia (Tob 4,7.16; Si 29,8; Mt 6,2-4; Lc 11,41; 12,33; He 3,2-3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17).

Viene a continuación, pero con un uso muy reducido, *oiktirmós*, que subraya el aspecto exterior del sentimiento de compasión, en cuanto que se traduce en conmiseración y condolencia, y luego en piedad y misericordia. De ordinario traduce el hebreo *reḥamîm*, aunque también otros vocablos que significan mostrar gracia y favor. Hay que recordar, finalmente, aunque de uso todavía más reducido, *splánjna*, que literalmente equivale a *reḥamîm* ("vísceras"), aun cuando sólo en una ocasión traduce este vocablo (Prov 12,10). Partiendo de la sede misma de la cual, según los antiguos, brotaban los sentimientos, expresa condescendencia, amor, cariño, simpatía y benignidad, pero también misericordia y compasión.

Hay que tener en cuenta toda esta riqueza y variedad de vocabulario si se quiere obtener una acertada síntesis del concepto de misericordia en la Biblia.

II. DIOS, RICO EN MISERICORDIA. Trasladando el lenguaje de la experiencia humana y aplicándolo de manera antropomórfica a Dios, los autores sagrados han conseguido darnos, como nunca había sido posible hacerlo, una "imagen trepidante de su amor, que en contacto con el mal, y en particular con el pecado del hombre y del pueblo, se manifiesta como misericordia" (*Dives in misericordia*, n. 52). La confianza absoluta y constante de Israel en este amor misericordioso y tierno de Yhwh se manifiesta en cada una de las páginas del AT; pero se expresa de manera admirable en aquella fórmula contenida en Éx 34,6-7, que suena como una profesión de fe: "El Señor, el Señor, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado". La acumulación de tantos sustantivos, estrechamente vinculados e intercambiables entre sí, es un índice de la intensidad del concepto que se quiere inculcar, mientras que los adjetivos que les acompañan cualifican al obrar divino, que, a diferencia del humano, no es instintivo, pasional, desconsiderado e impetuoso en su reacción contra el mal, sino lento, paciente y ponderado, así como rico en generosidad, en compasión y en tolerancia; tan rico que los gestos de su misericordia no se restringen ni siquiera al espacio de mil generaciones (Gén 32,5; Éx 20,6; Dt 5,10). De esta certeza es de donde dimana esa especie de estribillo que tantas veces se escucha en las páginas sagradas: "Su amor es eterno" (Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.4.29; 136; 1Crón 16,34. 41; Jer 33,11).

La fórmula de Éx 34,6-7 se recoge, en todo o en parte, en algunos otros lugares del AT (Núm 14,18; Sal 86,15; 103,8.13; 145,8; Neh 2,13; Jl 2,13; Jon 4,2), así como en la fórmula compendiada "rico en misericordia", de Ef 2,4. A menudo los orantes, necesitados de perdón, de ayuda y de protección, se dirigen a Dios invocando su piedad (Sal 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 51,3) y llamándolo padre (Is 63,16; cf Sal 103,13). Pero es en Is 49,15 donde encontramos la imagen más alta y significativa del amor inmutable e invencible de Dios cuando, al lamento de Sión que se duele de verse abandonada, el mismo Yhwh responde: "¿Puede acaso una mujer olvidarse del niño que cría, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas (las entrañas) lo olvidaran, yo no me olvidaría de ti". Si es verdad que en la realidad de los hombres no existe ningún vínculo tan

fuerte y tan duradero como el amor de una madre por el fruto de sus entrañas, con esta atrevida apelación el profeta llega a decir que el amor de Yhwh trasciende cualquier tipo o modelo humano, ya que es infinito e indefectible.

1. CON TODAS LAS CRIATURAS. El primer relato de la creación nos muestra al Creador que, como un buen artista, al terminar cada una de sus obras se complace en el feliz resultado y en la bondad de todo lo que su palabra ha llamado a la existencia (Gén 1,10.12...31). Los salmistas, a su vez, celebran repetidamente, junto con su gloria y su sabiduría, que resplandecen en la magnificencia de lo creado, su amor, su fidelidad y su misericordia, de donde dimanó su acto creativo y por las cuales se regula su gobierno del mundo (Sal 103; 136; 145; 147). Reflexionando sobre esta longanimidad divina, el autor del libro de la Sabiduría afirma en forma de oración: "Tienes misericordia de todo porque todo lo puedes"; y a continuación añade: "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado. ¿Y cómo subsistiría nada si tú no lo quisieras? O ¿cómo podría conservarse si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe. Porque tu espíritu incorruptible está en todas las cosas" (Sab 11,23-12,1).

En realidad, si todo lo que hay en el mundo es obra de Dios, nada se sustrae a su gobierno, a su providencia, y por tanto tampoco a su amor compasivo. Por eso el salmista puede cantar: "La tierra está llena del amor del Señor" (Sal 33,5). Y, de forma específica para el hombre, el sabio puede decir que "la compasión del Señor envuelve a todas sus criaturas" (Si 18,13, con todos los vv. 1-14). En este sentido la historia de Jonás, con todas sus peripecias que rayan en lo grotesco, resulta sumamente instructiva, pues nos permite comprender cómo la misericordia divina es realmente universal y no conoce límites ni admite barreras de ninguna clase.

2. CON SU PUEBLO. Si el vínculo de la creación y de la "paternidad" divina de todo lo que existe se presenta en el AT como el motivo de fondo que mueve a Dios a rodear de un amor atento y misericordioso a todos los seres humanos sin distinción, el vínculo de la elección con que quiso ligarse gratuitamente a Israel con un pacto eterno de fidelidad hace que semejante amor sea visto casi como una obligación, en virtud de la palabra a la que se ha prestado juramento y que no puede fallar. El éxodo de Egipto y el don de la alianza sinaítica son dos hechos íntimamente relacionados entre sí, como causa y efecto; e Israel mantuvo siempre viva, durante toda su historia, la conciencia de haber experimentado de forma singularísima y casi sensiblemente los efectos vivificantes de la misericordia divina, no sólo en los momentos trágicos de la esclavitud, sino también en los que siguieron a su liberación hasta que logró entrar en la tierra prometida. Así, el salmo litánico 136, dirigido todo él a la celebración de Yhwh "porque es eterno su amor", después de haber recordado brevemente algunas de las maravillas realizadas en la creación (vv. 4-9), pasa a recordar, uno tras otro, todos los prodigios que ha llevado a cabo en la historia de Israel, desde la muerte de los primogénitos de Egipto hasta la liberación de los enemigos que se les oponían en la tierra de Canaán (vv. 10-24). La posterior historia bíblica, desde los jueces hasta los umbrales del NT, a pesar de estar toda entretejida de infidelidades, desviaciones, rebeliones y pecados por

parte del pueblo elegido, no es más que la continuación ininterrumpida de este perenne despliegue de la misericordia divina, que es compasión, perdón, ayuda y protección.

Superando los estrechos límites de los derechos-deberes relacionados con la concepción jurídica del pacto de alianza, los profetas, con su sensibilidad afinada muchas veces por la experiencia amarga de su misión, llegaron a percibir su razón más profunda en el amor irresistible con que Yhwh rodea y rodeará siempre a su pueblo: "Con amor eterno te he amado" (Jer 31,3). Es un amor que va mucho más allá del amor, ya grande, de un padre o de una madre por su propio hijo, sobre todo si se trata del primogénito (cf Éx 4,22; Dt 1,31; Os 11,1.3), para colocarse en la esfera del amor entre los esposos (cf Cant), el cual, aunque se funda también en un pacto de alianza, subraya mejor la gratuidad por una parte y la intensidad por la otra. Esta idea es desarrollada sobre todo por / Oseas (cc. 1-3) quien, para expresar el carácter propio del amor divino a Israel, no vacila en recurrir a la imagen de una mujer adúltera y prostituta, a la que sigue buscando su esposo (Dios) a pesar de sus infidelidades, hasta lograr que se convierta, vuelva a él y lo llame de nuevo con el cariño del primer amor: "Marido mío" (2,18). Y entonces, dice el Señor, "me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en la justicia y el derecho, en la ternura y el amor; me casaré contigo en la fidelidad y tú conocerás al Señor" (2,21-22).

La imagen del amor conyugal es recogida luego por Jeremías, y más tarde por Ezequiel (Je 2,2; 3,1; 31,20; Ez cc. 16 y 23). Pero cuando Israel haya pagado con el destierro sus infidelidades, el Déutero-Isaías volverá a consolarlo con palabras llenas de ternura y de compasión, que hacen comprender cómo el amor divino jamás desfallece, aun cuando castigue severamente: "Tu esposo será tu creador. Sí, como a una mujer abandonada y desolada, te ha querido el Señor. A la esposa tomada en la juventud, ¿se la puede rechazar? —dice tu Dios—. Sólo por un momento te había abandonado, pero con inmensa piedad te recojo de nuevo" (Is 54,5-7).

3. CON LOS PECADORES. En la segunda parte de la confesión que ya hemos recordado de Éx 34,6-7 se lee que Dios "conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado, pero que nada deja impune, castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación" (v. 7). La culpa y el castigo son dos términos que, en el concepto humano de justicia, se implican mutuamente. Pero en Dios la distancia que corre entre la cuarta y la milésima generación muestra, con claridad matemática, cómo la misericordia supera en mucho a la / justicia, que exige el castigo del delito, para dilatarse hasta el infinito. Basados en esta certidumbre, los israelitas, lo mismo como pueblo que como individuos, no cesan nunca de apelar a la piedad de Yhwh para que perdone y olvide sus pecados por muy grandes que sean (Sal 25,7.11.18; 51,3-4.11; etc.). Saben que si Dios tuviera que sopesar nuestras culpas, nadie podría salvarse; sin embargo, confían siempre en su perdón, porque saben también que su bondad supera todos los límites (Sal 103,8-18; 130,3-4; Jer 31,20), pues no desea la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ez 18,21-23; 33,11; cf Is 55,7).

Lo que Dios quiere del pecador es ante todo el reconcimiento y la confesión humilde de su propio pecado, y consiguientemente la conversión (Sal 32,5; 38,19; 51,4-5; Prov 28,13).

Pero el Sirácida exhorta y advierte que no se debe abusar de la longanimidad divina: "Conviértete al Señor cuanto antes, no lo dejes de un día para otro. Porque de repente se desata la ira del Señor, y en el día de la venganza serás aniquilado" (Si 5,7). Incluso cuando castiga, Dios actúa siempre como un padre que no busca más que el bien de su hijo (Dt 8,5; Jer 3,19; 31,10), o como un pastor que guarda y cuida las ovejas de su rebaño (Sal 74,1; 80,2; Ez 34,12-22).

Reflexionando sobre la historia del éxodo y de la entrada en la tierra de Canaán, un autor de la época helenista percibe que también en estos momentos en que la justicia divina parece manifestarse de forma más severa con los enemigos de Israel, Dios se mostró manso y generoso, evitando su destrucción (Sab 11,17-22). Son dos las lecciones que saca entonces el mismo autor de este hecho: la primera es que Dios, castigando con moderación, intenta corregir al pecador con vistas a su arrepentimiento y su conversión (11,23; 12,2.10); la segunda, de orden pedagógico, es que a través de la prueba de los castigos los pecadores tienen que aprender cuánto cuesta alejarse del Señor (11,6), mientras que los justos deben sacar de allí motivos para portarse lo mismo que el Señor, teniendo con todos la misma generosidad y comprensión (Sal 12,19; cf Dt 8,3.5; Job 5,17; Prov 3,11-12; Heb 12,5).

III. CRISTO, IMAGEN DEL PADRE MISERICORDIOSO. "Imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación" (Col 1,15; cf 2 Cor 4,4), el Hijo unigénito del Padre, "el resplandor de su gloria y la impronta de su ser" (Heb 1,3), "haciéndose carne y habitando entre nosotros" (Jn 1,14), fue desde su aparición en el mundo el revelador del misterio de aquel a quien Pablo llama, con una locución muy de sabor semítico, "el Padre de las misericordias" (2Cor 1,3), es decir, aquel que es fuente de la misericordia y que la derrama generosamente sobre nosotros. Más que cualquier otro atributo divino, todo el NT muestra que Cristo es realmente la imagen viviente del Padre, "rico en misericordia" (Ef 2,4); pero antes con su vida que con sus palabras.

1. EN SU VIDA. El evangelista / Lucas, que entre otros apelativos se ha merecido también el de "scriba mansuetudinis Christi" (Dante, *De monarchia* 1,16), nos presenta a Jesús que en el acto de inaugurar su ministerio público en la sinagoga de Nazaret lee y hace suyas estas palabras de Is 61,1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). Cuando más tarde el Bautista envíe a preguntar si él era el Cristo-mesías, responderá haciendo eco a las palabras del profeta: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia el evangelio a los pobres (Lc 7,22). En realidad, la vida pública de Jesús es todo un despliegue de amor y de misericordia frente a todas las formas de miseria humana, con todos aquellos que física o moralmente tenían necesidad de piedad y compasión, de ayuda y sostén, de comprensión y de perdón, por los que él no sólo acude a su poder taumatúrgico, sino que se enfrenta incluso con la mentalidad estrecha y hostil del ambiente con tal de hacer el bien y sanar a todos (He 10,38). Médico de los cuerpos, por consiguiente, pero sobre todo de las almas (Mc 2,17; Lc 5,21), como lo demues-

tra su actitud llena de indulgencia y de favor con los pecadores, que encuentran en él un "amigo" (Lc 7,34), y con los que no tiene ningún reparo en tratar, a pesar de los recelos de muchos, llegando incluso a sentarse a su mesa (Lc 5,27-32; 7,36-50; 15,1-2; 19,1-10).

En los evangelios vemos cómo se conmueve frecuentemente ante las necesidades de los hermanos y "siente compasión" por todos, sea cual sea su enfermedad o su necesidad (Mc 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13). Por eso, todos los que recurren a él lo hacen como si se dirigieran a Dios mismo, invocando su misericordia (Mc 9,22; 10,47-48; Mt 9,27; Lc 17,13; 18,38-39), suplicándole: "¡Ten compasión de mí, Señor!" (Mt 15,22; 17,15; 20,30-31). Habiéndose hecho en todo semejante a los hermanos y habiendo experimentado en su propia carne la dureza del sufrimiento humano (Heb 2,17-18), con esta experiencia acepta libremente morir en la cruz por la redención del mundo. Es también éste —más aún, éste sobre todo— un testimonio de su amor misericordioso, que no ha disminuido con su ascensión al santuario celestial, en donde está sentado a la derecha del Padre como "sumo sacerdote misericordioso y fiel" (Heb 2,17), al que podemos dirigirnos "a fin de obtener misericordia y hallar la gracia del auxilio oportuno" (Heb 4,16).

2. EN SUS PALABRAS. Para defenderse de las acusaciones de los fariseos y para justificar su comportamiento, lleno de compasión y de condescendencia con los publicanos y los pecadores (Lc 15,1-2), Jesús narra tres parábolas, todas ellas inmensamente bellas y significativas. Las dos primeras, la de la oveja extraviada y la de la dracma perdida (15,3-10), se cierran con una alusión a la alegría que causa en el cielo el hallazgo-conversión, aunque sea de un solo pecador. La tercera, llena de indicaciones de fina psicología paternal, muestra cómo un hijo pródigo y libertino es esperado afanosamente por su propio padre, que espía su retorno y que, al divisarlo de lejos, se llena de compasión y corre a abrazarlo (Lc 15,11-32). Es la imagen más viva del amor ilimitado del Padre celestial, que Jesús nos revela de una forma incomparable, como sólo él podía hacerlo. Los hombres tienen que conocer y experimentar este amor; y por eso Jesús, después de curar al endemoniado que quería seguirle por agradecimiento, le ordena con decisión: "Vete a tu casa con los tuyos y cuéntales todo lo que el Señor, compadecido de ti, ha hecho contigo" (Mc 5,19). Con estas palabras parece como si nos quisiera ofrecer la clave para entender todos sus / milagros en su significado más profundo. Es el Padre el que actúa en él (Jn 5,17) y el que en su persona manifiesta visiblemente su misericordia.

De esta manera, toda la obra de salvación realizada por Cristo, desde su llegada al mundo hasta el misterio pascual de su muerte y resurrección, ha de considerarse como la actuación del designio providencial concebido por el Padre en su gran amor a los hombres (la "filantropía" divina de Tit 3,4), como tan bien lo comprendió el evangelista de la misericordia en los dos cánticos del *Magnificat* y del *Benedictus*, donde por labios de María y del anciano Zacarías celebra la divina misericordia, que ha venido a difundirse de generación en generación sobre todos los que le temen (Lc 1,50.54.72.78). San Pablo, mientras que por un lado insiste en subrayar la absoluta gratuidad del don de la misericordia divina, que se lleva a cabo en la redención realizada por Cristo (Rom 9,15, con palabras sacadas de Éx 33,19; Rom 4,4 Tit 3,7), por otro lado llega a afirmar, paradójicamen-

te, que en su providencia "Dios encerró a todos en la desobediencia para tener misericordia con todos" (Rom 1,32; cf Gál 3,22).

Para los bautizados, en particular, el mismo apóstol recuerda que "éramos, por naturaleza, objeto de la ira divina, igual que los demás. Pero Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó, nos dio vida juntamente con Cristo..., a fin de manifestar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia mediante su bondad para con nosotros" (Ef 2,3-5.7). Por lo que a él se refiere, bendice y da gracias desde lo más profundo de su corazón a "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, padre de las misericordias y de todo consuelo, que nos consuela en todos nuestros sufrimientos para que nosotros podamos consolar a todos los que sufren con el consuelo que nosotros mismos recibimos de Dios" (2Cor 1,3-4). Es maravilloso este despliegue del amor misericordioso del Padre, que en Cristo se derrama sobre los hombres bajo la forma de aliento y de consuelo y se difunde de un individuo a otro para remontarse luego a la fuente en forma de bendición y de acción de gracias.

IV. SED MISERICORDIOSOS. El mensaje de la misericordia en el NT se modela y se desarrolla recogiendo la parte mejor de la enseñanza del AT, profundizando en su concepto y enriqueciéndolo de contenidos, tanto en sentido vertical como en sentido horizontal. Contra los que, enredados en las mallas del formalismo jurídico, tardaban en comprender el valor de virtudes fundamentales, como "la justicia, la misericordia y la fe" (Mt 23,23: tres términos íntimamente relacionados entre sí), Jesús afirma decididamente la primacía del amor y del perdón sobre todas las ofrendas y sacrificios prescritos por la ley, remitiendo a la autoridad de las palabras que el profeta (Os 6,6) hacía pronunciar a Yhwh: "Misericordia quiero y no sacrificios" (Mt 9,13; 12,17). Con este espíritu, al comienzo del sermón de la montaña proclama: "Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia" (Mt 5,7). Luego, después de haber insistido en la necesidad de practicar desde lo hondo del corazón y de modo universal el amor al prójimo, hasta conceder el perdón a los propios enemigos y perseguidores, concluye: "Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (5,48). La confrontación con el texto paralelo de Lc 6,35-36 permite comprender el sentido concreto de esta frase. En efecto, después de haber dicho que hay que hacer el bien a todos y amar incluso a los enemigos a semejanza del Altísimo, que "es bueno con los desagradecidos y con los malvados", añade: "Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso". Esto significa que el ideal de santidad y de perfección al que Cristo llama a sus seguidores se concreta en las obras de misericordia espiritual y corporal, que son las formas más elevadas del amor al prójimo, como lo muestra la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37), el cual, a diferencia de quienes le precedieron en el camino de Jerusalén a Jericó, "se compadeció" del desgraciado judío, "enemigo" de raza, y se cuidó de él, por lo que merece ser señalado como modelo de caridad con el prójimo por haberse "compadecido de él" (v. 37).

Jesús advierte además que el juicio final recaerá sobre las obras de misericordia y de bondad que hayamos practicado con el prójimo más necesitado y que él considerará como hechas o negadas a él mismo (Mt 25,31-46). Del mismo modo advierte que, si queremos que en el momento del juicio final nos perdone nuestras deudas, como el rey de la parábola del

siervo despiadado, también nosotros tenemos que ser generosos (Mt 18,32-33), mientras que en el *padrenuestro* enseña a pedirle a Dios: "Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden" (Mt 6,12.14-15). Por eso Sant 2,13 afirma: "El juicio será sin misericordia para el que no ha tenido misericordia; pero la misericordia triunfa sobre el juicio".

A ejemplo del maestro, "afable y humilde de corazón" (Mt 11,29), que muere en la cruz invocando el perdón para sus verdugos (Lc 23,34), sus discípulos practican e inculcan la necesidad de practicar la misericordia como virtud esencial para el cristiano, lo mismo que el amor fraterno, el perdón de las ofensas, la hospitalidad y todas aquellas formas concretas de ayuda, que son su expresión visible (Rom 12,8; Ef 4,32; Flp 2,1; Col 3,12; 1Pe 3,8; 4,8-11; Jds 23). La razón de fondo se explica en 1Jn 3,17: "Si alguno tiene bienes de este mundo, ve a su hermano en la necesidad y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede estar en él el amor de Dios?", donde se utiliza la palabra clásica "entrañas", como en Flm 7,12.20; cf 1Re 3,26; Is 49,15; Jer 31,20; Os 2,25. Convencidos, finalmente, de que la falta de misericordia atrae la cólera divina (Rom 1,31; cf *Didajé* 5,2; *Bernabé* 20), la invocan del Señor deseándola a los destinatarios y lectores de sus cartas, junto con la gracia y la paz (Gál 5,16; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 2Jn 5; Jds 2) [↗ Amor III-IV; ↗ Alianza].

BIBL.: BULTMANN R., *éleos*, etc., en *GLNT* III, 399-424; ID, *oictírō*, etc., en *GLNT* VIII, 449-456; CHIESA B., *Un Dio di misericordia e di grazia (Es 34,4-6.8-9)*, en "BibOr" 14 (1972) 107-118; CONCETTI G. (ed.), *Giovani Paolo II. Dio ricco di misericordia*, Logos, Roma 1980; CONGAR Y., *La misericorde attribut souverain de Dieu*, en "La vie spirituelle" (1962) 380-395; ESSER H.H., *Misericordia*, en *DCBNT* 1013-1023; GHIDELLI C., *Peccato dell'uomo e misericordia di Dio*, Ed. Paoline, Roma 1983; KOESTER K., *splánjnon*, etc., en *GLNT* XII, 903-934; STOEBE H.J., *haesaed - Bondad*, en *DTMAT* I, 832-861.

A. Sisti

MISTERIO

SUMARIO: I. *En el griego profano*. II. *En el AT y en el judaísmo apocalíptico*. III. *En el NT*: 1. ¿Lenguaje mistérico?; 2. Variaciones en el empleo del término; 3. "El misterio del reino de Dios"; 4. El misterio como plan salvífico de Dios realizado en Cristo y en la Iglesia: *a)* La trayectoria del misterio, *b)* Los constitutivos del misterio; 5. Naturaleza excedente del misterio y su consumación escatológica.

El término "misterio" se utiliza tradicionalmente en el lenguaje cristiano con múltiples acepciones. Encontramos un uso técnico particularmente en dos ámbitos diversos: sobre todo a nivel intelectual, indica la inaccesibilidad de los contenidos fundamentales de la revelación divina por parte de la lógica humana natural, que por eso mismo cede el paso a la ↗ fe; además, en un nivel cultual, el término sirve también para cualificar la celebración litúrgica y sacramental en la densidad de su carga salvífica sobrenatural. Pues bien, hay que decir enseguida que estos dos tipos de semántica, si se los verifica en la Sagrada Escritura, encuentran en ella una confirmación muy escasa; el segundo significado ni siquiera está presente; y el primero lo está en medida bastante reducida. Por el contrario, en la Biblia, y especialmente en el NT, toma cuerpo una concepción bastante original, que la reflexión teológica debería recuperar más ampliamente como reconocimiento a un elemento fecundo de la palabra de Dios.

Antes de la exposición, es preciso

señalar los posibles trasfondos culturales de este tema.

I. EN EL GRIEGO PROFANO. Puesto que nuestro vocablo se deriva de la lengua griega, hemos de ver su significado en dicha cultura. Procedente de la raíz verbal *myéō*, que significa etimológicamente "cerrar" (cf nuestros adjetivos derivados de la misma etimología: "mudo", del verbo *myáō*, y "miope", del nombre *mýōps*), se explicó desde la antigüedad en el sentido esotérico de cosas oídas que no se pueden contar a los demás (así un escolio de Aristófanes, *Las ranas* 456; pero el sufijo *-tḗrion* debía aludir originalmente a un lugar oculto y accesible tan sólo con determinadas condiciones). La literatura griega nos ofrece obras enteras tituladas *De Mysteriis:* desde la oración de Andócides (entre los siglos V-IV a.C.) hasta el tratado de Yámblico (entre los siglos III-IV d.C.).

El ámbito más constante y antiguo en que aparece el vocablo (normalmente en plural, como por lo demás el sinónimo *órghia*) es el ritual de la celebración de cultos especiales dedicados a particulares divinidades benéficas, protagonistas de un mito ahistórico (cf el filósofo pagano del siglo IV d.C., Salustio Secundo Saturnino, *De diis et mundo* 4,9: "Estas cosas no sucedieron nunca, pero siempre existen"). Entre todos destacan los "misterios" de Eleusis, ampliamente atestiguados tanto en las fuentes literarias (cf, p.ej., Herodoto, *Historias* 8,65) como epigráficas (cf, p.ej., *Inscriptiones Graecae* II-III/1: 847,10-11); pero esta praxis está además relacionada con otros lugares (como Samotracia y Andania) y con otros dioses (como Dionisos, Osiris, Adón, Attis, Mitra), de donde toman nombre los misterios. Junto con la dimensión propiamente cultual, son características de los misterios una particular iniciación (con exclusión de los indignos; los misterios no pertenecen nunca al culto oficial de la *pólis* griega), la obligación de guardar silencio sobre las cosas vistas y oídas en los ritos, so pena de caer en la impiedad (cf ya el *Himno a Deméter* 478, de Homero: "Una especie de enorme y sagrado terror de los dioses sofoca la voz"), la seguridad de una participación mística en el destino de sufrimiento del dios cultual (para Adón, cf Luciano, *De dea syria* 6; para Osiris, cf Fírmico Materno, *De err. prof. rel.*22,1.3) y, sobre todo, en una supervivencia bienaventurada después de la muerte (cf ya Sófocles, frag. 753: "Sólo a los iniciados se les da una verdadera vida aquí, en el Hades, mientras que para los demás no hay más que mal"), bajo el ritmo del ciclo anual de la vegetación (cf Fírmico Materno, ibid, 3,2, a propósito de Attis: "Dicen que su muerte es cuando se almacenan las grandes cosechas, y su vida cuando las semillas sembradas de nuevo renacen en el ciclo anual").

La terminología mistérica entra también más tarde en la filosofía (especialmente de Platón: cf *Simp.* 210a-212c; *Fedr.* 249a-250c; *Teet* 156a, de donde pasará luego al judío Filón y a la escuela alejandrina cristiana de Clemente y Orígenes), en la magia (para designar tanto una acción mágica como las fórmulas y los medios empleados con esta finalidad: cf los *Papiros Mágicos*) y, finalmente, en el lenguaje profano (para indicar un simple secreto de orden personal).

Es muy interesante el uso del término "misterio" en el sector tan amplio y tan intrincado de la literatura gnóstica (siglos II-III d.C.): aquí es, respectivamente, el "misterio escondido hasta hoy" (*Corpus Hermeticum* 1,16 = la conjunción primordial entre el *Ánthropos* y la *Phýsis*), el "grande, escondido y desconocido misterio del Todo, oculto y luego re-

velado entre los egipcios" (*Sermón de los Naassenos* en Hipólito romano, *Ref.* 5,7,27 = la aspiración a subir hacia arriba, bajo el símbolo del miembro viril erecto, del semen divino aprisionado en el mundo: cf ibid, 5,8,27: "Éstos son los misterios arcanos del espíritu, que sólo nosotros conocemos", es decir, los pneumáticos-perfectos), el "misterio absoluto del primer misterio de lo inefable" (*Pístis Sophía 90:* el que lo ha recibido "puede atravesar todos los lugares de la herencia de la luz"). En una palabra, aquí el misterio es fundamentalmente de carácter cósmico-soteriológico: ha de ser conocido por el espíritu humano para poder unirse a lo divino.

II. EN EL AT Y EN EL JUDAÍSMO APOCALÍPTICO. En los escritos canónicos de Israel el término "misterio" hace su aparición en los textos más tardíos, que pertenecen ya a la época helenista (unas 20 veces). En algunos casos se percibe una clara alusión a los cultos mistéricos, bien en sentido polémico (cf Sab 12,5; 14,15.23), bien como empleo positivo de lenguaje en relación con la sabiduría (cf Sab 2,22; 6,22; 8,4). En otros casos, el vocablo no tiene más que un simple significado profano (cf Tob 12,7.11; Jdt 2,2; Si 22,22; 27,16s.21; 2Mac 13,21).

Una nueva aportación a la semántica del término (que es traducción del arameo *raz*, de origen persa) se encuentra sólo en Dan 2 (vv. 18.19. 27.28.29.30.47bis), a propósito del sueño relativo al coloso con pies de barro. Aquí Daniel le dice a Nabucodonosor: "Pero hay un Dios en el cielo que revela los secretos (misterios); él ha querido manifestar al rey Nabucodonosor lo que ha de suceder en el futuro... Oh rey, los pensamientos que te preocupaban en la cama se referían al futuro, y aquel que revela los secretos (misterios) te ha dado a conocer lo que sucederá" (2,28.29; en el v. 47 Dios es definido por el rey de Babilonia como "el revelador de los misterios"). Lo importante en estos textos es la asociación del vocablo no tanto con la idea de una realidad secreta, cifrada, necesitada de interpretación, sino más bien con la dimensión del futuro, es decir, de lo que por definición escapa a las posibilidades del dominio humano. Más concretamente, es importante señalar que el futuro del que se trata no es un porvenir episódico y transitorio cualquiera, sino que es el *ésjaton*, el porvenir último, "el final de los días" (cuando "el Dios del cielo hará surgir un imperio que jamás será destruido": 2,44).

A partir de entonces el "misterio" hace su entrada en la literatura / apocalíptica para expresar un tema fundamental y constitutivo: la reflexión sobre la historia y sobre su desarrollo; podría decirse también: sobre el misterio del tiempo; pero no en sentido filosófico y abstracto, sino en sentido cualificado, como "tiempo" denso en preparaciones y promesas, y por tanto en el sentido de su maduración, lenta y también contrastada, y de su horizonte definitivo, inescrutable pero cierto. Esta temática está presente en otros dos conjuntos literarios: en algunos escritos apócrifos *(Henoc etiópico, 4 Esdras, Apocalipsis de Baruc)* y en los manuscritos de Qumrán (sobre todo en la *Regla de la comunidad* = 1QS; en el *Rollo de la guerra* = 1QM; en los *Himnos* = 1QH; en el *Comentario a Habacuc* = 1QpHab, y en el *Libro de los misterios* 1Q27). Así el vidente apocalíptico, aunque a través del velo de signos y visiones, puede afirmar: Dios "me ha dado a conocer el misterio de los tiempos... La llegada de los tiempos está próxima y casi cumplida" (*Ap. Bar.* 81,4; 85,10), o también: "Todos los tiempos de Dios van llegando por orden, según lo que él ha establecido

respecto a ellos en los misterios de su prudencia" (1QpHab 7,13-14); por eso hay que celebrar a Dios por su beneplácito, por su santo designio, por la profundidad de sus misterios y de sus insospechadas maravillas (cf 1QS 11,17-19). Además, al menos en *Henoc etiópico*, el misterio comprende igualmente un elemento mesianológico (cf 46,2s: "El Hijo del hombre... revela todos los tesoros de lo que está oculto"; 47,6s: "El elegido fue escogido y escondido delante de Dios antes de la creación del mundo").

Así pues, aquí nos encontramos esencialmente ante el "misterio futuro" (1Q27: 1,3,4), que no es tanto el misterio del futuro (o sea, el futuro como misterio), sino la perspectiva de un plan salvífico que habrá de realizarse en el futuro (aunque con cierto aspecto de catástrofe), el cual es misterioso en cuanto que está oculto en el preconocimiento de Dios. De todas formas, de este cuadro semántico queda excluido todo elemento cultualista; la misma dimensión intelectualista no se dirige a entender una cierta cantidad de verdades dogmáticas y, en todo caso, lo cierto es que no se trata de verdades reveladas. En efecto, el misterio es tal precisamente porque está escondido; pero sobre todo se concentra por completo en la idea de "cumplimiento del tiempo" (1QpHab 7,2), del que el pueblo de Israel espera la plena redención, que sólo Dios conoce. Hay una certeza radiante, que subyace a todas las especulaciones: "Como el humo se desvanece y ya no existe, así la impiedad se disipará para siempre, y la justicia, como el sol, aparecerá como principio de orden en el mundo" (1Q27: 1,6).

III. EN EL NT. 1. ¿LENGUAJE MISTÉRICO? En el NT el vocablo es relativamente raro (28 veces), y se le usa normalmente en singular (23 veces); además, está ausente en algunos escritos de importancia primordial (como el evangelio y las cartas de Juan, los Hechos de los Apóstoles, la carta a los Hebreos). Se palpa enseguida una diferencia radical respecto a los cultos mistéricos del helenismo: ¡no se habla nunca de "misterios de Cristo"! Jesús no es un dios cultual, por el simple motivo de que no personifica ninguna fuerza natural, sino que es el sujeto de una historia concreta.

Sin embargo, de vez en cuando, especialmente en el epistolario paulino, aparecen fragmentos dispersos de la terminología mistérica helenista, no tanto con intenciones polémicas (en este sentido quizá tan sólo Col 2,18) como en su utilización positiva. Esta terminología, por lo demás, se había infiltrado también en la filosofía y hasta en el libro bíblico de la Sab [/ Cultura/Aculturación II,1g y 2c]. Así Pablo, en Flp 4,12, escribe: "Sé carecer de lo necesario y vivir en la abundancia; estoy enseñado (*memýemai:* estoy iniciado) a todas y cada una de estas cosas, a sentirme harto y a tener hambre"; pero aquí la sacralidad original del concepto de "iniciación" se ha transformado en una mera imagen de una experiencia profana existencial. Más problemático es el texto de 1Cor 2,6-7: "Entre los formados *(teleíoisis)* usamos la sabiduría, pero no la de este mundo, ni la de los gobernantes pasajeros de este mundo; una sabiduría divina, misteriosa, oculta, que Dios destinó para nuestra gloria antes de crear el mundo"; es muy probable que resuene aquí una conceptualidad mistérica (cf el adjetivo "formados", que podría tener, sin embargo, un sentido simplemente moral), no con connotaciones cultuales, sino más bien de carácter (pre)gnóstico, que de todas formas se pone al servicio de la predicación del evangelio y está determinada por una reflexión apocalípti-

ca (cf los comentarios). Una cuestión más compleja es la que se refiere a una influencia eventual de los cultos mistéricos en la teología paulina de la participación bautismal en la muerte y resurrección de Jesucristo (cf Rom 6,1-5; Col 2,12) y de la comunión ritual-eucarística con el Resucitado (cf 1Cor 10,14-22); en el estado actual de las investigaciones (cf respectivamente los estudios de G. Wagner y de H.J. Klauck, citados en la ↗ Bibl.), parece indudable que algunos elementos del lenguaje religioso ambiental dieron cierto colorido a la exposición paulina, cuyas connotaciones de origen y de fondo deben buscarse, sin embargo, en la fe cristiana típica. Queda, por lo menos, el hecho de que el apóstol no usa nunca el término "misterio" en coincidencia con el bautismo ni con la cena del Señor.

2. VARIACIONES EN EL EMPLEO DEL TÉRMINO. En algunas ocasiones el vocablo "misterio" tiene significados sectoriales y parciales que no pueden reducirse a un tema homogéneo y unitario. En tres casos Pablo lo utiliza en plural, siempre en 1Cor: en 4,1 ("Que la gente nos tenga como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios"), donde se remite genéricamente a los múltiples aspectos de la misteriosa sabiduría divina ya mencionados en 2,7 (cf 2,10: "las cosas más profundas de Dios"; 2,11: "las cosas de Dios"; 2,12: "lo que Dios generosamente nos ha dado"; 2,14: "las cosas del Espíritu de Dios"), casi como un plural de intensidad; en 13,2 ("Aunque tenga el don de profecía y conozca todos los misterios y toda la ciencia..., si no tengo amor...") el vocablo tiene el significado profano de realidades escondidas entendidas en conjunto, o quizá también "todo inefable"; y en ese mismo sentido "mistérico" (pero en tono polémico); en 14,2 ("El que habla en lenguas extrañas... dice cosas misteriosas") se trata de algo incomprensible, que se opone en plan polémico a la claridad edificante del profeta.

En otras tres ocasiones tenemos expresiones abstractas de genitivo: "Realmente el misterio de la iniquidad está ya en acción" (2Tes 2,7); "(Los diáconos) guarden los misterios de la fe con una conciencia limpia" (1Tim 3,9); "Sin duda alguna es grande el misterio de nuestra religión" (1Tim 3,16). Los dos escritos en cuestión son probablemente tardíos. En el primer texto se trata de un genitivo epexegético (= la iniquidad misma es un misterio, tanto en su origen como en su dinamismo; la locución se encuentra en plural en el ya citado 1Q27: 1,2); en los otros dos, que son sinónimos por su proximidad contextual, la locución está ya fuertemente dogmatizada y debe entenderse casi como símbolo, ciertamente en relación con el contenido objetivo de la fe (que se enuncia en 1Tim 3,16 con una confesión cristológica ciertamente antigua).

Finalmente, se encuentran en el Apocalipsis de Juan tres empleos del término carentes de relieve teológico particular: "el misterio de las siete estrellas" (1,20 = los ángeles de las siete Iglesias), "el misterio" del nombre escrito en la frente de la gran prostituta (17,5 = "la gran Babilonia") y el de su identidad (17,7 = explicado en el v. 18 como "la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra", es decir, Roma). Como se ve, se trata aquí simplemente de enigma, significado oculto, velado por símbolos.

3. "EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS". Con esta expresión aparece el término una sola vez en los sinópticos, atestiguado por la triple tradición. La redacción de Mc 4,11 suena así: "A vosotros se os ha dado el

misterio del reino de Dios". En los paralelos de Mt 13,11 y Lc 8,10 encontramos dos retoques: el singular se convierte en plural: "los misterios"; y a los discípulos se les dice que se les ha dado "conocerlos". A los tres es común la contraposición con "los de fuera" (así Mc; "a ellos", en Mt; "a los otros", en Lc), es decir, con los que no forman parte de la comunidad de los discípulos, los incrédulos (en el contexto, los fariseos). Esta cláusula recuerda el dicho de Jesús, común a la tradición de Mt 11,25-26 y de Lc 10,21-22: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y se las has manifestado a los sencillos. Sí, Padre, porque así lo has querido". Es evidente aquí el vocabulario apocalíptico del esconder-velar (cf también la incontrolable voluntad de Dios). Del contexto se deduce que "estas cosas" son el comportamiento y la predicación de Jesús, que sólo los pobres y los discípulos comprenden como epifanía del plan salvífico de Dios. El *loghion* de Mc 4,11, que probablemente tiene su origen en el ámbito de la Iglesia pospascual (cf el comentario de R. Pesch, I, Paideia, Brescia 1980, 382-385), quiere decir, por consiguiente, que a quien dispone del fértil terreno de la fe Dios le concede comprender y vivir su señorío salvífico como misterio escatológico revelado por Jesús. El dicho en su contexto está ordenado a explicar teológicamente la incredulidad de los judíos, puesto que con él se une la cita de Is 6,9-10, que servía muy bien a la comunidad primitiva para dar razón de los fracasos de la predicación misionera (cf Jn 12,40; He 28,26-27). El reino de Dios es calificado como "misterio" por varios motivos: no sólo porque su naturaleza íntima escapa a una comprensión exhaustiva, sino también porque "los tiempos y las circunstancias" de su establecimiento (cf He 1,7) dependen del beneplácito incontrolable del mismo Dios. Pero el privilegio de los discípulos de Jesús es el de percibir precisamente que ese reino irrumpe ahora en la palabra y en la acción de su maestro (de forma análoga se afirma en Qumrán que "al maestro de justicia Dios le ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas": 1QpHab 7,4-5; nótese bien: sólo a él, no a sus seguidores; pero en cuanto al reino de Dios, se reconoce que no está ni mucho menos al alcance de la mano: "Pero tú, oh Dios, eres terrible en la gloria de tu realeza": 1QM 12,7).

4. EL MISTERIO COMO PLAN SALVÍFICO DE DIOS REALIZADO EN CRISTO Y EN LA IGLESIA. El término "misterio" aparece como tema propio y verdadero en dos cartas deuteropaulinas: / Colosenses y / Efesios. Su estrecha afinidad literaria y teológica nos permite y hasta nos sugiere la conveniencia de considerarlas juntas. El vocablo llega a aparecer allí hasta 10 veces, y caracteriza inconfundiblemente su pensamiento: cf Col 1,26.27; 2,2; 4,3; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19. A éstos hay que añadir el texto de Rom 16,25 que, según los mejores comentaristas, debe considerarse como un añadido posterior, atribuible a un redactor pospaulino; por lo demás, el tema ya había sido preparado por el pasaje de 1Cor 2,1 (con P^{46}S).6-10.

El denominador común de todos estos pasajes (directo o contextual) es el esquema de revelación: escondido-manifiesto. Por eso es inmediatamente evidente una propiedad fundamental del misterio: su paso de una situación a otra; y esto demuestra un dinamismo de fondo que luego lo caracteriza además en la fase de la revelación ya realizada. Se plantea entonces inmediatamente el interrogante sobre la naturaleza del mismo

misterio, sobre su definición o al menos sobre sus posibles componentes intrínsecos. Dividimos, por tanto, la exposición de este tema en dos secciones: la trayectoria y los constitutivos del misterio.

a) *La trayectoria del misterio.* Ante todo nos encontramos con la fase del ocultamiento (cf 1Cor 2,7; Col 1,26; Ef 3,9) o del silencio (cf Rom 16,25). Caracteriza no solamente al origen divino y trascendente del misterio, sino a todo un larguísimo período histórico, de manera que estuvo "mantenido en secreto desde tiempo eterno" (Rom 16,25), "escondido desde los siglos y desde las generaciones" (Col 1,26). El marco de la reflexión no es de carácter metafísico, sino histórico-salvífico y apocalíptico: durante mucho tiempo Dios guardó para sí un secreto, cuya revelación debería aparecer, por tanto, como algo extraordinario y decisivo. En efecto Dios lo "destinó para nuestra gloria antes de crear el mundo" (1Cor 2,7). Así pues, el misterio participa de la naturaleza misma de Dios, el cual habita en "la nube oscura" (1Re 8,12) o, lo que es lo mismo, "habita en una luz inaccesible" (1Tim 6,16). Pero no se identifica con ella. El misterio fue concebido, no para que siguiera siendo eternamente inalcanzable (cf Ignacio de Antioquía, *Ad Magn.* 8,2: "Jesucristo es la palabra de Dios salida del silencio"; y Dt 29,28).

En segundo lugar viene la fase de la revelación. Los textos mencionados recurren aquí a tres verbos fundamentales: "desvelar" *(apokalýptein),* "manifestar" *(phaneroûn)* y "dar a conocer" *(gnorízein).* Su uso es mucho más frecuente que el de los citados verbos de ocultamiento (cf, p.ej., 1Cor 2,10; Rom 16,25.26; Col 1,26.27; Ef 1,9; 3,3.5). Se trata de una contraposición histórico-salvífica, que subraya mucho más el valor del presente que el del pasado; esto se confirma por la repetición del adverbio "ahora" (Rom 16,26a; Col 1,26b; Ef 3,5.10; cf 2Tim 1,10). Este tiempo que es el nuestro es el tiempo del "acceso" global a Dios (véase este tema en Ef 2,18; 3,12; Rom 5,2; Heb 4,16). Por tanto, el mensaje cristiano no se encuentra en la línea del mito griego de una progresiva decadencia desde la edad de oro hasta la del hierro (cf Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 106-201), sino que, excluyendo toda lamentación por el pasado, reconoce que ahora finalmente es cuando el hombre ha sido admitido a una familiaridad con Dios que antes ni siquiera se podía sospechar (como escribirá muy bien el autor anónimo de la *Carta a Diogneto* 8,10-11). En cuanto a los destinatarios de la revelación, nuestros textos lo especifican de varias maneras: "a nosotros" (1Cor 2,10; Ef 1,9), "a los creyentes" (Col 1,26), "a sus santos apóstoles y profetas" (Ef 3,5), "a mí (Pablo)" (Ef 3,3); además del reconocimiento de la particular función del apóstol de las gentes, se insiste en la mediación de los apóstoles (en sentido amplio) y de los profetas (como instructores de las comunidades), pero para comprometer a toda la humanidad cristiana como destinataria última.

En tercer lugar, la revelación se convierte en propagación misionera. Esta etapa de difusión de largo alcance está prácticamente presente en todos los textos misteriológicos (cf, en especial, Ef 3,8-9: "... el privilegio de evangelizar a los paganos, de anunciar la incalculable riqueza de Cristo, de declarar el cumplimiento de este plan secreto"). Abundan los verbos que describen esta tarea: notificar, manifestar, hablar, evangelizar, iluminar, enseñar; el mismo misterio es descrito como "palabra de Dios" (Col 1,25), como "evangelio" (Ef 6,19), y el compromiso por su expansión es una "intensa lucha"

(Col 2,1), que hay que emprender "con valentía" (Ef 6,19). Así pues, el misterio no sólo no estaba destinado a permanecer en el silencio de Dios, sino que tampoco puede caberle la suerte de permanecer limitado al ámbito de sus primeros destinatarios, ni siquiera entendiendo a estos útimos en sentido comunitario. Mientras que los misterios de los cultos helenistas son por definición "indecibles" *(árrēta),* hasta el punto de que su narración equivale a una violación y a un "pecado en contra de Dios" (Andócides, *De myst.* 1,29), el cristianismo no se caracteriza ni mucho menos por un esoterismo; a la disciplina del arcano se opone el anuncio misionero (cf 2Tes 3,1), que no tiene más límites que la prudencia, la cual sabe guardarse muy bien tanto del fanatismo como de las prisas indiscriminadas (cf Mt 7,6: "No deis lo santo a los perros"; Si 32,4b: "No alardees de sabio a destiempo"). En el lenguaje de Ef 3,10, la publicidad del misterio se le confía a la "Iglesia" en su conjunto, y tiene que extenderse hasta "los principados y las potestades celestiales"; es decir, el compromiso del testimonio por parte de los cristianos (de todos y cada uno de ellos) tiene unos horizontes ilimitados y no debe arredrarse ni siquiera ante las potencias de diverso género que pretenden ejercitar un dominio sobre el hombre.

En cuarto lugar, advertimos que la trayectoria del misterio no va solamente de Dios al hombre. Hay también un camino que va del hombre hacia el misterio, y que en nuestros textos está relacionado con un rico léxico de carácter cognoscitivo; hay diversos verbos y sustantivos para expresar esta idea: conocer-conocimiento (los más frecuentes), comprender, saber, inteligencia, sabiduría (cf Ef 1,7: "Él nos ha obtenido con su sangre la redención..., según la riqueza de su gracia, que ha derramado sobre nosotros con una plenitud de sabiduría y de prudencia"; 3,18: "para que podáis comprender con todos los creyentes..."). El cristiano posee su propio patrimonio sapiencial, que habrá de informar ciertamente toda la vida concreta, pero que antes es adquirido por sí mismo. Es éste un tipo de discurso que se dirige a una etapa ya avanzada de la vida del cristiano, cuya adhesión inicial de fe en el Señor se intenta conducir hasta su plena madurez (cf Ef 4,13). En un nivel histórico, este lenguaje lo entienden de diversas maneras los autores, bien como polémica contra los gnósticos o bien, por el contrario, como expresión refleja de pre- (o proto-) gnosticismo).

b) *Los constitutivos del misterio.* De los textos citados se deduce que el misterio no es unívoco, sino que lleva consigo toda una pluralidad semántica, que vamos a intentar descomponer brevemente a continuación.

Hay, en primer lugar, un componente teológico. El misterio, aunque revelado, es "de Dios" (cf 1Cor 2,1; Col 2,2). Esto significa no sólo que el misterio pertenece a la esfera de lo divino, sino sobre todo que la aproximación a él es también a la vez un acercamiento a Dios mismo. Se trata del "misterio de su voluntad" (Ef 1,9): no ya de su naturaleza, sino una deliberación suya, de una decisión suya, de un beneplácito vinculado radicalmente a una buena disposición, a una gracia (cf Sal 33,11: "El plan del Señor subsiste eternamente; sus proyectos, por todas las edades"; 1QHfr 3,7: "los misterios de su beneplácito"). Se trata de un teoarquismo indiscutible, que la comunidad reconoce y aclama: "A Dios, el único sabio, por medio de Jesucristo, la gloria por los siglos de los siglos. Amén" (Rom 16,27). Así pues, en este nivel, el misterio no se refiere a la identidad de

Dios o a su vida íntima, sino a su proyecto o a su propósito, a su sabiduría de decisión, a lo que él "destinó para nuestra gloria antes de crear el mundo" (1Cor 2,7).

En segundo lugar, hay un componente cristológico. Más aún, Jesucristo pertenece al centro focal del misterio. Y esto en tres niveles. 1) La conexión entre el misterio de la salvación de Dios y Jesucristo en cuanto crucificado (atestiguada explícitamente tan sólo en 1Cor 2,1.7-8). Precisamente aquí es donde se demuestra ineficaz e impotente la sabiduría de este mundo (cf 1Cor 1,21). El plan salvífico de Dios pasa a través de la cruz de Cristo, cuya profundidad mistérica consiste no sólo en el hecho de haber sido prevista por Dios (cf He 2,23), sino sobre todo en el hecho de que ella encarna de forma nueva e inaudita (= escándalo y locura) el "poder y sabiduría de Dios" (1Cor 1,24). 2) El texto crucial de Ef 1,9-10 precisa que el misterio de la voluntad de Dios consiste en el propósito de "recapitular todas las cosas en Cristo", hasta el punto de convertirlo en el responsable y como el administrador de "los tiempos cumplidos". Aquí el autor de la carta a los Efesios piensa en el Cristo resucitado, que reúne en sí mismo (pero en sentido personal) las funciones tanto de la sabiduría bíblica como del *lógos* estoico, de tal manera que se convierte como en el coordinador de la multiforme realidad cósmica e histórica. En todo caso, se describe al Resucitado en su cualidad de *pantokrátōr*, ya que Dios "todo lo sometió bajo sus pies" (Ef 1,22). Por eso mismo el cristiano sabe que no puede someter o, peor aún, alienar su propia dignidad ante cualquiera, ya que sólo está insertado en Cristo, y debe sentirse más vinculado a él todavía por el hecho de que, aun sin que ellas lo sepan, están sometidas a él "todas las cosas". Precisamente esta situación es la que le permite un tipo de relaciones positivas y "simpáticas" con todo el mundo. 3) Cristo en persona forma parte del misterio (cf Col 2,2b-3: "para que descubran el secreto [misterio] de Dios, que es Cristo, en el que se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia"; Sab 7,11: "Me vinieron con ella [la sabiduría] todos los bienes"). Y la locución concreta "misterio de Cristo" (Col 4,3; Ef 3,4) puede entenderse ya sea como genitivo de definición (= Cristo mismo es el misterio), ya como expresión braquilógica por "el misterio de Dios en cuanto que se manifiesta y se realiza mediante Cristo".

En tercer lugar, hay un componente eclesiológico. El texto fundamental es Ef 2,11-3,13. Aquí el misterio consiste en "que los paganos comparten la misma herencia con los judíos y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (3,6). Efectivamente, Cristo ha derribado "el muro que los separaba" de los judíos (2,14), de manera que "hizo de los dos un solo cuerpo y los ha reconciliado con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad" (2,15.16). Como se ve, no se puede hablar de la Iglesia sin hablar de Jesucristo, el cual *quodammodo* se identifica con ella, ya que el "único hombre nuevo" y el "único cuerpo" pueden tener al mismo tiempo una dimensión tanto individual-cristológica como social-eclesial. Pero sobre todo es evidente que, en esta perspectiva, el carácter mistérico de la Iglesia consiste no tanto en su estructura, sino más bien en su dimensión ecuménica y fraternizante. Sus miembros, en la medida en que superan las divisiones religiosas y culturales en nombre de un principio unificador superior, tienden a constituir un *tertium genus*. En esta línea se sitúa igualmente, por extensión, el texto de Ef 5,32: "Éste es un

gran misterio, que yo aplico a Cristo y a la Iglesia". Puesto que sigue a la cita de Gén 2,24 ("... y los dos serán una sola carne"), se deduce que aquí el misterio debe entenderse de dos maneras: en su punto de partida, como el simple dato natural de la relación marido-mujer, y en su punto de llegada (puesto que se trata de una trasposición) se encuentra agrandado, como sucede en un proceso de ampliación fotográfica, en la relación análoga Cristo-Iglesia. Precisamente esta comunión nupcial de mutua entrega es un gran misterio; y más lo es todavía la gratuita iniciativa de Cristo, que "amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella" (Ef 5,25).

Finalmente, hay un componente antropológico, quizá no tan desarrollado, pero importante. Col 1,27 define el misterio como "Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria" (cf Ef 3,17: "que Cristo habite en vuestros corazones por la fe"). Nos encontramos así con el tema del "hombre nuevo", característico precisamente de Col (3,9-10) y de Ef (4,22-24; 2,15). Cristo es proclamado no sólo para el hombre y entre los hombres, sino también en el hombre. Ser "nuevo" significa poder establecer dimensiones inéditas de relaciones fraternales (entre griegos, judíos, bárbaros, escitas, siervos y libres: Col 3,11) sobre la base de una renovación que afecta primero al individuo bautizado en su interioridad (cf Ef 4,23).

5. NATURALEZA EXCEDENTE DEL MISTERIO Y SU CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA. A pesar de su revelación histórica, el misterio no deja de ser tal; más aún, el plan salvífico de Dios se manifiesta precisamente como misterio, el misterio por excelencia. Hay en él una dimensión de inagotabilidad. En efecto, los textos que hablan de él utilizan con frecuencia un vocabulario de sobreabundancia, bien sea con sustantivos como "riqueza" (Col 1,27; 2,2; Ef 1,7; 2,7; 3,8), "plenitud" (Col 2,2), "todos los tesoros" (Col 2,3), bien con adjetivos como "supereminente" (Ef 1,19; 2,7; 3,19) o "incalculable" (Ef 3,8). Se trata en realidad de un espacio inmenso, en el cual llega a encontrarse sumergido el cristiano, llamado a escudriñar con todas sus posibilidades "cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad... que sobrepasa todo conocimiento, a fin de que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (Ef 3,18.19).

Pero si el misterio es trascendente por su propia naturaleza y nunca es totalmente controlable por el hombre, está, sin embargo, destinado a una consumación más allá de la historia actual. No es que esta consumación escatológica represente su fase más importante; en efecto, ateniéndose a los textos, el giro decisivo se dio ya y se llevó a cabo con el paso del ocultamiento a la revelación histórico-salvífica; y sobre este paso recae el acento de los propios textos. Pero quedan aún algunos aspectos destinados a una fase ulterior y definitiva. Vemos así que Pablo revela, en calidad de apocalíptico, dos misterios distintos: en 1Cor 15,51 ("Ahora os voy a declarar un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados"; cf *Henoc etiópico* 103,1-4) y en Rom 11,25s ("Hermanos, no quiero que ignoréis este misterio —para que no presumáis de vosotros mismos—: el endurecimiento de una parte de Israel ha sucedido hasta que todos los paganos hayan entrado; entonces todo Israel se salvará"; cf *Mišnah, Sanh.* 10,1). Se trata de dos cuestiones bien concretas, que se refieren al final de los tiempos (y el apóstol no utiliza nunca fórmulas semejantes de revelación en relación con otros eventuales misterios). Pero está además el Apocalipsis de Juan, que afirma claramente: "Cuando suene la trompeta del séptimo án-

gel, Dios cumplirá su misterio, anunciado a sus siervos los profetas" (10,7). Ya según la carta a los Colosenses, el misterio lleva consigo "la esperanza de la gloria" (1,27b). Por tanto, no se reduce a su actual experimentabilidad histórica; si Dios "lo destinó para nuestra gloria antes de crear el mundo" (1Cor 2,7), esta gloria conserva siempre un elemento reservado al futuro (cf Col 3,4; Ef 1,18). Y el vidente del Apocalipsis proclama su irrupción, aunque sea introduciendo un escenario típicamente apocalíptico. La alusión a lo "anunciado a sus siervos los profetas" dice que la consumación escatológica llega no sólo como realización de las profecías, sino también como culminación y consumación del tiempo histórico (cf 10,6: "Se acabó el plazo"). Es el plan divino relativo al cosmos y a la historia el que alcanza finalmente la etapa última de su trayectoria: "El imperio del mundo ha pasado a nuestro Señor y a su mesías; él reinará por los siglos de los siglos" (11,15b; cf 11,17; 12,10).

BIBL.: ANTONINI, *La conoscenza della volontà di Dio in Col 1,9b*, en AA.VV., *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976, 301-340; BIEDER W., *Das Mysterium Christi und die Mission. Ein Beitrag zur missionarischen Sakramentgestalt der Kirche*, Zurich 1964; BORNKAMM G., *mystērion*, en *GLNT* VII, Paideia, Brescia 1971, 645-716; BROWN R.E., *The Semitic Background of the New Testament "mysterion"*, en "Bib" 39 (1958) 426-448; CAMBIER J., *Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Ephésiens 5,22-33*, en "Bib" 47 (1966) 43-90, 223-242; CARAGOUNIS C.C., *The Ephesian Mysterion. Meaning and Content*, Lund 1977; CASCIARO J.M., *El "Misterio" divino en los escritos posteriores de Qumrán*, en "Scripta Theol." 8 (1976) 445-475; CASEL O., *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919; CERFAUX L., *L'influence des "Mystères" sur les Epîtres de St. Paul aux Colossiens et aux Ephésiens*, en *Recueil L. Cerfaux* II, Gembloux 1962, 278-285; COPPENS J., *Le "mystère" dans la Théologie pualinienne et ses parallèles qumraniens*, en AA.VV., *Littérature et théologie pauliniennes*, Descamps, Brujas 1960, 142-165; DEDEN D., *Le "Mystère" paulinien*, en "ETL" 13 (1936) 405-442; DEWAILLY P., *Mystère et silence dans Rom XVI.25*, en "NTS" 14 (1967-68) 11-117; FABRIS R., *Mysterion in Colossesi e Efesini: origine e significato*, en *Le lettere di Paolo* 3, Borla, Roma 1980, 164-172; KLAUCK H.J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982; OPPENHEIM F., *Arcano*, en *Enciclopedia Cattolica* I, Città del Vaticano 1948, 1793-1797; PENNA R., *Il "mysterion" paolino: traiettoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978; POKORNY P., *Epheserbrief und gnostische Mysterien*, en "ZNW" 53 (1962) 160-194; PRÜMM K., *Mystères*, en *DBS* VI, 1957, 1-255; RAHNER H., *Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Morcelliana, Brescia 1952; SABOURIN L., *"Connaître les mystères du Royaume" (Mt 13,11)*, en *Studia Hierosolymitana* II. *Studi Esegetici*, Miscellanea P. Bagatti, Jerusalén 1976, 58-63; WAGNER G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Edimburgo-Londres 1967; WILSON T.E., *Mystery Doctrines of the New Testament: God's Sacred Secrets*, Neptune, N.J. 1975.

R. Penna

MITO

SUMARIO: I. *Mito: naturaleza e interpretación:* 1. La herencia de los griegos; 2. Replanteamiento del problema en la época moderna; 3. Nacimiento y desarrollo de una ciencia del mito; 4. El debate contemporáneo; 5. Orientaciones. II. *El mito en el AT y en el NT:* 1. El AT y el mito: *a)* La sospecha frente al mito, *b)* Influencias de las teorías mitológicas más recientes, *c)* Elementos míticos y pensar mítico en el AT; 2. El NT y el mito: *a)* El uso del término en las cartas pastorales y en la 2Pe, *b)* Strauss y la interpretación mítica del NT, *c)* Bultmann y la desmitificación del NT, *d)* Motivos míticos y simbolismo en el NT.

La historia de la exégesis demuestra cómo el juicio sobre las relaciones entre el mito y la Biblia está estrechamente ligado al concepto que se tiene del primer término del binomio. De aquí la necesidad de tomar conciencia de su problematicidad y de las teorías controvertidas que suscita todavía hoy. De este modo se explica el

espacio tan amplio que se le concede al primer punto de esta exposición. En él se intentará recorrer la historia de la aproximación al problema del mito a lo largo de los siglos, para llegar, en la confrontación entre las teorías contemporáneas, a señalar algunas constantes, punto de referencia para el análisis posterior. Éste, asomándose a la problemática, respectivamente, del AT y del NT, trazará las líneas generales del desarrollo de los estudios sobre la relación que hay entre el mito y los escritos bíblicos, ofreciendo, finalmente, algunas indicaciones sobre el planteamiento del problema en nuestros días.

I. MITO: NATURALEZA E INTERPRETACIÓN. El problema de la naturaleza del mito y de su interpretación son las relaciones entre *mŷthos* y *lógos.* Así es, en cualquier caso, cómo se presenta al que se coloca dentro de la tradición de pensamiento occidental, en donde no es posible hablar de mito sin referirse explícita o implícitamente a la historia del objeto y del término desde sus mismas raíces en el mundo griego. Así pues, será oportuno comenzar a partir del terreno griego que dio origen a la misma noción de mito.

1. LA HERENCIA DE LOS GRIEGOS. Mito, en su acepción más antigua, indica genéricamente el "pensamiento", en particular el pensamiento expresado; la "palabra", el "discurso", sobre todo el discurso en cuanto comunicación; la "noticia", el "mensaje", el "relato", la "historia". Por eso no resultará extraño que en los orígenes no aparezca la distinción entre *mŷthos* y *lógos*, de manera que los dos términos se usan a veces indiferentemente en la obra homérica para indicar tanto la "palabra argumentativa", basada en los múltiples modos del discurso (el razonar de Ulises), como la palabra "sabia" y autorizada en virtud de los acontecimientos pasados que evoca (el narrar de Néstor). Pero de la indistinción inicial se fue pasando gradualmente a la contraposición entre los dos términos. Así aparece ya en Hesíodo, que reivindica para la naturaleza del *mŷthos* la pura verdad del suceso evocado, liberando la noción de mito de toda confusión con la elocuencia argumentativa.

Pero el desarrollo del pensamiento griego fue en dirección contraria a la que había indicado Hesíodo. En efecto, el atributo de la verdad se le reservó al *lógos*, relato fiable o discurso argumentativo, mientras que el *mŷthos* se identificó con la "historia fabulosa, legendaria". De esta forma el mito se vio confinado en la poesía, que utiliza sus temas como materiales literarios, leyendas utilizadas como paradigmas de las vicisitudes humanas, como en la elegía, o del enigma de la condición humana, como en la tragedia. Por otra parte, en cuanto que se refiere a sucesos imposibles de alcanzar por ninguna investigación, el mito quedó eliminado de la historiografía: "Quizá mi historia, despojada del elemento fantástico, halague menos al oído; pero bastará que la juzguen útil los que quieran saber lo que es cierto en el pasado" (Tucídides, *La guerra del Peloponeso* I, 22,4). También la filosofía se mueve en esta área de sospechas frente al mito. Desde que Jenófanes criticó el antropomorfismo de las mitologías, entre la pretensión del *mŷthos* de mostrar la verdad narrando y la capacidad del *lógos* de demostrar la verdad argumentando, la filosofía griega escogió el segundo camino. Serán luego los sofistas quienes radicalicen la contraposición entre el *mŷthos*, entendido como discurso/historia no verdadera, y el *lógos*, discurso verdadero. La ruptura se consuma de este modo en provecho del pensamiento dialéctico.

Pero hay que recordar también cuán numerosos son los filósofos que, a pesar de insistir en la contraposición, no se muestran totalmente negativos ante el mito. El mismo Aristóteles le atribuirá cierto parentesco con la especulación filosófica, reconociendo en la actitud admirativa el origen de los dos. Pero el testimonio más claro nos viene de Platón, que no teme asimilar los mitos a las fábulas para niños (*Gorgias* 527a) y dejarlos para los poetas (*Fedón* 61b), hombres a los que habrá que expulsar de la ciudad por mentirosos (*República* 605b); sin embargo, él mismo recurrirá a los mitos y creará otros nuevos, único camino para representar la riqueza de una realidad inaccesible a la pura argumentación. De esta manera el *mŷthos* vuelve a estar en continuidad con el *lógos*. Y lo seguirá estando cuando, ya desde épocas antiguas, pero sobre todo con el estoicismo y el neoplatonismo, se intente hacer brotar una verdad del mito, el *lógos* del *mŷthos*, a través de su interpretación alegórica. Esta recuperación se basa en el presupuesto de que el hablar mítico es sólo un revestimiento, que esconde una enseñanza secreta; pero el precio que hay que pagar por ello es la renuncia al mito en sí mismo y su subordinación al *lógos*, que es el que muestra realmente la verdad de forma directa.

El conjunto de estas peripecias de la vida del mito en el mundo antiguo configura los términos del problema en sus elementos esenciales. Si el mito, como quiere Platón, pertenece a la *poíēsis* y es un narrar "no necesitante", a diferencia del *lógos*, que es discurso argumentativo y por tanto "necesitante", también es verdad que las dos formas del pensamiento/palabra nunca aparecen separadas del todo, como sugiere el mismo término de *mythologhía*. Habrá que preguntarse entonces en qué nivel el *mŷthos* se hace "no necesitante" y en qué otro es un *lógos* portador de verdad. Sobre todo habrá que preguntarse si la percepción original del *mŷthos* como discurso verdadero y *lógos* por excelencia es fruto de una mala inteligencia o de una etapa inferior del pensamiento, que la razón dialéctica pone de manifiesto mostrando la real naturaleza del mito como ficción o revestimiento caduco, o bien si esa mala inteligencia no residirá más bien en la incapacidad de captar la naturaleza propia del pensamiento mítico respecto a cualquier otra modalidad del pensar humano. En este caso el problema se desplaza hacia el descubrimiento de esa naturaleza, abandonando la pregunta demasiado inmediata sobre la verdad. Hay que añadir además que la misma cultura griega ofrece la formulación de una segunda problemática relativa al mito, la que se refiere a sus contenidos. Platón afirma que los mitos son relatos "en torno a los dioses, los seres divinos, los héroes y los descensos al otro mundo" (*República* 392a); pero es el mismo Platón el que define como mitos las fábulas de Esopo (*Fedón* 61b). Nace entonces la pregunta de si los contenidos del mito se limitan a materiales religiosos, en particular politeístas, y a la experiencia relativa, o bien si se relacionan con toda la experiencia existencial.

2. REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA EN LA ÉPOCA MODERNA. El mundo griego dejaba en herencia una problemática muy amplia. Pero su éxito, en la época helenista, fue la afirmación de aquella interpretación alegórica que hace al mito aceptable a la razón, aunque vaciándolo de un significado autónomo: el mito se convierte en figura de otra cosa distinta. De alguna forma podría considerarse más coherente la posición de los padres de la Iglesia, que rechazaban por completo los mitos en cuanto fábulas en torno a los dioses falsos,

oponiendo a la mentira del mito la verdad de las narraciones históricas de la Biblia. De estas negaciones y rechazos no se librará el mito en lo esencial, ni siquiera en el renacimiento. La vuelta a temas y materiales mitológicos en este período no se deriva de una consideración distinta de la naturaleza del mito o de una investigación científica sobre el mismo. El interés por las mitologías antiguas viene dictado más bien por el reconocimiento del valor poético de sus expresiones; por lo demás, son percibidas como representaciones de las creencias religiosas del paganismo.

El problema de la naturaleza, y por tanto de la verdad, del mito hace su aparición en la época moderna con *G.B. Vico* (1668-1744). El mito, para Vico, no es un conjunto de fábulas que hay que contraponer al mundo real de la razón. Es el producto del pensamiento humano en el segundo grado de su desarrollo, al mismo tiempo "forma" del espíritu y "época" de la historia. Lo mismo que el lenguaje y que la poesía, el mito es creación de la fantasía, cuando los hombres "advierten con ánimo turbado y conmovido" (*Scienza nuova* I, 92) la realidad inefable de las cosas. Es la dimensión poética de la mente humana la que se expresa en la fantasía, a través de un proceso de creación de las ideas. En lo que se refiere a los mitos, Vico dirá que "la naturaleza poética... dio a los cuerpos ser sustancias animadas de los dioses, y se lo dio por su propia idea" (ibid, II, 51). De esta forma Vico afirma por una parte la autonomía del pensamiento mítico, y por otra atribuye a la fantasía el origen de esta expresión de la humanidad todavía niña.

La intuición de Vico no obtuvo éxito inmediato: el "siglo de las luces" no podía conciliar lo absoluto de la razón con el reconocimiento de una verdad autónoma a un producto de la actividad de la fantasía. Para los ilustrados el mito pertenece a la noche del espíritu y se configura como fábula infantil, como conglomerado de absurdos, verdadera enfermedad del espíritu humano. Tan sólo el romanticismo, con su exaltación de la intuición y de la imaginación, podía romper este cuadro negativo. Así *F.W.J. Schelling* (1775-1854) podrá reivindicar para la mitología el papel de manifestación de lo absoluto y de condición necesaria del arte, negando el valor alegórico del mito, cuya relación con la verdad tiene que clasificarse más bien como "tautegórico": el mito no dice "otra cosa", sino lo que él mismo dice, y que no puede ser dicho de forma distinta. En el ambiente creado por las reflexiones de un Schelling o de un *J.G. Herder* (1744-1803) es donde la ciencia moderna del mito comienza a dar sus primeros pasos a comienzos del siglo XIX. En este contexto se colocan hombres como *Ph. Buttmann* (1764-1829) y *K.O. Müller* (1797-1840), que reconocen el mito como expresión espontánea de la verdad, propia de una fase antiquísima de la cultura humana. Superando el problema de un origen racional o fantástico del mito, rechazan tanto su interpretación alegórica como su infravaloración respecto al pensamiento lógico. Ph. Buttmann insistirá además en una valoración y en una contemplación de los enunciados míticos en sí mismos, mientras que K.O. Müller se situará más bien en un camino de explicación del mito, identificando su originalidad en el hecho de ser un pensar indisolublemente unido con la imagen y su significado.

Y es también el ambiente romántico el que sirve de soporte a la teoría simbolista de *G.F. Creuzer* (1771-1858), en la cual la religiosidad, que nace de la experiencia de las epifanías de lo divino en las manifestaciones de la naturaleza, se elabora sucesivamente en una doctrina que se ali-

menta de símbolos y que se expresa en mitos: el mito es el ropaje del ↗ símbolo, del cual ha de liberarlo la interpretación. El ostracismo que el racionalismo imperante impuso al simbolismo de Creuzer, fue todavía más claro en el caso de *J.J. Bachofen* (1851-1887), cuyo pensamiento no volvería a tener actualidad hasta comienzos del siglo XX. La verdad del mito, para Bachofen, está estrechamente unida al tiempo prehistórico en que nace: el mito atestigua una estructura intelectual prehistórica, que se niega a toda interpretación fuera de ella. La de Bachofen es una posición anti-intelectualista, que no dejará de tener seguidores en nuestro siglo.

3. NACIMIENTO Y DESARROLLO DE UNA CIENCIA DEL MITO. El elemento lingüístico en el análisis del mito hace su primera aparición con *F.M. Müller* (1823-1900), principal exponente de la "escuela filológica" o "escuela de la mitología de la naturaleza". Para Max Müller el lenguaje surge como expresión fonética de las reacciones de los hombres frente a los fenómenos y las fuerzas de la naturaleza. Pero cuando, en una segunda fase, se pierde la percepción del vínculo existente entre expresión fonética y fenómeno, las palabras son asumidas como denominaciones de figuras míticas individualizadas, llegando así a la personificación de las fuerzas naturales. Por consiguiente, el mito es fruto de un error lingüístico, consecuencia de una deficiencia original del lenguaje, debida a su no univocidad. La mitología es un discurso patológico, es un producto de los límites del lenguaje, que hay que estudiarla a través de las comparaciones etimológicas para remontarse a los valores primordiales de las palabras, descubriendo de esta manera cómo los *nomina* se han convertido en *numina*. De este modo el lenguaje se convierte en instrumento de un vaciamiento del mito para desembocar en un naturalismo religioso.

Al mito como mundo de la apariencia, fruto de la ilusión producida por la perversión metafórica del lenguaje, se contrapone la noción de mito como etapa "salvaje" del pensamiento, que se formula dentro de la "escuela antropológica", en particular con *E.B. Tylor* (1832-1917) y *A. Lang* (1844-1912). El mito es la expresión del pensamiento en el momento prelógico, típico de las civilizaciones antiguas. Su aparente irracionalidad es tal sólo para nosotros; en realidad es un sistema coherente, que expresa la visión del mundo propia de los pueblos primitivos. De este modo, el mito es la forma primitiva de la religión y de la filosofía, cuya comprensión sólo es posible a partir de una renuncia a juzgarlo según las categorías del pensamiento lógico. La suya es una racionalidad "salvaje".

Comparte con la "escuela antropológica" la contraposición entre pensamiento lógico y pensamiento salvaje, pero negándole a este último toda forma de racionalidad, una corriente interpretativa del mito que hunde sus raíces en el racionalismo positivista y que tiene en *W. Wundt* (1832-1920) su intérprete más autorizado. Ya *A. Comte* (1798-1857) había señalado en el mito un producto de la etapa teológica o ficticia, en la que los fenómenos naturales se atribuyen a seres divinos. Para Wundt, exponente de un positivismo evolucionista y fundador de la psicología experimental moderna, el mito es un producto del sentimiento, y por tanto de la subjetividad. No hay ningún contenido de verdad objetiva en el mito, ya que las representaciones míticas transmiten reacciones afectivas, y no elementos de la realidad que susciten tales reacciones. Con esta depreciación radical racionalista del

mito están de acuerdo varios autores, como *H. Usener* (1834-1905), el cual ve en las representaciones míticas un hecho involuntario e inconsciente que precede al pensamiento lógico racional, o como *P. Ehrenreich* (1855-1914), que con Wundt asemeja el mito a la fábula, especificándose aquél tan sólo por sus protagonistas, que son héroes o dioses. El culmen de esta tendencia racionalista es la obra de *W. Nestle* (1865-1959): "La representación mítica y el pensamiento lógico se oponen. Aquélla es imaginativa, e involuntariamente crea y produce a partir del inconsciente; éste es conceptual, distingue y une intencionalmente y de forma consciente" (*Vom Mythos zum Logos*, 1). La progresiva afirmación del pensamiento lógico sobre el mito es la victoria de la razón sobre el oscurantismo de los pueblos de cultura inferior. A las perspectivas positivistas se refieren también los exponentes de la "nueva escuela histórico-filológica" alemana. Así *U. von Milamowitz-Möllendorff* (1848-1931) identifica los mitos con las fábulas, sin vínculo alguno con la verdad, mientras que *O. Gruppe* (1851-1919) considera el mito una traducción en términos legendarios de sucesos históricos, como los conflictos o las emigraciones. En esta línea se sitúa igualmente *M.P. Nilsson* (1874-1967) para quien la mitología surge de la confluencia de elementos de origen etiológico, ritual, histórico e imaginativo.

Igualmente negativa respecto al mito se muestra la "escuela histórico-cultural", pero con motivaciones diversas. Para *W. Schmidt* (1868-1954), es en la racionalidad donde hay que buscar el origen de la religión, mientras que la elaboración mítica, fruto de la imaginación, representa un momento secundario y una involución respecto a la percepción original de la idea de un ser supremo. En continuidad con W. Schmidt, *L. Walk* (1885-1949) hace surgir el mito de un proceso en el que se encuentran elementos racionales e imaginativos; es especialmente interesante el hecho de que Walk hable del mito como de una filosofía natural primitiva, es decir, de suyo arreligiosa, utilizable como expresión de toda forma religiosa, incluso revelada.

En el camino de la interpretación irracionalista del mito nos encontramos, por el contrario, con *L. Lévy-Bruhl* (1857-1939). El origen del mito está estrechamente ligado a la mentalidad prelógica e irracional de los pueblos primitivos. Surge como representación colectiva, que sirve para asegurar una pertenencia social no sentida ya como inmediata. En sus *Carnets*, obra póstuma, Lévy-Bruhl modificó su pensamiento: lo que antes aparecía como historia sagrada de las sociedades inferiores, ahora se define como historia real de un mundo y de un tiempo distintos del nuestro, por ser relativo a una dimensión de la realidad que va más allá de la experiencia, pero que es solidaria con ella. No lejos de las primeras posiciones de Lévy-Bruhl está *H. Bergson* (1859-1941), el cual atribuye a los mitos, considerados, sin embargo, como ficciones y frutos indirectos de un residuo del instinto, la función de salvaguardar la realidad amenazada por los efectos nocivos de la inteligencia. Todavía más positivo con el mito es *R. Otto* (1869-1937), para quien la religión tiene un origen irracional, emocional, a través de la aplicación de la categoría de lo "numinoso" a las expresiones de la vida; el mito representa la modalidad propia del conocimiento de lo "numinoso", lo mismo que la cienca lo es para lo fenoménico. En esta misma línea se sitúa también *G. van der Leeuw* (1890-1950): el mito es "una palabra hablada que posee poder decisivo cuando se repite" (*Fenomenología*, 398); no explica, sino que crea; él

mismo es realidad presente y vivida; como acción santa, está estrechamente vinculado al rito y se caracteriza como fuerza del tiempo y sin tiempo; reintroducido en el tiempo, se convierte en "saga"; cuando funda un culto, se convierte en "leyenda cultual"; cuando decide de la salvación del oyente, se convierte en "discurso sagrado".

El vínculo entre el mito y el rito es reconocido también por *K.Th. Preuss* (1869-1939), para quien el mito, como expresión de lo "numinoso" y de la religiosidad en su fase más antigua, mágica, sirve para legitimar la situación presente, fundamentándola en un suceso que pertenece a la época primordial. También el psicoanálisis trata el problema del mito, en particular con *C.G. Jung* (1875-1961). Para Jung el mito es una representación de los arquetipos que pertenecen al inconsciente colectivo; constituye, por tanto, una expresión simbólica del drama inconsciente del *ánima.* Con ello queda excluida toda pregunta sobre la verdad de los mitos, de los cuales sólo se retiene su función vital. Una cima de las corrientes irracionalistas la representa *K. Kerényi* (1897-1973): la única actitud lícita frente al mito es la de escucharlo sin más, como se hace con una pieza musical; en cuanto a la naturaleza del mito, se configura como fundamentación de la realidad; pero no a través de causas, sino a través de precedentes primordiales: "Ellos son los *archaí,* a los que se remonta cada una de las cosas, incluso tomada en sí misma, para crearse a sí misma a partir de ellos, mientras que ellos permanecen vitales, inagotables, insuperables" (*Prolegómenos,* 21).

En contra de las tesis sobre el origen irracional del mito se sitúa *E. Cassirer* (1874-1945). Relacionando el problema del mito con el del lenguaje, Cassirer observa que los dos están arraigados en una forma de pensamiento definida como "metafórica", que se aparta del pensar teorético o discursivo: "Si este último tiende a la amplificación, a la vinculación, a la conexión sistemática, la actividad lingüística y mítica, por el contrario, tiende a la densidad, a la concentración, al relieve que aísla" (*Mito y lenguaje,* 86). Existe, por tanto, una lógica del mito, que difiere de la lógica del pensamiento teorético y científico. En ella se expresa una objetividad, que es la experiencia misma del mundo, de una realidad espiritual convertida en elemento sensible, en cuanto captada de forma simbólica, en una simbología no convencional, sino "hipostática": el contenido se resuelve en la palabra, en el mito, que se convierte así en "el" concreto real. De manera distinta, pero rechazando igualmente las tendencias irracionalistas, se mueve la "escuela funcionalista", que tiene su mayor exponente en *B. Malinowski* (1884-1942). El mito es un fenómeno cultural, con el que se justifica y legitima la realidad actual, resolviendo las dificultades y las contradicciones de la vida cotidiana. Por tanto, su vinculación no es con la problemática religiosa o filosófica del hombre, sino con las dinámicas sociales y económicas. El mito no es una forma de conocimiento, sino una solución de los problemas de la vida, lo mismo que el rito con que se desarrolla. No hay una dimensión simbólica del mito, sino sólo una función de reforzamiento del orden, de las tradiciones, de las costumbres, y por tanto de la cohesión social.

4. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO. Desde el siglo XVIII hasta la primera mitad del XX el desarrollo de la ciencia del mito ha emprendido caminos diversos, a veces complementarios y a veces divergentes. En su conjunto constituyen una red de opciones que

hasta el presente forma la base de toda opción valorativa e interpretativa del mito. En efecto, más allá de las caracterizaciones dependientes de cada aproximación, la problemática en torno al mito debe medirse siempre por la indicación de su origen en el ámbito de la racionalidad o de la emotividad-fantasía, por su vínculo con el lenguaje y más en general con el mundo simbólico, por su referencia específica a la experiencia religiosa o bien a la experiencia existencial en general, por su finalidad cognoscitiva o por su función vital y social, por los vínculos que tiene o no tiene con el rito. Dentro de estas interrogantes es donde se mueve la investigación contemporánea, cuyas tendencias más significativas pueden ilustrarse nuevamente a través de algunas de sus figuras representativas.

Hay que mencionar primeramente a *A.E. Jensen* (1899-1965). Exponente de la escuela "morfológico-cultural"; Jensen ve en el mito la expresión de una experiencia particular de lo real, que traduce las relaciones del hombre con el mundo en términos de origen, de fundamentación del mismo. No se trata de un acto cognoscitivo, sino de una experiencia, en la que lo cotidiano se percibe inmediatamente en la forma de los procesos creativos. Está claro que en esta perspectiva solamente son mitos verdaderos los de origen, no los etiológicos. También es interesante la acentuación que Jensen da a la vinculación entre rito y mito, siendo uno el aspecto teorético y el otro el operativo de una misma experiencia; así el rito dramatiza el mito, o la narración de éste puede ser ya un acto de culto. Pero con esto Jensen se aleja de algunas exageraciones que habían caracterizado por los años treinta a la "escuela del mito y del rito", la cual veía en el mito el texto de acompañamiento de la acción sagrada, dándole así al rito —considerado como celebración de la renovación del tiempo y del ciclo de la naturaleza— la precedencia sobre el mito; fuera del culto, el mito perdería todo valor. Aunque no constituye su núcleo central de pensamiento, la relación entre el mito y el rito había desempeñado un papel importante en el fundador de la escuela histórico-religiosa italiana, *R. Pettazzoni* (1883-1959); en efecto, en los reflejos rituales es donde el mito manifiesta su influjo sobre la vida social en la dimensión de la sacralidad. Pues el mito es realmente historia sagrada; y es historia verdadera, aunque dotada de una verdad relativa a una cultura, la primitiva, cuya aproximación a la realidad es de tipo existencial y no racional: el mito es verdadero para el que está dentro de esta cultura. En esta línea *A. Brelich* puntualiza la naturaleza propiamente religiosa del mito: con él se ofrece un sentido a la realidad, liberándola de la contingencia y dando seguridad al hombre frente a aquello que le parece incontrolable.

Para las tendencias irracionalistas ya se mencionó anteriormente la aportación de Kerényi. Uno de sus herederos más representativos es *M. Eliade*. El mito es "historia ejemplar": a través de él el hombre queda reintegrado en el "eterno presente", en el tiempo sagrado en el que la historia de lo que fue en los orígenes se hace paradigmática, precedente cuya aceptación e imitación nos libera del devenir profano. La repetición del mito libera al hombre de la insignificancia del tiempo cósmico, proyectándolo en el "eterno presente", en el que el origen y el fin son homólogos, y conduciéndolo a la experiencia de lo intemporal, en donde se identifica lo que es primordial con lo que es real, captado en su dimensión trascendente. La exaltación del valor del mito es aquí completa: si lo verdadero se identifica con lo sagrado,

tan sólo el mito es acceso auténtico a la verdad, no ya como revestimiento narrativo de la misma, sino como suceso que le da fundamento. También hay que señalar cómo el pensamiento de Eliade se encuentra en los antípodas del funcionalismo; si para Malinowski el mito se construye a partir de la realidad, para Eliade la realidad se construye a partir del mito; si para éste el mito es realidad sagrada, para aquél es realidad social y profana.

Esta última observación nos permite introducir algunas consideraciones sobre la "escuela sociológica" francesa. A partir de *E. Durkheim* (1858-1917), en particular con *M. Mauss* (1872-1950), se había intentado deducir la noción de mito de la referencia al mundo de los sentimientos y de la visión individual de la realidad. El mito le parece más bien a Mauss como un sistema simbólico institucionalizado que, al igual que la lengua, permite organizar la experiencia. El mito pone en acción categorías mentales y módulos de articulación de lo real que son al mismo tiempo los fundamentos de la comunicación y de la solidaridad social. En esta dirección da un nuevo paso *G. Dumezil:* en el mito se refleja una ideología que puede observarse igualmente en la estructura social y en el mismo orden del discurso. Lo que se expresa en el mito son las estructuras del pensamiento.

En este terreno es donde encaja la reflexión, nueva en muchos aspectos, de *C. Lévi-Strauss*. Pero las estructuras a las que se refiere Lévi-Strauss no son las culturales, sino las universales del dinamismo del espíritu. El mito es un lenguaje a través del cual se quieren superar tensiones y contradicciones, que pueden reducirse generalmente al conflicto entre naturaleza y cultura. Pero lo que cualifica al mito no es el contenido, como demuestra la variedad de "códigos" homologables entre sí que puede utilizar, sino la estructura particular que asume este lenguaje que es el mito. El contenido puede variar, pero la estructura del mito no varía; y lo que una ciencia del mito debe captar no es el significado de cada mito, sino la gramática con que están enlazadas entre sí cada una de las unidades redaccionales elementales, los "mitemas". Hay un único mensaje que transmiten todos los mitos, y es la mediación de las oposiciones. Y con esto el mito queda reconocido en su mayor verdad, que es, sin embargo, una verdad sin contenido. El mito revela la lógica del espíritu.

El giro que propone Lévi-Strauss en el estudio del mito está al mismo tiempo lleno de sugerencias y de interrogantes. Entre los que se suscitan en el área histórico-religiosa se puede recordar la aportación de *G.S. Kirk*, el cual se pregunta si la lógica binaria que Lévi-Strauss pone en la base de todos los mitos no depende quizá del material mitológico particular que ha examinado. Formulando al mismo tiempo críticas contra el funcionalismo, Kirk llega a una tipología articulada de los mitos, en los que distingue: mitos de carácter narrativo cercanos a las leyendas; mitos de carácter operativo, que se repiten en los ritos; mitos de carácter escatológico, que responden al temor de la muerte. Si la obra de Kirk refleja las preocupaciones históricas y de contenido que soslayaba el estructuralismo de Lévi-Strauss, los intereses interpretativos del mito encuentran otros defensores contra el agotamiento de su inteligencia en su descodificación. Así, un filósofo como *P. Ricoeur* reivindica para el mito su valor de mensaje. Como símbolo secundario, símbolo desarrollado en un relato, el mito es para P. Ricoeur una interpretación narrativa del enigma de la existencia. Y si es verdad que no es posible una comprensión plena del

mito fuera de la experiencia de lo que él designa en enigma, con esto no se niega, sin embargo, el camino para toda interpretación: no ya ciertamente la alegórica, que vacía al mito de sí mismo, sino una interpretación que es restauración de sentido. No rechaza el acercamiento estructural, sino que se lo reconduce a sus límites de desvelamiento del orden que permite la significación; con todo, el momento decisivo de la interpretación es el hermenéutico, en donde el símbolo que alimenta el mito es captado en aquella reasunción de sentido que hace emerger de la *translatio* metafórica, en la dialéctica entre arqueología y teología del sentido, la riqueza del ser, en cuyo horizonte está situado el hombre y a partir del cual se comprende a sí mismo.

5. ORIENTACIONES. *La panorámica* histórica ha mostrado cuán amplio y variado ha sido y sigue siendo el debate sobre el mito. Sería imposible e injusto reducirlo todo a una visión unitaria. Por el contrario, parece útil y practicable destacar algunos datos de hecho.

La convicción, tan difundida todavía, de que el mito es equiparable a un relato legendario y fabuloso, privado de toda referencia a la verdad, con la que puede confundirse sólo entre poblaciones o en épocas históricas pertenecientes a la infancia de la humanidad, encuentra correspondencia solamente en orientaciones muy limitadas del pasado, ligadas a prejuicios ilustrados y positivistas. Sólo la permanencia latente de semejantes prejuicios, fruto de un absolutismo de la razón, puede explicar que todavía hoy se manifieste tanta desconfianza ante el mito. La historia del pensamiento nos muestra, al contrario, que la actitud predominante, manifestada por las diversas orientaciones de interpretación, es una actitud positiva, más allá de las múltiples diferenciaciones. Hoy resulta difícil, por no decir imposible, negar que el mito es portador de verdad, es decir, que el *mŷthos* es también un *lógos*.

Los problemas y las diferenciaciones nacen cuando se trata de determinar la naturaleza de esa verdad. En este sentido es preciso señalar que el origen primero de las diferenciaciones ha de verse muchas veces en la diversa aproximación al problema. Según se sitúe uno como historiador de las religiones, como etnólogo, sociólogo o como filósofo, es evidente que su perspectiva de análisis no carece de consecuencias para el resultado. Puede incluso afirmarse que, despojados de su carácter absoluto y caracterizados como visiones convergentes, esos diversos resultados pueden entenderse también como complementarios.

El problema del origen racional o emocional del mito no es decisivo para su valoración. Una actitud negativa frente al mito puede acompañar también a un reconocimiento de su racionalidad, en el caso de que ésta sea considerada como "inferior"; y viceversa, afirmar que el mito tiene su origen en la esfera del sentimiento puede compaginarse con una apreciación positiva, si se reconoce en aquella esfera el lugar privilegiado de acceso a lo trascendente. En todo caso, el problema del origen parece que debe separarse hoy de la referencia a tal o cual facultad humana. La producción del mito parece que tiene que ver más bien con la aproximación total del hombre a la realidad, más allá de sus funciones específicas, afectando a la globalidad de su ser en relación con los problemas últimos de la existencia. Sin embargo, es evidente que la estructura lingüística y narrativa del mito revela que también está implicada la dimensión cognoscitiva y comprensiva del hombre, sin que ésta, lógicamente, excluya una toma de posición, y por tanto una

experiencia vital del objeto mismo de la comprensión.

El problema del mito como forma del pensamiento y el del mito como conjunto de contenidos particulares relativos a los orígenes de la realidad o a su destino final representan dos niveles de investigación distintos, aunque estrechamente unidos. El primero da la razón a todas aquellas aproximaciones al mito que intentan especificar su naturaleza simbólica o precisar su estructura racional. El segundo representa el punto de partida de toda clasificación en una perspectiva histórico-religiosa o etnológica. Recorrer únicamente el primer camino significa llegar a una caracterización tan general y tan genérica del mito que de hecho anula su especificidad dentro de una modalidad de pensamiento más amplia, identificada *sólo de forma negativa, como* alternativa a la argumentativo-demostrativa que utiliza la abstracción. Recorrer únicamente el segundo camino salvaguarda ciertamente la especificidad del pensamiento mítico, pero a costa de renunciar a su auténtica comprensión. Esto no quita que las exigencias del análisis puedan conducir en cada ocasión a acentuar uno de los dos niveles de investigación.

Se puede entonces distinguir entre el "pensar mítico", el mito, y el "pensamiento mítico", las mitologías. Con el primero es posible referirse a aquella modalidad particular del pensar humano en la que confluyen generalmente los siguientes caracteres: utilización de procedimientos simbólicos en una forma narrativa; la referencia de contenido a los problemas últimos de la existencia, cuya riqueza excede toda categorización; el compromiso y la toma de postura al mismo tiempo racional y vital; la expresión del carácter "ontológico" del ser a través de su ubicación en un tiempo fuera del tiempo; la indicación del carácter "fundante" de la aserción a través de la forma del suceso; la solución del enigma existencial por medio de una actividad que compagina los elementos contrarios y une los distantes. Por lo que se refiere al pensamiento mítico, al contenido de ese pensar, se presenta caracterizado por el obrar de unos seres divinos, o asimilados a ellos por su fuerza y su poder, y por tanto por un vínculo con la dimensión religiosa en su globalidad, vista como base de toda la realidad natural y cultural de la existencia; finalmente, los ámbitos de acción que abarca el pensamiento mítico pueden catalogarse como de fundación (de las divinidades, del cosmos, del hombre, de las situaciones naturales y culturales) y de salvación o escatológicos.

Es evidente que el mito no tiene ninguna pretensión de verdad histórica, en el *sentido corriente* de la palabra, al no ser su contenido un acontecimiento que pueda situarse en un tiempo o en un espacio específico. El tiempo y el espacio del mito son los "primordiales", precisamente para decirnos que lo que él narra es algo que nunca ha sucedido en ningún tiempo y en ningún lugar, sino que simplemente "es". Por tanto, puede decirse también que la verdad del mito pertenece a la historia, pero no en cuanto referible a la singularidad del suceso, sino a aquella dimensión última de la historicidad que está constituida por la existencia. Como tal, la verdad del mito puede proponerse siempre y a cualquier hombre. En ella la comprensión de la existencia pasa a través de la modalidad del pensar que es el pensar mítico, irreductible al pensar argumentativo: éste queda excluido por dos características del pensar mítico, que son el "plus" de significado relacionado con la dimensión simbólica y el compromiso existencial requerido por la dimensión vital (el mito se vive antes y mientras que es narrado).

La distinción que antes se hizo entre el pensar mítico y el pensamiento mítico permite comprender cómo algunos temas o elementos míticos, pertenecientes al contenido del pensamiento, pueden separarse de la trama narrativa y reelaborarse en otras formas de pensamiento. Permite comprender además cómo los rasgos fundamentales del pensar mítico, en particular los simbólicos, se encuentran necesariamente en toda forma de pensamiento, y que, al tener por objeto unas realidades cuya riqueza trasciende los límites del lenguaje, quieren comunicar esas realidades sin limitar su riqueza. Permite, finalmente, comprender que, si es posible y obligada la desmitologización para captar la intención del mito, es imposible y nociva la desmitización, si no se quiere perder el mensaje del mito.

Así pues, concediendo que el mito tiene un sentido y una verdad que comunicar referentes a la realidad profunda de la concepción del mundo, del hombre y de lo divino, ¿es posible, en definitiva, interpretar el mito? Lo que está en juego es el concepto ambiguo de interpretación. Más allá de cualquier teoría competitiva, queda claro, sin embargo, que toda interpretación lleva consigo elementos de subjetividad, por una parte, e introduce factores de empobrecimiento, por otra, si no quiere ser una pura e imposible repetición de lo enunciado. Dentro de estos límites hay que decir que la interpretación del mito es posible y obligatoria. El camino es el descubrimiento de la "gramática" del mito, pero también de sus vínculos contextuales con una cultura y con una historia en la que ha surgido y es transmitido. La aproximación podrá ser en un lenguaje que traduzca símbolo por símbolo y que proponga de nuevo experiencias homólogas a las que el mito vive, celebra y transmite. La salida del lenguaje simbólico solamente podrá verificarse en dirección hacia el pensamiento reflexivo, pero un pensamiento que sepa mantener viva la conciencia de la riqueza inagotable, del "plus" de significado que el símbolo guarda y que rechaza toda reducción.

II. EL MITO EN EL AT Y EN EL NT. La evolución y las oscilaciones que el concepto de mito presenta en la historia del pensamiento caracterizan también la problemática sobre la presencia de dimensiones y de materiales mitológicos en el AT y en el NT. Hay dos factores en particular que influyen en esta problemática: la actitud positiva o negativa respecto al valor de verdad del mito; la consideración amplia o restringida del concepto mismo de mito. Ya se ha visto cómo en la época patrística, y más tarde en la medieval, mientras que el ambiente cultural asimila los mitos a las fábulas, el pensamiento cristiano niega la existencia de mitos en la literatura bíblica, oponiendo incluso la verdad e historicidad de la misma a la falsedad y a la naturaleza legendaria de los mitos paganos. La misma relación entre la actitud de la cultura del tiempo y la posición de los exegetas puede observarse en el juicio sobre la presencia del mito en la Biblia a lo largo de la historia. El análisis que hicimos en el punto I respecto a la evolución de la consideración del mito en la Biblia a lo largo de la historia del pensamiento nos exime de repetir ahora en detalle el recorrido en lo que concierne a la aproximación de los exegetas al problema. Nos limitaremos a algunas alusiones, pasando luego a examinar el problema desde el punto de vista del AT y más tarde del NT.

1. EL AT Y EL MITO. a) *La sospecha frente al mito.* El problema del mito fue tomado en consideración primeramente, en relación con Gén

1-3, por *J. G. Eichhorn* y *J. Ph. Gabler* a finales del siglo XVIII: reaccionando contra la concepción común del mito como fantasía poética, Eichhorn y Gabler ven en el mito una forma infantil y sensible del lenguaje con la cual los pueblos antiguos manifiestan la verdad eterna. En esta concepción es evidente la influencia del romanticismo naciente. La problemática abierta por Eichhorn y Gabler encontró seguidores sobre todo con *W.M.L. de Wette,* que, a comienzos del siglo XIX, influido por la interpretación poética del mito de Herder, atribuyó conjuntos narrativos enteros de la Biblia a la fantasía mitopoética.

Pero sólo con *H. Gunkel,* entre finales del siglo pasado y comienzos del XX, el problema del mito se medirá más concretamente con la dimensión literaria del AT. Para Gunkel, "la índole de la religión de Yhwh en sus rasgos específicos es poco favorable a los mitos", y esto porque el mito es esencialmente una "historia de dioses", imposible por tanto de conciliar con el monoteísmo de la religión veterotestamentaria (*Génesis* XIV). No se puede negar, ciertamente, que el influjo de las culturas y de las religiones del Oriente antiguo, en los tiempos más remotos y luego sobre todo en los siglos más cercanos a la era cristiana, supuso la introducción de elementos mitológicos en la trama de la literatura veterotestamentaria. Pero la asunción de esos elementos habría tenido lugar tan sólo a costa de una "desmitización" de los mismos. Historificados o reducidos a funciones puramente simbólicas, habrían perdido su carácter propiamente mítico, como representaciones del fruto divino de la imaginación. De forma parecida se expresará la ciencia veterotestamentaria incluso en tiempos más recientes. *O. Eissfeldt* dirá: "Un verdadero mito presupone por lo menos la existencia de dos dioses, uno opuesto al otro... Por este motivo no pudo existir en Israel un verdadero mito. El material mítico y las alusiones a los mitos que encontramos en el AT penetraron en Israel desde fuera, pero no sin ser purificados a fondo de ciertas concepciones" (*Introduzione* I, 93s).

No es difícil descubrir detrás de estas afirmaciones el reflejo de aquella concepción ilustrado-positivista del mito, que ve en él el fruto de reacciones subjetivas de la afectividad, privado de todo valor de verdad y de realidad. Esta configuración negativa lleva consigo el rechazo del mito en cuanto tal en la literatura bíblica. Refiriéndose también a una concepción del mito como esencialmente politeísta y antihistórico, asimilable a las fábulas, los documentos del magisterio eclesiástico rechazan la presencia de mitos en los textos bíblicos, con particular referencia a los primeros capítulos del Génesis. Así, en la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica de 1909 se niega que Gén 1-3 contenga "elementos fabulosos derivados de las mitologías y de las cosmogonías de los pueblos antiguos". Y, más recientemente, la encíclica *Humani generis* (1950) dirá que "las narraciones populares insertas en las Sagradas Escrituras no pueden colocarse en el mismo plano que las mitologías o cosas similares, que son más bien fruto de una fantasía desbordada que de aquel amor a la verdad y a la sencillez que se percibe en los libros sagrados, incluso del Antiguo Testamento".

b) *Influencias de las teorías mitológicas más recientes.* La redefinición positiva del concepto de mito, que caracteriza a la evolución del pensamiento, sobre todo a partir de los comienzos de nuestro siglo, tardó en manifestar sus influencias en el ámbito de los estudios bíblicos.

Realmente, ya desde 1922 *S. Mowinckel* había ido desarrollando una teoría del mito cultual de la creación, celebrado en la fiesta del año nuevo, que anticipaba las temáticas de la "escuela del mito y del rito". Pero no eran ciertamente las posiciones tan discutidas de aquella escuela las que podían dar un giro como el que se dio efectivamente más tarde, en torno a los años cincuenta. *H. Frankfort*, aun afirmando el distanciamiento de Israel del pensamiento mítico, niega una superación total del mismo; más aún, Israel sería creador de un nuevo mito, el de la voluntad de Dios. *J. Hempel* llega a ver en el mito una forma posible de expresión de la fe y reconoce, particularmente en el mito de revelación, un elemento fundamental del AT. Todavía más claramente *G.H. Davies*, negando que el carácter politeísta sea connatural al mito y definiéndolo como un modo de pensar y de imaginar lo divino, reconoce la presencia de una mitología en el AT, expresada en los términos de personalidad y de actividad de Yhwh.

Así pues, a partir de la mitad de nuestro siglo, el cuadro unitario del rechazo de la presencia del mito en el AT es sustituido por una situación fluida y controvertida en donde, antes aún que la valoración de cada texto, hay que considerar a qué definición de mito se refieren los diversos autores. Propongamos algún otro ejemplo entre los muchos posibles. La aportación de *J.L. McKenzie* se refiere expresamente a Cassirer y a sus teoría del mito como forma simbólica; sobre la base de la aceptación del pensamiento de Cassirer, McKenzie puede llegar a definir como mitológicos diversos temas y textos veterotestamentarios, aun cuando admite procedimientos de historificación del mito, pero también de mitización de la historia. A la noción de mito como legitimación de lo existente, propia de Malinowski, y a la de Eliade, que ve en el mito un modelo ejemplar, se refiere, por el contrario, *W. Pannenberg* para afirmar la permanente vitalidad de la concepción mítica en el pensamiento de Israel y el empleo de temas míticos en su literatura: no sólo el mito no se opone a la historia, sino que se convierte en un modo de expresar el carácter fundamental de la misma respecto al presente. Pero también hay quienes, como *A. Ohler*, siguen manteniendo una actitud recelosa frente al mito y, aun aceptando la trasposición de elementos mitológicos del ambiente pagano al AT, consideran esta trasposición como "desmitologizante", en cuanto que rompe la unitariedad del mito y hace de cada motivo mítico un material metafórico.

Sin embargo, es ya inevitable la confrontación con las adquisiciones más recientes de la ciencia del mito. Ya en 1960 *H. Cazelles* señalaba por un lado el vínculo entre la Biblia y el ambiente literario del antiguo Oriente, y por tanto el vínculo con la forma mito-poética en que éste se expresa, y por otro lado que el mito es la forma literaria que manifiesta la necesidad del hombre de conocer la divinidad de forma personal y concreta; en este sentido, el mito no es extraño al AT, aun cuando Cazelles invita a limitar el uso del término para indicar un género literario y a evitarlo en el terreno doctrinal. Las vacilaciones de Cazelles están expresamente vinculadas a las oscilaciones de los mismos etnólogos a la hora de definir el mito. ¿Hay que hablar entonces, como proponen algunos para evitar confusiones, de un género literario "sacro-primitivo", a fin de salvaguardar la dimensión histórica de la revelación bíblica?

Pero no son las variantes terminológicas las que han de resolver el problema, que de este modo no hace más que desplazarse.

c) *Elementos míticos y pensar mítico en el AT.* Una vez que se acepta el planteamiento contemporáneo del problema del mito, la relación entre éste y el AT comprende por lo menos una doble serie de preguntas. La primera pretende poner en evidencia las temáticas, los elementos y los motivos mitológicos en los que se manifiesta la influencia del ambiente del antiguo Oriente sobre la literatura veterotestamentaria. El panorama de las relaciones entre las mitologías sumerias, acádicas, cananeas, hititas y egipcias por una parte y los textos del AT por otra, a partir de los estudios de Gunkel, ha dejado ya bien trazados algunos puntos adquiridos. En el AT reviven elementos mitológicos que desde el *Enuma Eliš* hasta la *Epopeya de Gilgameš*, desde el mito de *Enki y Ninmah* hasta el ciclo de *Baal*, sólo por recordar algunos de los textos más famosos, recorren las mitologías del antiguo Oriente. Los textos veterotestamentarios en que están presentes estos elementos son muy distintos: desde Gén 1-11 hasta las historias de los patriarcas, desde Job hasta los Salmos, sólo por recordar igualmente los principales. En particular, las relaciones entre el AT y el mito pueden observarse en dos esferas concretas de contenido: el ámbito de la creación y el de la escatología. Carácter constante de todas estas inserciones de material mitológico es la purificación de toda referencia politeísta y de todo elemento de antropomorfismo grosero. En esto se constata la diferencia más clara entre la literatura bíblica y el pensamiento mítico del ambiente circundante. También hay que reconocer cómo en más de una ocasión el material mítico sufre un proceso de historización o bien de reducción a una función puramente simbólica.

Sin embargo, el problema del mito en el AT no puede decirse que haya concluido con la respuesta a estas preguntas. Sigue en pie una cuestión más de fondo, a saber: si en el AT está presente un "pensar mítico", entendido como dramatización simbólica de los enigmas del mundo y de la existencia, percibida como fundamentación de la realidad y como toma de posición frente a ella. Estos caracteres comunes a las definiciones contemporáneas del mito pueden sin duda alguna reconocerse en diversos textos veterotestamentarios, empezando por los mismos "relatos de los orígenes", en donde "origen" no debe entenderse en sentido temporal, sino precisamente en la perspectiva de la fundación interpretativa y vital de lo real. Los textos de carácter mitológico que pueden reconocerse en el AT a la luz de esta definición del "pensar mítico" no podrían en ningún caso confundirse con la fábula o con la leyenda, representando simplemente aquella expresión simbólico-dramática que intenta arrojar un poco de luz sobre los problemas últimos de la realidad, poniendo de manifiesto su última realidad como constitutiva del ser y del deber ser de la existencia.

También es evidente que en esta perspectiva el problema de las relaciones entre el mito y la historia asume un aspecto totalmente nuevo. El pensar mítico entendido de este modo no es ya competitivo con el pensar histórico. La historiografía y el mito son dos modos de relacionarse con lo real, diversos y no homologables. Los dos tienen una referencia con la historia, si se entiende por historia lo que realmente aconteció. Pero mientras que la historia revive en la historiografía como narración del suceso, en el mito la realidad "histórica" revive en la ejemplaridad de un drama simbólico que pone de relieve su perenne actualidad y eficacia en el tiempo. Por esto, afirmar el carácter histórico de la revelación veterotestamentaria y bíblica en general no significa necesariamente tener que

negar la presencia en ella de un "pensar mítico". Éste se configura incluso como uno de los modos con que puede llegar a percibirse la historia salvífica como eficazmente presente en el hoy de los oyentes.

2. EL NT Y EL MITO. a) *El uso del término en las cartas pastorales y en la 2Pe.* En los LXX el término *mŷthos* solamente se encuentra en Si 20,19 con el significado antiguo de "palabra", pero cualificada como "cuento inoportuno".

En Bar 3,23 se habla también de *mythológoi* al definir como "narradores de fábulas" a los sabios del mundo edomita, en contraposición con la verdadera sabiduría que Dios le comunica a Israel con la ley. Más interesante es el uso del término en el NT, en donde aparece en las cartas pastorales (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14) y en 2Pe 1,16. En todos estos pasajes los *mŷthoi* se contraponen al anuncio cristiano en su integridad, palabra verdadera y basada en un testimonio histórico. Los mitos que mencionan estos textos se asemejan por tanto a invenciones fantásticas, a fábulas, a discursos privados de verdad y en antítesis con ésta.

La vinculación en 1Tim 1,4 con las "genealogías interminables", la explícita cualificación de los mismos como "judaicos" en Tit 1,14, el contexto general de los pasajes en cuestión, dan a entender que el término "mito" está aquí para indicar especulaciones doctrinales judías o más probablemente del judeo-cristianismo herético, en el que se pueden percibir además los caracteres de la primera gnosis. El uso del término *mŷthos* para indicar esta doctrina judeocristiana pregnóstica deja suponer una forma narrativa en su exposición.

Al definir estas narraciones como *mŷthoi*, en cuanto doctrinas no verdaderas, se refleja obviamente la concepción que la cultura helenista contemporánea tenía del mito como fábula pretenciosa. Por tanto, es evidente que el rechazo explícito que expresan estos textos neotestamentarios frente al mito no cierra ni mucho menos el problema de las relaciones entre el mito y el NT. Lo que aquí se excluye es más bien la posibilidad de conjugar simultáneamente el anuncio cristiano con la falsedad de las doctrinas heréticas.

b) *Strauss y la interpretación mítica del NT.* Son también *J.G. Eichhorn* y *J.Ph. Gabler* los que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, abren la problemática moderna de las relaciones entre el mito y el NT. El mito, como interpretación primitiva de lo maravilloso, de lo que no se comprende la causa, está presente en el NT en relatos como los de los milagros y las tentaciones de Jesús, en donde unos hechos naturales de suyo se presentan de una forma imaginada. Sobre la base de esta consideración, la distinción entre lo histórico y lo mítico llevará a la exégesis protestante del siglo XIX a eliminar el carácter sobrenatural de los acontecimientos neotestamentarios, particularmente en los relatos de milagros.

Se debe a *D.F. Strauss* una interpretación sistemática del acontecimiento cristiano en clave mítica. Rechazando por una parte el racionalismo radical y por otra la interpretación conservadora del NT, Strauss quiere llegar a determinar el núcleo histórico del acontecimiento Jesús, liberándolo de la superestructura mítica con que se nos ha transmitido. El criterio de distinción es la atribución al mundo mítico de todo lo que no puede reducirse a la dimensión del conocimiento racional de la realidad y que, por otra parte, puede imputarse al sentimiento de exaltación legendaria que caracteriza a la

joven comunidad cristiana, influida por el AT y por las esperanzas mesiánicas del pueblo judío.

Los acontecimientos desnudos de la vida histórica de Jesús quedan así envueltos en velos simbólicos y legendarios, mientras que las ideas religiosas de la comunidad son expresadas en relatos fantásticos dentro de la trama del curso histórico de la vida de Jesús. Así pues, los mitos neotestamentarios son revestimientos pseudohistóricos del pensamiento cristiano primitivo, expresados en forma de leyenda. Es preciso entonces definir este revestimiento mítico para rescatar por un lado la historia de Jesús y por otro el mundo ideal religioso de la comunidad cristiana. Lo que queda, en este punto, es el conjunto de "verdades eternas" que representan el mensaje perenne del cristianismo. Las raíces del pensamiento de Strauss deben buscarse, evidentemente, en la aproximación romántica al mito, en particular en la lectura poética que de él hace Schelling, a la que él añade la convicción de que semejante actividad de la imaginación pertenece a modalidades ya superadas de la representación.

La influencia de la interpretación mítica del NT por obra de Strauss fue realmente notable. En el ámbito de la exégesis liberal, el principio mítico servía de base para la reducción a un mensaje ético del anuncio neotestamentario. Donde se diferenciaban los autores era en la mayor o menor extensión del núcleo histórico que había que reconocer debajo del revestimiento mítico realizado por la comunidad cristiana.

En realidad, el concepto romántico del mito servía por una parte bastante bien a la hora de reducir los espacios de la autenticidad histórica, sobre todo en donde las narraciones presentaban una acción de lo sobrenatural en la historia, y por otra parte para salvaguardar la validez perenne del contenido ideal que se expresaba en el mito. El carácter totalizante del uso que se hacía de él impedía luego de hecho cualquier confrontación puntual sobre los textos. En este sentido podrán parecer más interesantes algunas indicaciones de autores que se inspiraban en el "método histórico-religioso", como *H. Gunkel* y *W. Bousset*; hay que recordar en particular la apelación a las influencias del mito oriental del redentor sobre el pensamiento neotestamentario. De esta manera, prescindiendo del concepto de mito que aquí subyace, se tiene una involución de la problemática mitológica desde ser una modalidad de expresión de la fe primitiva a ser una influencia externa sobre las expresiones de la misma.

c) *Bultmann y la desmitización del NT.* Estos dos caminos se cruzan en el pensamiento de *R. Bultmann*, para quien la dimensión mítica abarca todo el NT, pero al mismo tiempo es extraña al mismo en cierto modo, en cuanto que es fruto de la cultura en que nace. De esta manera el problema del mito en el NT llega a su formulación más radical.

Bultmann dice que usa el término "mito" en el sentido que comúnmente se le atribuye en el terreno de los estudios histórico-religiosos, y afirma que es "mitológica la concepción en que lo no-mundano, lo divino, aparece como mundano y como humano, el más allá como el más acá", o bien que "el mito habla de lo que no es profano profanamente, de los dioses humanamente" (*Nuovo Testamento e mitologia*, 119). Más tarde, cuando pasa a señalar los rasgos míticos del NT, define ante todo como mítica la representación neotestamentaria del universo, con su distribución del mundo en tres planos (el cielo, en que habita la divinidad con los ángeles; la tierra, donde moran los hombres y que es además

el teatro donde actúan las potencias sobrenaturales, y el infierno, donde residen los demonios y que es lugar de tormento); pero también es mítica toda visión de una actuación de las fuerzas sobrenaturales en la historia (milagros, manifestaciones de Dios, comunicación de su Espíritu al hombre, dominio de Satanás, etc.); y es mítica, finalmente, la representación del acontecimiento salvífico (la venida del Hijo de Dios como hombre a la historia, el valor expiatorio de su muerte, la resurrección como comienzo de un mundo nuevo, la elevación del resucitado a la derecha de Dios como "Señor" y como "Rey", su vuelta al final de los tiempos, la inhabitación del Espíritu Santo en los creyentes, etc.).

El origen de esta comprensión mitológica del universo y de la salvación ha de buscarse, según Bultmann, fuera del cristianismo, particularmente en la mitología de la apocalíptica judía y en el mito gnóstico de la redención. "Pues bien, en cuanto discurso mitológico", el discurso neotestamentario "no es creíble para los hombres de hoy, ya que para éstos se ha disipado la figura mítica del mundo" (ibid, 106). En efecto, la visión mítica del mundo ha sido sustituida por la científica, a cuya luz ciertas creencias como las de los espíritus y los demonios, las de los milagros, etc., aparecen carentes de todo fundamento. De aquí la pregunta: ¿El contenido del mensaje neotestamentario es hasta tal punto solidario con la forma mítica en que se ha expresado que el rechazo necesario de la misma, si queremos ser fieles al mundo en que vivimos, supone necesariamente un rechazo en bloque del mensaje? ¿O bien es posible despojar al NT de su revestimiento mítico, desmitizarlo, para salvar su anuncio? "¿Se puede dar una interpretación desmitizante que ponga de manifiesto la verdad del *kerigma* en cuanto *kerigma* para el hombre que no piensa en términos mitológicos?" (ibid, 127). Bultmann hace observar que en el mismo NT está ya presente un proceso de desmitización, y que en todo caso él mismo lo postula en virtud de la contradictoriedad de las mismas representaciones míticas. Los caminos de desmitización recorridos anteriormente, el de la teología liberal y el de la "escuela histórico-religiosa", no le satisfacen a Bultmann, puesto que las dos anulan el kerigma, reduciéndolo, respectivamente, a la ética y a la mística cultual. La desmitización del NT, que permite salvar su naturaleza de anuncio del acontecimiento salvífico, es para Bultmann la de la interpretación existencial de los conceptos mitológicos.

La visión neotestamentaria de la existencia que surge de la obra de desmitización se configura para Bultmann como decisión para el futuro, a fin de alcanzar la propia autenticidad. ¿Es entonces el cristianismo una filosofía? Ciertamente que no; mientras que la filosofía puede pensar que el simple conocimiento de la propia naturaleza le es suficiente al hombre para realizarse, el NT afirma que el hombre no puede liberarse de su estado de decadencia más que en virtud de una intervención salvífica de Dios. Queda un último problema: "Si es mítico aquel suceso en que el NT ve la acción de Dios, la revelación de su amor, es decir, el acontecimiento de Cristo" (ibid, 158). Bultmann reconoce que el NT presenta la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento mítico; sin embargo, en esta presentación percibe solamente una modalidad con que la fe primitiva intentó expresar el significado salvífico del acontecimiento histórico. Pero para Bultmann la salvación no se deriva del acontecimiento histórico en su facticidad, sino del anuncio del mismo precisamente como salvífico; en realidad, para Bultmann, de-

cir que Cristo resucitó no significa otra cosa que anunciar la cruz como salvación.

La visión bultmanniana abrió una amplia problemática y un debate que no es posible resumir aquí en todos sus matices. Nos limitaremos solamente a algunas objeciones que pueden hacerse al proyecto bultmanniano.

En primer lugar, es discutible que el concepto de mito al que se refiere Bultmann sea el común en la ciencia de la historia de las religiones. En realidad, con quien coincide es con W. Nestle, y por tanto con las corrientes racionalistas que desprecian el mito, en cuanto que es una forma inferior de expresión de la imaginación, que hay que contraponer al conocimiento intelectivo.

La historia de la ciencia del mito muestra la estrechez de este concepto y su abandono por parte de todas las diversas corrientes contemporáneas. También es posible poner fecha a la confianza que Bultmann parece tener en el valor del pensamiento científico. En este caso parece hacer eco a las tendencias positivistas y a aquella exaltación de la ciencia que hoy está mostrando toda su debilidad. Es la misma ciencia la que hoy reconoce la relatividad de su visión del mundo, mientras que el pensar científico ha perdido en la actualidad todas sus pretensiones de constituir la única forma válida del pensar humano. También resulta discutible el recurso de Bultmann a la filosofía del primer Heidegger, como forma exhaustiva de comprensión del hombre en la cultura contemporánea. En esto manifiesta la estrechez de un horizonte occidental y en especial "centroeuropeo", olvidándose, entre otras cosas, de seguir al mismo Heidegger, que en la segunda fase de su itinerario filosófico recupera el problema del ser, yendo más allá de su primitiva reducción del hombre a proyecto y de la historia a contemporaneidad existencial.

Finalmente, hay que advertir que la teología luterana desarrolla una función preconcebida con su acentuación del carácter salvífico del anuncio, que coloca a Bultmann en una posición equívoca respecto a la realidad salvífica del acontecimiento que es su contenido.

Si son necesarias estas precisiones para comprender el éxito que ha tenido la empresa bultmanniana, hay que recordar al mismo tiempo que la instancia de la que procede no pierde ciertamente su actualidad. Lo que desea en el fondo Bultmann es devolverle su carta de ciudadanía al anuncio cristiano dentro del contexto de la cultura contemporánea. En este punto él está de acuerdo con las constantes más auténticas de la experiencia cristiana en la historia, que siempre han apelado a la exigencia de la inculturación del mensaje y de mostrar su significatividad para la existencia del hombre. Pero son precisamente los equívocos presupuestos que acabamos de mencionar los que hacen problemática la realización que ofrece Bultmann a esta exigencia. Si el concepto de mito del que hay que partir es el que Bultmann presupone, no se ve entonces efectivamente cómo es posible evitar que queden también eliminados los últimos residuos de lo sobrenatural y no caer así en una relectura completamente secular del evangelio.

Habrá que subrayar igualmente que la relectura existencial del mensaje cristiano propuesta por Bultmann es individualista y sin incidencia alguna en el plano de la praxis histórica. Pero más hondamente, por lo que en este caso nos interesa, el proyecto hermenéutico de Bultmann parece estar radicalmente contaminado, como ha hecho observar P. Ricoeur, por una reducción del sentido al significado, saltando más

allá del nivel de lo que se ha dicho para llegar directamente a la recuperación del sentido por parte del lector. De aquí las dificultades con que Bultmann tropieza a la hora de determinar la densidad de la historicidad, y por tanto la tarea misma de la desmitización. Hay un más allá del ser y de la misma acción de Dios en la historia que no puede reducirse a ninguna desmitización en sentido bultmanniano, a menos que se quiera disolver la salvación en autoconciencia y el cristianismo en filosofía. Bultmann rechaza desdeñosamente esta acusación, apelando a la fuerza salvadora del anuncio; pero no se ve cómo éste puede resultar salvífico sino en virtud de una referencia a la objetividad de su contenido.

Pero la naturaleza histórico-trascendente del mismo impide una aproximación última a él que no se resuelva en un lenguaje simbólico. Ello no quita que, precisamente por estar indisolublemente ligado a la dimensión simbólica, éste —siguiendo una vez más a P. Ricoeur—, "dé qué pensar", es decir, exija siempre una nueva formulación que represente el acontecimiento fundante como algo que da qué pensar y que hace obrar, o sea, que es salvífico [↗ Hermenéutica VII-IX; ↗ Cultura/Aculturación].

d) *Motivos míticos y simbolismo en el NT.* Comprendida de esta manera, la problemática bultmanniana de la desmitización deja todavía intacto el interrogante sobre la presencia del mito en el NT. Si queremos volver a las equiparaciones del mito a la fábula o a la leyenda, está claro que el NT no tiene nada de mítico, como se afirma expresamente en las cartas pastorales y en la 2Pe. Si deseamos mantener la definición bultmanniana, que considera mítico todo hablar de lo divino en términos humanos, hay que decir que no sólo el NT, sino todo discurso religioso es necesariamente mítico. Pero si nos anclamos con mayor seguridad en el fondo común de las concepciones contemporáneas del mito, tal como las expusimos al final del punto I, el problema reviste un nuevo aspecto. Hay que subrayar ante todo que, para que pueda verificarse la presencia de un lenguaje mítico, tienen que estar presentes todos los elementos que allí recordábamos.

En particular, no es lícito llamar mítico a un pensamiento o a un lenguaje sólo porque se presenta como fundamento de la realidad presente; sobre todo no se puede soslayar aquel elemento esencial del mito por el cual lo que se narra "nunca ha estado en ningún lugar y en ningún tiempo, sino que simplemente es".

La singularidad histórica del acontecimiento cristiano es en este sentido extraña al mito. El que luego el acontecimiento Cristo sea comprendido en la fe como fundamento de la existencia salvada del creyente abre obviamente la posibilidad de una utilización de categorías míticas, cuya referencia no está ya, sin embargo, construida por la densidad ontológica de la existencia, sino por el mismo acontecimiento.

En esta perspectiva se podrá reconocer la influencia del mito no sólo en la referencia neotestamentaria a aquellos ámbitos del AT que, particularmente en la protología y en la escatología, presentan huellas de un pensamiento mítico, sino que podrán incluso reconocerse influencias más específicas.

H. Schlier ha recogido en tres áreas específicas tales influencias del mito sobre el NT: los motivos míticos ya presentes en la apocalíptica judía, en la cual habían sido objeto, sin embargo, de un proceso de desmitización en clave profético-sapiencial; el mito, de probable origen judeo-oriental, del protohombre redentor; los mitos relacionados con los cultos

mistéricos helenístico-orientales. El mismo Schlier hace observar que en todo el NT no hay nunca una narración completa de un mito.

Estamos, por el contrario, ante la utilización esporádica, y a veces manipulada de forma incluso contradictoria, de motivos míticos, que se utilizan para expresar la profundidad salvífica de la vida cristiana.

En otras palabras, lo que se salva del mito es su valor simbólico, que se pone al servicio de la historia, para hacer surgir el significado último. Pero este significado no está constituido por el mito, sino por la propia historia. Esto no quiere decir, una vez más, que la problemática de la relación entre el mito y el NT pueda configurarse como marginal. La indicación de los motivos míticos utilizados como interpretativos del acontecimiento histórico sigue siendo una tarea importante, incluso por la importancia que asumen en el contexto del mensaje, vinculados como están a ciertas dimensiones, como la redentora, la escatológica, la sacramental, etc.

Resulta igualmente importante verificar qué modalidades asumió la utilización de aquel pensar simbólico que es el pensar mítico, para poder expresar adecuadamente el significado salvífico de un acontecimiento histórico sin destruir la objetividad del mismo; se trata de un problema hermenéutico que vuelve a presentarse en cada una de las retraducciones del mensaje neotestamentario que desee expresar su realidad "en aquel tiempo" y su valor "para cada hombre".

BIBL.: AA.VV., *Capire Bultmann*, Borla, Turín 1971; AA.VV., *Le mythe et le symbol*, Beauchesne, París 1977; AA.VV., *Myths in the Old Testament*, SCM Press, Londres 1980; AA.VV., *Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española*, CSIC, Madrid 1970; ALLEN E.L., *On Demythologizing the Old Testament*, en "Journal of Bible and Religion" 22 (1954) 236-241; BACHOFEN J.J., *Introduzione al diritto materno*, Ed. Riuniti, Roma 1983; BARBOUR J.G., *Myths, Models and Paradigms*, SCM Press, Londres 1974; BARR J., *The Meaning of "Mythology" in Relation to the Old Testament*, en "VT" 9 (1959) 1-10; BARTHEL P., *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, Leiden 1967; BARTSCH H.W. (ed.), *Kerygma und Mythos*, 5 vols., Evangelische Verlag, Hamburgo 1948-1955; BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. di Comunità, Milán 1979[6]; BERNHARDT K.H., *Bemerkungen zum Problem der "Entmythologisierung" aus alttestamentlicher Sicht*, en "Kerygma und Dogma" 15 (1969) 193-209; BIANCHI U., *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma 1958; ID, *La storia delle religioni*, en G. CASTELLANI (ed.), *Storia delle religioni* II, UTET, Turín 1970, 1-171; BIANCO F., *Distruzione e riconquista del mito*, Silva, Milán 1962; BOUSSET W., *Kyrios Christos*, Vandehoeck & Ruprecht, Gotinga 1913; BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Ed. Ateneo, Roma 1966; BUESS E., *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, Kaiser, Munich 1953; BULTMANN R., *Creer y comprender*, 2 vols., Studium, Madrid 1974-1976; ID,2 *Il dibattito sul mito*, Silva, Roma 1969; ID, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972; ID, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970; BUTTMANN Ph., *Mythologus, oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums*, Berlín 1828; CASSIRER E., *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., FCE, México 1971-1979; ID, *Mito y lenguaje*, Buenos Aires 1973; CASTELLI E. (ed.), *Mito e fede*, CEDAM, Padua 1966; ID (ed.), *Il problema della demitizzazione*, CEDAM, Padua 1961; CENCILLO L., *Mito, semántica y realidad*, Ed. Católica, Madrid 1970; CHILDS B.S., *Myth and Reality in the Old Testament*, SCM Press/Allenson, Londres/Naperville 1960; COMTE A., *Corso di filosofia positiva*, 2 vols., UTET, Turín 1967; COSTA F., *Tra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*, Ed. G. d'Anna, Messina/Florencia 1978; CREUZER G.F., *Symbolik und Mythologie der alten Vôlker, besonders der Griechen*, 4 vols., Leipzig/Darmstadt 1810-1812; DAVIES G.H., *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, en "Palestine Exploration Quarterly" 88 (1956) 83-91; DETIENNE M., *L'invention de la mythologie*, París 1982; ID (ed.), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1975; DE WETE W.M.L., *Über Religion und Theologie*, Berlín 1821[2]; DI NOLA A.M., *Mito*, en *Enciclopedia delle Religioni* IV, 485-530; DUCH L., *Ciencia de la religión y mito*, Abadía, Montserrat 1973; DUMEZIL G., *Mito e epopea*, Einaudi, Turín 1982; DURKHEIM E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1982; EHRENREICH P., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen*, Leipzig

1910; EICHHORN J.G., *Urgeschichte*, a cargo de J.Ph. Gabler, 3 vols., Altdorf/Nuremberg 792-1793; EISSFELDT O., *Introducción al Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1977; ELIADE M., *Aspects du mythe*, Gallimard, París 1963; ID, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1952; ID, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968; ID, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1974; FRANKFORT H. (y otros), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, University Press, Chicago 1946; FROST S.B., *Eschatology and Myth*, en "VT" 2 (1952) 70-80; FUHRMANN M. (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, Munich 1971; GORDON R.L. (ed.), *Myth, religion and society. Structuralist essays*, Cambridge University Press/Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/París 1981; GRUPPE O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vols., Munich 1906; GUNKEL H., *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1910³; ID, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1921²; ID, *Zum religionsgeschichtlichen Verständsnis des Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1903; HARTLICH C.-SACHS W., *Der Ursprung des Mythosbegrieffes in der modernen Bibelwissenchaft*, Mohr, Tubinga 1952; HEMPEL J., *Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament*, en "ZAW" 65 (1954) 109-167; HENNINGER J-CAZELLES H.-MARLÉ R., *Mythe*, en *DBS* VI, 225-268; HERDER J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, SES, Roma 1954; HOOKE S.H. (ed.), *Myth and Ritual*, Milford, Oxford 1933; ID (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Clarendon Press, Oxford 1958; JENSEN A.E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951; JESI F., *Mito*, ISEDI, Milán 1973; JUNG C.G., *Simboli della trasformazione*, Boringhieri, Turín 1970; JUNG C.G.-KERÉNYI K., *Prolegomini allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Turín 1972; KERÉNYI K., *Miti e misteri*, Boringhieri, Turín 1979; KIRK G.S., *Il mito*, Liguori, Nápoles 1980; ID, *La natura dei miti greci*, Laterza, Bari 1977; LANCZKOWSKI G.-FRIES H.-ELBERN V.H., *Mythos, Mythologie*, en *LTK*² VII, 746-754; LANG A., *Myth, Ritual and Religion*, Londres 1887; LEEUW G. van der, *Fenomenología de la religión*, FCE, México-Buenos Aires 1964; LÉVI-STRAUSS C., *Antropología estructural*, Buenos Aires 1969²; ID, *Mitológicas*, 2 vols., FCE, México 1968, 1972; LÉVY-BRUHL L., *El alma primitiva*, Edicions 62, Barcelona 1974; ID, *La mitología primitiva*, Newton Compton, Roma 1973; ID, *I quaderni*, Einaudi, Turín 1952; MALET A., *Mythos et Logos. El pensamiento de Rudolf Bultmann*, Fontanella, Barcelona 1970; MALEVEZ L., *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Desclée de Brouwer, Bruselas/Brujas/París 1954; MALINOWSKI B., *Myth in Primitive Psychology*, Norton, Londres 1926; MANCINI I., *Desmitización*, en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 298-312; MARLÉ R., *Bultmann y la interpretación del NT*, Bilbao 1970²; MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Turín 1965; MCKENZIE J.L., *Myth and the Old Testament*, en "CBQ" 21 (1959) 265-282; ID, *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1978; ID, *Mito y realidad en el AT*, Marova, Madrid 1971; MIEGGE G., *L'Evangelo e il Mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Ed. di comunità, Milán 1956; MOWINCKEL S., *Psalmenstudien* II, Dybwad, Kristiana 1922; MÜLLER F.M., *Essay on Comparative Mythology*, Oxford 1856; MÜLLER K.O., *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gotinga 1825; NESTLE W., *Vom Mythos zum Logos*, Kröner, Stuttgart 1940; NILSSON M.P., *The Micenaean Origin of Greek Mythology*, California University Press, Berkeley 1932; OHLER A., *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti, Turín 1970; OLSON A.M. (ed.), *Myth, Symbol and Reality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.)/Londres 1980; OTTO R., *Lo Santo*, Madrid 1973; PANIKKAR R., *Myth, Faith and Hermeneutics*, Ramsey/Paulist Press, Nueva York/Toronto 1979; PANNENBERG W., *Cristianesimo e mito*, Paideia, Brescia 1973; PENNACCHINI B., *Linguaggio biblico e linguaggio dei miti*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1977; PETTAZZONI R., *Verità del mito*, en "Studi e materiali di storia delle religioni" 21 (1947/48) 104-116; PREUSS K.Th., *Mito e mitologia*, en *Enciclopedia Italiana* XXIII, 473-475; ID, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Mohr, Tubinga 1933; RENDTORFF R., *Kult, mythos und Geschichte in alten Israel*, en AA.VV., *Sammlung und Sendung. Festgabe für H. Rendtorff*, Berlín 1958, 121-129; RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milán 1978; ID, *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milán 1967; ID, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; ID, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980; RIES J., *Le mythe et sa signification*, Centre d'histoire des religions, Lovaina 1982; ROBERT J.D., *Nécessité du mythe et mythe de la "démythification"*, en "NRT" 97 (1975) 940-964; ROGERSON J.W., *Myth in the Old Testament Interpretation*, De Gruyter, Berlín 1974; ROSSANO P., *Mito, ermeneutica, smitizzazione*, en "RBit" 13 (1965) 109-119; SCHELLING F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, Mursia, Milán 1974; SCHILDENBERGER J., *Realtà storica e generi letterari nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1965; SCHLIER H., *El Nuevo Testamento y el mito*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, Fax, Madrid 1970, 89-107; SCHMIDT W., *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1934; ID, *Der Ursprung der Gottesidee* I, Aschendorff, Münster 1913; SCHMIDT W.H., *Mythos im Alten Testament*, en "Evangelische Theologie" 27 (1967) 237-254; SCHMITHALS W., *La teologia di Bultmann*, Que-

riniana, Brescia 1972; SCHREINER J., *Mythos und Alten Testament*, en "Bibel und Leben" 12 (1971) 141-153; SEBEOK T.A. (ed.), *Myth, a Symposium*, Indiana University Press, Bloomington/Londres 1971; SLOK J.-HAEKEL J.-MOWINCKEL S.-FUCHS E., MEYER H., *Mythos und Mythologie*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tubinga 1956[3]ss, 1263-1284; SPERBER D., *Lo strutturalismo in antropologia*, en AA.VV., *Che cos'è lo strutturalismo?*, ISEDI, Milán 1971, 183-264; STÄHLIN G., *mŷthos*, en *GLNT* VIII, 537-630; STRAUSS D.F., *Das Leben Jesu kritisch bearbeit*, 2 vols., Tubinga 1835-1836; STROBEL A., *Wort Gottes und Mythos im Alten Testament*, en "Catholica" 17 (1963) 180-196; TILLICH P.-RÜHLE O.-GUNKEL H.-BULTMANN R., *Mythos und Mythologie*, en *Die Religion in Geschichte...*, *o.c.*, 2.ª ed., IV, 363-394; TRAPIELLO J.G., *Mito y culto en el Antiguo Testamento*, en "Angelicum" 44 (1967) 449-477; TYLOR E.B., *Primitive Culture*, 2 vols., Londres 1871; USENER H., *Götternamen*, Bonn 1896; VERNANT J.P., *Mito*, en *Enciclopedia del Novecento* IV, 350-367; ID, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Turín 1970; VERRA V., *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder*, Marzorati, Milán 1966; VICO G.B., *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, 2 vols., Laterza, Bari 1953; VÖGTLE A., *Rivelazione e mito*, en *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica* I, Marzorati, Milán 1957, 827-960; VRIES J. de, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Alber, Friburgo/Munich 1961; WALK L.-SIMON P., *Mythologie*, en *LTK* VII, 412-418; WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. von, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Weidmann, Berlín 1931-1932; WUNDT W., *Völkerpsychologie* II/1, Leipzig 1905.

G. Betori

MOISÉS

SUMARIO: I. *El nombre*. II. *Las fuentes*. III. *La vida:* 1. En Egipto; 2. En Madián; 3. Las plagas y la pascua; 4. El camino del desierto; 5. Intercesor; 6. Mediador de la "tôrah"; 7. La estancia en Cades; 8. En las estepas de Moab; 9. La muerte; 10. Redactor del Pentateuco. IV. *En el Nuevo Testamento*.

I. EL NOMBRE. El nombre de Moisés, lo mismo que el de otros exponentes de la tribu de Leví (cf, p.ej., Merarí: Gén 46,11; Éx 6,16; Jofní y Fineés: 1Sam 1,3; Éx 6,25; Núm 25,7), es de origen egipcio. El hebreo *Mošeh* se considera como la trasliteración de la palabra egipcia *mesu:* "ha nacido...", "hijo" (de la raíz *msy*, dar a luz), que aparece en algunos nombres faraones, como Tutmosis, Ramsés, Amosis. Moisés sería entonces un fragmento del nombre original, muy probablemente con la caída de la parte que indicaba un nombre de alguna antigua divinidad egipcia (p.ej., Thot o Ra).

Por su parte, la etimología popular propuesta por el libro del Éx (2,10) hace derivar el nombre de la raíz hebrea *mšh*, sacar. La hija del faraón "le puso el nombre de Moisés, diciendo: 'Lo he sacado de las aguas'". La forma pasiva de este verbo bastante raro (en la Biblia sólo aparece otra vez: 2Sam 22,17 = 18,17) es, sin embargo, *mašuy*, no *mošeh*, que es participio activo: "uno que saca fuera". Precisamente en esta ambigüedad de forma se ha leído la misión peculiar de Moisés: "uno que saca fuera de las aguas a Israel, liberándolo" (M. Buber, *Mosè*, 31; cf *Midraš ha-gadol* 2,14). No es casual que este nombre en la Escritura se reserve sólo a él (para algunas abreviaciones particulares, / Lectura judía de la Biblia VIII).

II. LAS FUENTES. Lo que se ha dicho de su nombre y de su condición de cruce de un fondo egipcio y del recuerdo de ciertos episodios y significados conservados sólo en el pueblo de Israel, representa una muestra significativa del problema de las fuentes. Como ocurrirá también en gran parte con Jesús y con Mahoma, las fuentes de nuestro conocimiento sobre Moisés están todas ellas dentro de la tradición que él preside. Debido a esto, en cada uno de los detalles de la figura de Moisés están indisolublemente presentes el hom-

bre y el pueblo, Moisés y quienes conservaron su recuerdo interpretando su figura y su misión. Las investigaciones arqueológicas, los descubrimientos antiguos, el estudio de la literatura del antiguo Oriente ayudan a colocar mejor los sucesos que nos narra la Biblia, pero nada de todo esto se presenta como fuente directa. No existen inscripciones palestinas en piedra, ni tablillas cuneiformes, ni textos egipcios sobre piedra o sobre papiro que mencionen a Moisés.

Por eso mismo la reconstrucción de su figura depende casi exclusivamente de las fuentes que se conservan —a lo largo de siglos de transmisión oral y de complejos procesos redaccionales— en los libros del ↗ Pentateuco. Sin embargo, ni siquiera estos últimos, por su estilo y su género literario, ofrecen a este propósito un cuadro homogéneo. Las referencias bíblicas fuera del Pentateuco no son numerosas (cf, p.ej., Sal 105 y 106; Jer 15,1; Miq 6,4; Neh 9,14; Si 45,1-5; etc.) y están de ordinario desprovistas de una importancia interpretativa particular (si se excluye la interpretación tan problemática de E. Sellin, 1922, a Os 12,15; 13,1-2, según la cual estos pasajes aludirían a la muerte violenta de Moisés, ocurrida en medio de una revuelta, tesis que divulgó más tarde Freud).

Las otras fuentes no bíblicas, tanto helenistas como palestinas, son muy tardías y siempre dependientes del texto del Pentateuco. La naturaleza de las fuentes, sin embargo, no debe inducirnos a considerar como dudosa la existencia histórica de Moisés; lo cierto es que sin ella toda la historia hebrea (y cristiana) posterior resultaría casi incomprensible. Más aún, en un sentido muy distinto del original hay que repetir con Freud que "fue Moisés el que creó al hebreo" (*Opere*, vol. 11, 332). Además, a los que sostienen que a menudo las páginas del Pentateuco hablan el lenguaje de la "saga" se les puede replicar que "la saga y la historiografía parten del mismo punto: lo sucedido" (M. Buber, *Mosè*, 8) [↗ Mito].

III. LA VIDA. 1. EN EGIPTO. Las peripecias de la vida de Moisés y el consiguiente éxodo de Egipto suelen situarse hoy en la primera mitad del siglo XIII a.C., pero existen también hipótesis que tienden a desplazarlas a la segunda mitad, mientras que otras, menos frecuentes y fiables, tienden a retrasarlas: basándonos en 1Re 6,1, deberíamos incluso colocarlas en la segunda mitad del siglo XV.

A menudo, la simpatía inicial de que gozaban los hebreos en la corte egipcia se relaciona con el predominio de los hicsos, que formaron la XV y la XVI dinastía, y el empeoramiento sucesivo de la situación (cf Éx 1,8-11) con la reacción en contra de ellos por parte de los faraones de la XVII dinastía. Las poblaciones de origen semita, especialmente cuando el control egipcio se extendió a la tierra de Canaán (dinastías XVIII y XIX), eran utilizadas para realizar trabajos pesados y en parte como funcionarios (escribas) destinados a mantener el contacto con las provincias que se extendían por las tierras de Canaán (todo esto encaja bien en lo que se nos dice en Éx 1,8-2,10).

Moisés, según la genealogía que se nos ha conservado en Éx 6,20, atribuida a P, tuvo por padre a Amrá y por madre a Yakébet (tía del padre: Éx 6,20; Núm 26,59: género de matrimonio que prohibirá la *tôrah:* cf Lev 18,13) y nació en la época en que un decreto real (del que no existen testimonios extrabíblicos) prescribía la muerte de los varones hebreos recién nacidos. Para librarlo de la muerte lo pusieron en una cesta dejada sobre las aguas, en donde luego fue encontrado y salvado por la hija del faraón (Éx 2,3-10). El relato

tiene un gran parecido con la leyenda que se ha conservado a propósito de Sargón de Akad (a mitad del tercer milenio), cuya historia se ha descubierto, junto con otros hallazgos arqueológicos, en Tell el Amarna, lugar de las ruinas de Akhetaton, ciudad real del faraón Amenofis IV (siglo XIV).

Se puede proponer la hipótesis de que Moisés recibió la educación egipcia propia de los escribas (un pasaje del NT dice que "fue instruido en todo el saber de los egipcios": He 7,22). "Ya mayor, fue adonde estaban sus hermanos" (Éx 2,11), descubriendo así el yugo que pesaba sobre los hebreos, experiencia decisiva a la que podrían aplicarse (también aquí en sentido distinto del original) aquellas palabras freudianas: "La vida heroica del hombre Moisés comenzó cuando bajó de las alturas en donde se encontraba y se rebajó hasta los hijos de Israel" (*o.c.*, 344). Vengó los malos tratos de un hermano israelita matando a un egipcio, y por ello se vio obligado a huir a Madián (Éx 2,12-15).

2. EN MADIÁN. La tierra de Madián se localiza hoy con toda certeza en la costa oriental del golfo de Aqaba; estaba habitada por una población que se enumera en Gén 25,2-4 y en 1Crón 1,32 como descendientes de Abrahán a través de Queturá, mientras que en Gén 37,28-36 figuran como descendientes de Ismael. En Madián Moisés se casa con Séfora, hija del sacerdote Ragüel ("Dios es pastor": Éx 2,18; Núm 19,29, atribuido a J), llamado en otro sitio Jetró ("excelencia": Éx 3,1; 4,18; 18,1-12, atribuido a E); de ella tuvo dos hijos: Guersón (derivado de *ger*, extranjero, huésped: Éx 2,22; 18,3) y Eliezer ("mi Dios es ayuda": Éx 18,4). A veces se ha querido ver cierta analogía entre este episodio y lo que se narra a propósito de Sinué, noble egipcio que vivió unos siglos antes, también fugitivo de su patria y esposo de una hija de un jefe de tribu de la región de Qedem, en Siria.

Según Éx 18,1-12, Jetró conocía y bendecía el nombre del Señor (Yhwh); incluso se ha avanzado la hipótesis de que los israelitas recibieron la fe en Yhwh de los madianitas (cf *DTAT* I, 610); pero también existe la hipótesis según la cual los madianitas conservaban la antigua fe de Abrahán. Mientras apacentaba el rebaño de Jetró junto al monte de Dios (Éx 3,1), Moisés recibió la revelación de la zarza, donde el Señor se le presentó como Dios de su padre y como Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Éx 3,6; 15,16); en calidad de tal, le reveló su propio nombre *('ehyeh 'aser 'ehyeh:* "Yo soy el que soy": Éx 3,14; pero el verbo "ser" hay que liberarlo de una concepción estática —como lo indica el término *ho ōn* en Éx 3,14, LXX— para darle el sentido de una actividad dinámica); y también en calidad de tal, el Señor envió a Moisés a liberar a su pueblo. Por lo demás, el mismo nombre de la madre de Moisés (Yakébet, "el Señor es grandioso") es teóforo, y podría entonces añadirse también que el Señor —por así decirlo— es el Dios "de su madre". Por otra parte, la tradición veterotestamentaria (a excepción de Gén 4,26) relaciona el nombre de Yhwh con Moisés y con el Sinaí; en efecto, el Señor se había aparecido a los patriarcas, pero no les había dado a conocer su propio nombre (Éx 6,3).

La llamada de Moisés, a pesar de que tiene analogías con otros modelos bíblicos de vocación, resulta bastante original. Moisés no sólo se declara, como hará luego Jeremías (Jer 1,4-10), inepto para su misión (Éx 3,11), y pide signos (Éx 4,1-9), como hará también Gedeón (Jue 6,11-23.36-40), sino que es el único que logra imponer una condición a Dios mismo: la asistencia de su hermano

Aarón (Éx 4,10-16; cf el contraste con Jer 1,9). Después de la llamada, Moisés toma a su mujer y a sus hijos y vuelve a la tierra de Egipto (Éx 4,19). Durante el viaje tiene lugar el oscuro episodio (parecido a la lucha de Jacob-Israel con Dios en el vado del Yaboc: Gén 32,25-32) en que el Señor alcanza a Moisés e intenta darle muerte; Moisés, sin embargo, se libró en virtud de la circuncisión del hijo realizada por su madre, Séfora (Éx 4,25-26).

3. LAS PLAGAS Y LA PASCUA. La narración bíblica hace morir al faraón de la opresión (según la opinión más difundida en otros tiempos se trataría de Ramsés II; hoy —cf, p.ej., H. Cazelles, *En busca de Moisés*, 68— se tiende a ver en él a su antecesor Seti) durante la estancia de Moisés en Madián (Éx 2,23; 4,19). Moisés y Aarón, presentándose al nuevo faraón (Ramsés II o Merneptah), piden permiso para ir a ofrecer un sacrificio en honor del Señor a tres días de camino en el desierto (Éx 5,3; 8,23; tal como lo había hecho Abrahán: Gén 22,4); el faraón rechaza esta petición y agrava la condición de los hebreos (Éx 5,4-18).

La negativa por parte del faraón, cuyo corazón había endurecido el Señor (Éx 7,3), provoca el desencadenamiento de las diez plagas (Éx 7,14-11,10 y Éx 12,29-34), a las que incluso los críticos menos radicales niegan una fiabilidad histórica. En la narración de la última "plaga", la muerte de los primogénitos, se inserta la institución de la pascua y de la fiesta de los ácimos (Éx 12,1-28.43-51; 13,3-10), presentada como memorial (*zikkarôm*: Éx 12,14) de la liberación de Egipto (cf Éx 13,3). Con la celebración de la ↗ pascua comienza el episodio del ↗ éxodo. El pueblo parte de Sucot, pero en vez de seguir el camino de los filisteos (es decir, la vía costera que lleva a Gaza) emprende el camino más áspero del desierto (Éx 13,17-18; Núm 33,5-8).

Ante el peligro que representaba la persecución del ejército egipcio, Moisés extendiendo la mano abre el mar para los hijos de Israel, y extendiendo igualmente la mano lo cierra para los egipcios; pero en aquella mano es el Señor el que actúa: "Así salvó el Señor aquel día a Israel de mano de los egipcios" (Éx 14,30). Es el Señor, y sólo él, el protagonista del gran cántico de victoria que nos ha conservado el libro del Éx (15,2-21; de fecha incierta, se oscila entre los siglos XII y V a.C.), cántico que en la tradición hebrea posbíblica tiene una especie de correspondencia en la *Haggadah de pascua* (el texto litúrgico de la cena pascual), en donde no se menciona a Moisés ni una sola vez: el verdadero liberador es siempre el Señor.

4. EL CAMINO DEL DESIERTO. A partir de entonces comienza el largo camino de cuarenta años del pueblo por el desierto, camino guiado por la columna de nube durante el día y la columna de fuego por la noche (cf, p.ej., Éx 13,21-22; 40,36-38; Núm 9,17-23; Dt 1,33), y sostenido por el maná que acompañó al pueblo hasta que llegó a la tierra de Canaán (Éx 16,35; Jos 5,12) y por la fuente que manó de la roca (Éx 17,4-7; Núm 20,7-11), roca que la tradición rabínica considera móvil (cf, p.ej., *Tanḥ*, ed. Buber, 4,127), interpretación que también conoce san Pablo (cf 1Cor 10,1-4).

El maná es presentado como "pan del cielo" (Éx 16,4; Sal 78,24), que descendía todos los días (excepto el sábado, por lo que el día anterior había que recoger una ración doble), para que el pueblo aprendiera a fiarse del Señor: "Te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná, desconocido de tus mayores; para que aprendieras

que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor" (Dt 8,3; Mt 4,4; Lc 4,4). Según el evangelio de Jn, Jesús ante la petición de repetir el signo antiguo haciendo bajar "pan del cielo" (una tradición rabínica afirmaba, a través de una referencia al Sal 72,16, que también el mesías haría bajar el maná: cf *Qo Rab.* 1,28 a 1,9), se declara él mismo "pan del cielo" y "pan de vida" (Jn 6,26-51).

El aspecto físico del maná se describe como parecido "a la milla del cilandro, blanco, y su sabor como torta de miel" (Éx 16,31; cf Núm 11,7; pero hay quienes consideran distintos los dos tipos de maná descritos en los pasajes bíblicos señalados). En cierto momento, el pueblo se quejó de su inconsistencia, y fue castigado con la aparición de serpientes venenosas (Núm 21,5-6). Con el mismo nombre (árabe, *mann;* egipcio, *mennu*) se indica una especie de resina que durante dos meses destila de la *tamarix mannifera.* El pasaje de Éx 16,15 —según el cual los hijos de Israel, al ver sobre el terreno aquella especie de escarcha, dijeron: *"Man hû,"*— mejor que traducirlo por "¿Qué es eso?" (atribuyéndole así el valor de etimología de la palabra "maná"), parece ser que hay que entenderlo del modo siguiente: los hebreos, que ya en Egipto conocían el maná natural, al ver en el terreno algo parecido, exclamaron: "¡Pero esto es maná!", o "¿Será quizá maná?" (en efecto, en hebreo no se atestigua en ningún otro sitio que *man* signifique "¿Qué cosa es?" (cf F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti,* Roma 1978, 795-796).

5. Intercesor. Adentrándose en el desierto, Israel choca con Amalec en Rafidín; esta tribu nómada se menciona por primera vez en Gén 14,7, y de ella no tenemos testimonios extrabíblicos (Éx 17,8-15; cf Dt 25, 17-19). Moisés, que en la Escritura no aparece nunca como caudillo militar, deja en Rafidín a Josué el mando de las operaciones bélicas y, acompañado de Aarón y Jur, sube a una colina: sólo cuando levantaba las manos prevalecía Israel (Éx 17,11). En otra ocasión, cuando en Jormá el pueblo quiso pelear con los amalecitas contra el parecer de Moisés, la batalla fue un fracaso (Núm 14,45). Aunque en el pasaje relativo a la batalla de Rafidín no aparece nunca el verbo típico para indicar el acto de intercesión (se trata de la forma *hitpael,* del verbo de raíz *pll*), la función desempeñada por Moisés es análoga a la que efectuó en otros pasajes en los que aparece el verbo indicado, como cuando Moisés intercedió para librar al pueblo del fuego encendido por la cólera divina (Núm 11,1-2) o de las serpientes venenosas (Núm 21,4-9). Pero la intercesión más alta se dio en el caso de la culpa más grave: el "becerro de oro" (Éx 32,11-14.30-32; Dt 9,12-20) cuando, según una tradición rabínica basada en Éx 32,32, Moisés llegó a ofrecer su propia vida a cambio de la del pueblo (cf *Talm. B. Ber.* 32a). Moisés intercedió también en favor de su hermano Aarón (Dt 9,20; en esta misma perícopa se recuerdan otros actos de intercesión en favor del pueblo rebelde: Dt 8,22-26) y de su hermana María, que había sido castigada con la lepra por haber hablado contra él (Núm 12,1-16).

La función de intercesor propia de Moisés va estrechamente unida a dos de los rasgos más característicos de su figura: su intimidad con Dios (cf Éx 20,21; 24,18; 32,18-19; 34,9; Núm 12,8; Dt 34,10), que llega hasta transformar la teofanía en un diálogo: "Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno" (Éx 19,9), y su humildad, que llega hasta no sentir ninguna envidia por el don profético de los demás (Núm 11,25-29), porque

"Moisés era humilde, el hombre más humilde (*'anaw,* griego de los LXX *praÿs*, como en Zac 9,9 y Mt 11,29) del mundo" (Núm 12,3). A Moisés no se le puede describir plenamente como profeta (*nabî'*; con este nombre se le designa en Os 12,14; cf también Dt 18,15), ya que su relación con el Señor fue mucho más estrecha que la de cualquier otro profeta (Dt 34,10). Tampoco es un sacerdote *(kohen)*, aun cuando a veces ejerza funciones sacerdotales (Éx 24,6; Lev 8,6-20) y sea designado como tal en el Sal 99,6 (pero nunca en el Pentateuco).

Moisés es un hombre capaz de lamentarse y hasta de desearse la muerte por el peso de tener que cargar él solo con todo un pueblo (Núm 11,14-15; cf Éx 18,18); pero sigue siendo el siervo *('ebed)* más fiel del Señor (Núm 12,7) y el único mediador del acontecimiento único e irrepetible que insertó para siempre al pueblo en la economía de la revelación (cf Dt 6,14).

6. MEDIADOR DE LA "TÔRAH". La liberacón de Egipto y el Dios que revela su propia *tôrah* en el Sinaí son dos momentos de un único proceso (cf Éx 20,2; Dt 5,6), y en ambas circunstancias el mediador único entre Dios y el pueblo es el hombre Moisés. A pesar de que no existe un término hebreo para indicar mediador/mediación, esta dimensión es fundamental en Israel, y Moisés representa el prototipo y el fundamento de todos los sucesivos mediadores.

A los tres meses de la salida de Egipto, una vez llegados los hijos de Israel al desierto del Sinaí, el Señor les dijo por boca de Moisés: "Habéis visto cómo he tratado a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza *(berît)*, vosotros seréis mi especial propiedad *(segullah)* entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Éx 19,4-6). Al lado de este momento fundamental se sitúan las otras etapas decisivas: la promulgación del / decálogo (Éx 20,1-17; Dt 5,6-21) y del llamado código de la alianza (Éx 20,22-23,19), la estipulación de la alianza mediante la sangre sacrificial y la lectura del libro del pacto (Éx 24,3-8, atribuido a E, mientras que Éx 24,1-2.9-11 se atribuye a J) y la construcción del arca de la / alianza *('arôn ha-berît)*. A menudo se ha querido ver una analogía entre la sucesión de estos momentos y los tratados de vasallaje del antiguo Oriente; pero mucho más importante que esto es comprender que son precisamente estos actos los que constituyen a Moisés en "el maestro de *un* pueblo", ya que "si en Abrahán se prefigura la comunión de los pueblos, en Moisés se lleva a cabo la irreductible vocación del pueblo judío" (A. Neher, *Mosè*, 17).

7. LA ESTANCIA EN CADES. El otro lugar fundamental del éxodo, además del Sinaí, es Cades (identificado con el actual oasis de 'Ain Qederait, en el Negueb), adonde llegó Israel (guiado por los madianitas: Núm 10,29-32) a través del paso por el desierto de Farán; viaje caracterizado por las quejas del pueblo por el maná, por la constitución del consejo de ancianos, por la llegada de las codornices, por las protestas de María y de Aarón (cf Núm 10,11-12,16). Antes del asentamiento en Cades son enviados algunos exploradores a la tierra de Canaán. Volvieron con informes distintos: Josué y Caleb presentaron la entrada en Canaán como posible; otros declararon que eran demasiado fuertes los pueblos que lo habitaban; su desconfianza fue castigada con la prolongación durante cuarenta años de la estancia en el

desierto; un intento posterior de penetrar en Canaán por el sur fue rechazado (derrota de Jormá: Núm 13). Todo lo que se narra en Núm 10,11-14,45 guarda mucho parecido con Éx 15,22-18,27, aunque ambientado antes de la llegada al Sinaí.

La estancia en Cades fue, según la tradición, muy larga (según Dt 2,14 fue de treinta y ocho años). A pesar de la opinión en contra de algunos autores y de la notable variedad en este punto de las tradiciones del Pentateuco [↗ Pentateuco II-V], parece difícil privar a esta estancia de fiabilidad histórica. La narración bíblica coloca en este contexto (Núm 16) la rebelión de Coré y la de Datán y Abirán. El capítulo está reelaborado, y pueden verse en él dos tradiciones diversas: una tardía (P), que habla de la revuelta del levita Coré contra la hegemonía sacerdotal de Aarón (Núm 16,3; los críticos le atribuyen muy poco o quizá ningún valor histórico), y otra (atribuida en su mayoría a E) que habla de Datán y de su hermano Abirán, de su oposición al papel de guía de Moisés y de su negativa a seguirle en tierra de Canaán (Núm 16,13-14). A la revuelta de Datán y Abirán se alude (sin mencionar la de Coré) en Dt 11,6 y Sal 106,7.

Según la narración bíblica, fue precisamente en Cades donde Moisés cometió aquel pecado que le impidió entrar en la tierra de Canaán. Según Núm 20,12 ocurrió en el episodio de las aguas de Meribá (de la raíz *ryb*, disputa): también allí habría vacilado Moisés en su confianza y (a diferencia de Núm 11,21-22) lo habría hecho públicamente. En el Sal 106,32, aquella culpa se entendió como participación en el pecado del pueblo (participación que en la tradición judía llegó a asumir una connotación expiatoria: cf, p.ej., *Talm. B. Sota* 14a). Por el contrario, en Dt 1,26-40 la culpa de Moisés va unida a la negativa del pueblo a pasar inmediatamente a la tierra de Canaán; en este sentido se ha propuesto relacionar el pasaje mencionado de Núm 20,12 con Núm 14,26-35, donde el Señor condena al pueblo a peregrinar durante cuarenta años.

Sea cual fuere la culpa de Moisés, Israel prosiguió la marcha hacia Canaán con Josué y las tres tribus efraimitas. También en este caso la narración bíblica está llena de variantes, en particular a propósito del papel representado por Edón frente a Israel (cf Núm 20,14-21; Dt 2,8; 2,29). Fue en Trasjordania donde Israel chocó con los reinos amorreos de Jesbón y de Basián, venciendo a sus reyes, Sijón y Og (Núm 21,21-35; Dt 2,24-3,12); pero estos episodios podrían pertenecer también a un período distinto de la historia de Israel.

8. EN LAS ESTEPAS DE MOAB. La parte final del libro de los Núm (22-36) y el Dt está ambientada en las estepas de Moab. Allí, en el santuario de Baal Fegor, el conflicto con los pueblos de Transjordania asumió también un aspecto religioso al producirse la violenta reacción del ambiente levítico contra el culto local (Núm 25; cf Dt 4,3). Núm 31 habla de un nuevo choque victorioso de Israel con los madianitas (relacionados estos últimos por una tradición tardía con Baal Fegor y con Balaán, el autor de los célebres oráculos que se remontan a una tradición mucho más antigua: cf Núm 22,2-24,25).

La última fase de la vida de Moisés comienza con el nombramiento de Josué para sucederle (Núm 27,18-22; Dt 31,1-7). La narración de la sucesión está mezclada con el preanuncio de la muerte, convirtiéndose también bajo este aspecto en una especie de modelo de la perícopa evangélica relativa a la investidura de Pedro (Mt 16,17-23).

Moisés había pedido "ver la excelente tierra del lado de allá del Jor-

dán" (Dt 3,25); pero el Señor le niega este deseo y le ordena morir en la montaña, lo mismo que había ocurrido con su hermano Aarón (Dt 32,50). Antes de morir, Moisés reúne al pueblo y pronuncia el cántico que figura con su nombre (respecto a la fecha del cántico oscila entre los siglos XI y VI a.C.); luego bendice al pueblo tribu por tribu (Dt 33,1-29) según una modalidad que recuerda muy de cerca las bendiciones de Jacob (Gén 49,1-27) y que se recogerá también en el discurso de despedida de Josué (Jos 23). Pero también sobre estas bendiciones parecen pesar las previsiones de futuras traiciones por parte del pueblo (Dt 31,16-18).

9. La muerte. Inmediatamente después, Moisés sube al monte Nebo, divisa en toda su extensión la tierra prometida a los padres y muere en la soledad (Dt 34,1-5). A lo largo de los siglos se ha querido dar a veces a esta muerte el significado de ascensión a una forma más elevada de existencia: así en cierto judaísmo (cf *Ascensión de Moisés*) y así también en la patrística (cf, p.ej., Gregorio Magno, *De vita Moysis: PG* 44,428). Pero en la mayoría de los casos el judaísmo no niega la muerte humana del siervo de Dios. Vienen a la mente las palabras que mucho tiempo después escribiría Franz Kafka: "Si Moisés no alcanzó Canaán, no fue porque su vida fuera breve, sino porque fue humana". Fuertemente arraigado en la tradición judía está también la expresión *wayyiqbor 'otô* (Dt 34,6), como "lo enterró", haciendo del Señor el sujeto sobrentendido de la frase; es también ésta la razón de que permaneciese desconocida la tumba de Moisés (Dt 34,6).

10. Redactor del Pentateuco. Uno de los rasgos tradicionales de la figura de Moisés, que permaneció indiscutido hasta la época moderna, es su actividad de redactor del Pentateuco. De este modo la *tôrah* quedó asociada indisolublemente a Moisés, no sólo porque fue él el mediador de la revelación (que según la tradición hebrea tuvo también una transmisión oral, "*tôrah* oral"), sino también como redactor del texto escrito del Pentateuco, llamado también *tôrah* por la tradición hebrea. La actividad de escritor de Moisés está atestiguada por el mismo Pentateuco, en donde se recoge la orden divina de escribir en un libro los sucesos o preceptos (Éx 17,14; 24,4; 34,27; Núm 33,2; Dt 31,9.22.24). En otros lugares del AT es manifiesta la identificación entre los escritos de Moisés y la *tôrah* (Jos 8,31; 23,6; 1Re 2,3; 2Re 14,6; 2Crón 35,12; Esd 3,2; 6,18; Neh 13,1; Dan 9,11s; Bar 2,28; Si 24,22), posición esta última reiterada en el NT y conservada por toda la tradición sucesiva, tanto judía como cristiana, en donde todo lo más se llega a atribuir a la mano de Josué la composición de los ocho últimos versículos del Dt (*Talm. B. Baba Batra* 15a) o a suponer la existencia de una intervención definitiva por parte de Esdras (Jerónimo, *Adv. Hel.* 7: *PL* 23,199).

IV. EN EL NUEVO TESTAMENTO. Moisés es el personaje del AT más citado en el NT (80 veces). En la mayoría de los casos la convicción que sirve de fondo al empleo neotestamentario de su nombre es la propia del ↗ judaísmo, según el cual Moisés representa ante todo el mediador y el redactor de la *tôrah*, o sea de la única y eterna revelación de Dios; hasta el punto de que a menudo el nombre de Moisés es sinónimo de la *tôrah* (cf *GLNT* VII, 769-770; cf, p.ej., Mt 8,4; 19,7-8; 22,24; 23,2; Mc 1,44; 7,10; 10,3-4; 12,19; Lc 2,22; 5,14; 20,28; Jn 1,17; 7,19.22; Rom 10,5; 1Cor 9,9).

Moisés, identificado todavía con

las páginas del Pentateuco, es considerado además como profeta que preanuncia la venida de Cristo (cf Jn 1,45; 5,46; He 3,22; 7,37; 26,22; 28,23), la resurrección de los muertos (cf Lc 20,37), la misión a los paganos (Rom 10,19) y, finalmente, el acontecimiento pascual (Lc 24,27).

Otro lugar importante es la referencia al pasaje en que Moisés anuncia el envío futuro de un profeta semejante a él, que será escuchado por el pueblo (Dt 18,15-18). Este versículo se aplica expresamente a Jesús en He 3,22 y 7,37 e, implícitamente, en el episodio de la transfiguración, donde Moisés y Elías se aparecen al lado de Jesús y se oye la voz del cielo que invita a escuchar al Hijo (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). En la multiplicación de los panes la gente identifica a Jesús con el profeta que ha de venir (Jn 6,14). La figura del profeta influyó también en los samaritanos, que relacionan con ella su fe en el *Taheb* (Restaurador): cf Jn 4,25.

En Ap 11,5-6, uno de los dos testigos mártires recuerda claramente la figura de Moisés (el otro es Elías), indicando así la necesidad, reiterada además con mayor claridad en otros lugares (Jn 1,20-21; 7,40-41), de mantener a veces separada la figura del "profeta" de las de Elías y del mesías.

Al comienzo del NT se encuentra la narración de la infancia de Jesús, inspirada muy de cerca en la de Moisés (Mt 2,14-21); al final del mismo se evoca significativamente una vez más la figura de Moisés: en efecto, los elegidos del Ap, junto al cántico del cordero, entonan precisamente el de Moisés (Ap 15,2-3). En los escritos de Pablo la vida de Moisés tiende más bien a convertirse en "tipo" de la nueva comunidad de los creyentes (cf 1Cor 10,1-13; 2Cor 3).

Sólo raras veces se refiere el NT de modo directo a la figura y a las vicisitudes personales de Moisés; así ocurre en el discurso de Esteban que precede a su lapidación, cuando se recorre la historia de Moisés, visto como siervo de Dios no comprendido por el pueblo (He 7,17-44); o en la carta a los Hebreos (11,23-29), donde se coloca a Moisés entre los grandes ejemplos antiguos de fe en Dios.

En el NT aparecen también rasgos legendarios sobre la figura de Moisés: la distribución ternaria de su vida en períodos de cuarenta años (Egipto, Madián, desierto): He 7,23.30; los nombres de Janes y Jambrés como sus opositores (2Tim 3,8); la afirmación de que la *tôrah* fue revelada por medio de un ángel (He 7,38; Gál 3,19); la lucha entre Miguel y Satanás por la posesión de sus restos (Jds 9).

El Corán, además de mencionar varias veces el nombre de Moisés, conserva también el recuerdo de todos los acontecimientos fundamentales de su vida: desde el nacimiento hasta su permanencia en Madián, desde la revelación de la zarza hasta los episodios del éxodo (cf, p.ej., las *suras* 20,9-98; 26,1-68; 28,2-48).

BIBL.: AA.VV., *Moïse l'homme de l'Alliance*, Desclée, París 1955; BUBER M., *Mosè*, Marietti, Casale Monferrato 1983; CAZELLES H., *En busca de Moisés*, Verbo Divino, Estella 1981, *Moïse*, en *DBS* V, 1308-1337; FLEG E., *Mosè secondo i saggi*, Dehoniane, Nápoles 1981; FREUD S., *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas* IX, Madrid 1974; JEREMIAS J., *Môusês*, en *GLNT* VII, 769-830; NEHER A., *Mosè*, Mondadori, Milán 1961; SEGRE A., *Mosè nostro maestro*, Esperienze, Fossano 1975.

P. Stefani

MORAL (Comportamiento)

↗ Decálogo; ↗ Justicia II, 5; ↗ Obras IV-VI.

MUERTE

SUMARIO: I. *La muerte en la cultura de hoy*. II. *Perspectiva bíblica*. III. *Terminología*. IV. *An-*

tiguo Testamento: 1. El deseo de vivir; 2. La limitación del deseo; 3. El deseo y la angustia; 4. El deseo de sobrevivir; 5. El deseo de inmortalidad bienaventurada: *a)* Salmos 16; 49; 73, *b)* Sabiduría. V. *Nuevo Testamento:* 1. Jesús frente a la muerte de los demás: *a)* La angustia de morir, *b)* La angustia por la muerte de los otros; 2. Jesús frente a su propia muerte; 3. Cómo entendió Jesús su muerte; 4. Pablo y la muerte: *a)* Escándalo del Crucificado, *b)* La muerte como don de sí, *c)* La muerte liberadora, *d)* Victoria de Jesús sobre la muerte, *e)* La muerte y el pecado; 5. La muerte del cristiano: *a)* La unión actual con Cristo, *b)* La muerte del justo, *c)* Estar dispuestos, *d)* ¿Muere todo el hombre? VI. *Conclusión.*

I. LA MUERTE EN LA CULTURA DE HOY. La muerte es hoy un acontecimiento muy "comentado". El mercado de libros sobre la muerte hace buenos negocios; pero al mismo tiempo la muerte se ha vuelto un tema tabú, como en otros tiempos el sexo. Esta contradicción es síntoma de un malestar. Tanto hablar de la muerte —en los periódicos, en la televisión, en los libros— no siempre es signo de seriedad en la reflexión. A veces es una manera de eludir el caso serio de "mi" muerte, charlando sobre la de los otros. V. Jankélevitch, que ha escrito un denso libro sobre la muerte, afirma: "La tanatología tan floreciente es una ciencia estancada". Como si dijera: se hace mucho ruido en torno a la muerte para no escuchar la voz que nos llama por nuestro nombre.

Pues bien, todos los grandes pensadores de nuestro tiempo se han enfrentado con el tema de la muerte. Pienso, por ejemplo, en el novelista L.N. Tolstoi, con su inolvidable *La muerte de Iván Ilic;* o en el filósofo S. Kierkegaard, con su sermón juvenil "Sobre una tumba", o en los numerosos estudios de teólogos contemporáneos, como K. Rahner, H.U. von Balthasar y otros muchos.

También el modo de morir ha adquirido hoy un nuevo rostro, a menudo anónimo e impersonal. Escribe el filósofo X. Tilliette: "En efecto, son típicos de nuestra época los grandes comentarios del *lager* y del *gulag,* el infierno de los hornos crematorios, las hecatombes de las batallas y de los bombardeos, que han transformado las ciudades en necrópolis, y también la muerte terrorista, indiferente, la muerte 'navajazo', como la llama Hegel, que mata a ciegas y que resuelve la ecuación racional de la identidad yo = yo".

El mismo intento de olvidar o la voluntad de marginar la muerte o de recluirla entre los temas inoportunos de los que no conviene hablar, es un síntoma de angustia y de extravío del hombre moderno. Huye del pensamiento de la muerte porque huye del sentido último de la vida. La muerte se ha convertido en tabú precisamente porque plantea inexorablemente la pregunta sobre el sentido de la vida. Por eso se intenta hacer entrar a la muerte en el cauce de los sucesos banales de cada día, privándola de su carácter dramático y enigmático, describiéndola y mostrándola sin pudor en público a través de los medios de comunicación social.

Con la Biblia intentemos mirar cara a cara a la muerte, sin fingimientos ni reduccionismos preconcebidos, sin retroceder ante su horrible y misterioso aspecto. Desde el principio hasta el fin de la Biblia descubriremos este intento tan atrevido de desenmascarar a la muerte.

II. PERSPECTIVA BÍBLICA. En la Biblia no hay un único modo de concebir la muerte, sino una multiplicidad de diversas perspectivas. Y estas diversas perspectivas no están coordinadas de modo sistemático, sino que reflejan las fases progresivas de la revelación y de la reflexión humana. No encontramos en el AT una reflexión sobre la muerte en sí misma, ya que la muerte es negación de relaciones, y la Biblia se interesa por la vida más que por la muerte. Sin

embargo, la muerte es un límite y una posibilidad real e ineludible del viviente, una oscura potencia que prolonga sus manejos dentro mismo de la existencia humana. Por tanto, no se puede menos de hablar de ella cuando uno se interroga sobre la vida. Pero la Biblia no se interesa tanto por explicar el "dónde" y el "porqué" de la muerte como por el modo de arrostrarla y por el sentido del morir.

Dios ha creado al hombre como ser caduco y mortal: "El Señor creó al hombre de la tierra y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número preciso de días y tiempo fijo" (Si 17,1-2). La muerte forma parte del ritmo vital de la existencia humana. Sin embargo, es impensable que Dios haya propiamente "creado" la muerte; lo mismo que el cosmos, esto es, el orden y la belleza del mundo, es una victoria sobre el caos precedente, así la vida es el triunfo sobre la muerte. El caos y la muerte no han sido "creados" por Dios, sino que forman parte de ese fondo precreatural de donde Dios saca el orden y la vida del mundo con su actividad creadora. Por tanto, la acción creadora divina es ya un acto salvífico que libera del caos y de la muerte, del abismo informe y del silencio del sepulcro. Dios crea arrancando y "salvando" del caos y de la muerte.

Por tanto, no puede decirse que Dios cree tanto la vida como la muerte, como si fueran dos elementos del mundo querido por él. Dios "ama cuanto existe" (Sab 11,26), y toda la Biblia está convencida de que "no fue Dios quien hizo la muerte" (Sab 1,13). Y, al final, "no habrá más muerte" (Ap 21,4). El Dios de la Biblia es el Dios de la vida: "Vive el Señor" (Sal 8,47; Jos 3,10; Jer 10,10) y no muere.

En algunos pasajes se dice que Dios "da la muerte y da la vida" (1Sam 2,6; Dt 32,39; 2Re 5,7; Sal 30,4; Tob 13,2; Sant 4,12). Esto quiere decir que ni siquiera la muerte escapa al dominio soberano de Dios.

En la mitología cananea, la muerte es una divinidad, el dios Mot. La Biblia desmitiza la muerte, la reduce a un hecho humano y al mismo tiempo la pone bajo el dominio soberano del único Dios. Esto aparece con claridad, por ejemplo, en Dt 32,39: "Ved ahora que soy yo, que soy el único, y que no hay Dios alguno más que yo. Soy yo el dueño de la muerte y de la vida. Yo hiero y yo curo. No hay nadie que se libre de mi mano". También el morir entra en el ámbito del obrar de Yhwh, es decir, está sometido a su acción vivificante. De este convencimiento nace la esperanza: morir no significa caer en la esfera de influencia de otra divinidad, escapar para siempre de la posibilidad de relacionarse con Yhwh. Sin embargo, Israel no sabía concebir cómo era posible reanudar una relación personal viva entre el muerto y Yhwh.

La muerte no es un poder divino, una realidad absoluta. Tampoco es lo que decía Nietzsche: "La muerte como acto personal"; no es lo que entendía Heidegger: "La muerte como iluminación de la existencia". Para la Biblia la muerte no es el momento de plena realización de sí mismo: lo que importa de verdad es lo que acontece en la vida. La muerte no es una bagatela sin importancia, pero tampoco es más importante que la vida. La Biblia da importancia sobre todo a cómo se vive, y mucho menos a cómo se muere; sólo en algunos casos, por ejemplo, para el mártir o el homicida, el modo de morir revela con claridad que se trata de un justo o de un impío; pero también entonces es evidente la alusión a cómo se vivió la existencia.

La muerte, para la Biblia, es el signo del carácter limitado y de la caducidad humana. El hombre muere porque no es Dios, porque no es la vida absoluta, porque es criatura. De

suyo, la muerte física es vista como una necesidad biológica, no como la consecuencia del pecado de Adán. La muerte "normal" del hombre es simplemente la consecuencia de su naturaleza finita. Solamente en casos particulares la muerte tiene que ver con los pecados del individuo o del grupo. Pero no se puede afirmar, en principio, que la muerte sea la consecuencia del pecado, el castigo por la culpa cometida.

III. TERMINOLOGÍA. Del millar de veces que aparece la raíz *mwt* en el AT, unas 630 lo son bajo forma verbal y 151 en la foma sustantivada: "morir" es una acción del hombre (sólo en 20 casos se dice de los animales, y en Job 14,8 de las plantas). También a menudo el sustantivo *mawet* (muerte) indica el "morir" contrapuesto al vivir (cf Dt 30,19; 2Sam 15,21; Jer 8,3; Jon 4,3.8; Sal 89,49; Prov 18,21).

Asimismo en el NT se usa con mucha frecuencia el verbo "morir", y hasta el sustantivo *thánatos* puede indicar ya sea el morir ya el estar muerto. Tanto en el AT como en el NT la muerte está a veces personificada como una fuerza ciega y cruel.

Así pues, la Biblia parece poner el acento más en el "morir" como proceso y como acontecimiento que en la "muerte". En efecto, se coloca en una perspectiva existencial, concreta, y considera el acontecimiento final de la existencia humana como un acontecimiento humano más que en su abstracción, designada por el término muerte.

La dificultad de hablar de la muerte se deduce del recurso frecuente al lenguaje simbólico, a representaciones imaginarias. Entonces la muerte asume los rasgos del exterminador, el ángel enviado por Dios para aniquilar (2Sam 24,16-17; 2Re 19,35; Éx 12,23); es un sueño (Sal 13,4), un pastor que guía a los lugares infernales, al *še'ol* (Sal 49,18). La muerte está asociada a muchos símbolos: tinieblas, agua profunda, abismo, noche, silencio, etc. (cf Sal 88).

Otras fórmulas que indican el "morir" resultan interesantes por el fondo de pensamiento que presuponen o al que hacen alusión. Morir equivale a "reunirse con sus padres" (Gén 49,29; cf Gén 15,15); el vínculo del parentesco es tan fuerte, el conjunto de relaciones del individuo dentro del clan es tan esencial para la vida, que incluso la muerte se percibe sobre ese fondo, dejando así abierta una brecha hacia una especie de supervivencia.

La muerte se define también como un "volver a la tierra de donde uno ha sido sacado" (Gén 3,19; Sal 90,3; Job 34,15; Sal 104,29; Qo 3,20; 12,7). La muerte es la anticreación, el momento en que Dios retira el aliento de vida que había dado con la creación (cf Sal 104,29; 146,4; Job 34,14-15) y los hombres vuelven a ser polvo. Pero también se dice que los muertos van al *še'ol*, el "sitio de cita de todos los vivientes" (Job 30,23). Una vez más el AT no se preocupa de coordinar estas diversas perspectivas.

La fórmula mencionada ("volver a la tierra") debe relacionarse con los pasajes en que se define al hombre como un ser de barro (Gén 2,7; Is 29,16; Jer 18,1-6; Si 13,13), de polvo o de arcilla (Job 10,9; 34,14-15; Sal 103,14; 146,3-4). Todas estas fórmulas insisten en la caducidad esencial del hombre y en la inevitabilidad de la muerte inscritas en la naturaleza misma del ser humano [↗ Mal/Dolor].

IV. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. EL DESEO DE VIVIR. El hombre es deseo. El deseo es expresión característica de la *nefeš* o alma, es decir, del yo del hombre. En efecto, el sujeto del verbo desear es casi siempre *nefeš*. El hebreo utiliza varios verbos

que indican esta fuerza-tensión vital de la persona humana, que nosotros traducimos por "esperar, anhelar, querer, mirar hacia".

El deseo coincide con el ser indigente y finito del hombre, pero no es voluntad de abolir la alteridad, sino aspiración a realizarse a sí mismo sin negar al otro. Según la Biblia, el deseo constitutivo del hombre es deseo ilimitado de vivir y de acoger al otro en su misma diferencia. En otras palabras, es deseo de amar o, mejor aún, es el amor.

El hombre desea todo lo que hace vivir: el bien en general (Is 26,9; Miq 7,1; Am 5,18), Dios mismo (Is 26,8-9), la esposa (Sal 45,12), comer carne (Dt 12,20), los placeres de la buena mesa (Prov 23,3.6), etc. Pero como el hombre es malo y pecador, puede también desear hacer el mal (Prov 21,10) o tener deseos inmoderados e inconvenientes (Prov 23,3.6; 24,1; Dt 5,21).

Cuando el verbo desear (en hebreo *'awah* o *hamad*) se usa para Dios (Sal 132,13-14; Job 23,13) y para los animales (Jer 2,24), tiene siempre un sentido metafórico. Propiamente sólo el hombre, o su "corazón" o su *nefeš* (cf Sal 21,3; Is 26,8; Sal 10,3), es sujeto del desear. Así también, el morir es propio solamente del hombre, es una propiedad suya característica y original.

La vida es deseo de vivir. Cuando el hombre anciano y saciado de días ha satisfecho su deseo, la muerte llega como fin natural (cf Job 42,17; Jer 25,8; 35,29). El deseo humano tiene un límite: es obvio que se muera. El ideal es morir en edad avanzada, lo mismo que Abrahán, que "murió en buena vejez, anciano, lleno de días, y fue a reunirse con sus antepasados" (Gén 25,8). El hombre bíblico, por el contrario, siente un gran desconcierto y una profunda confusión frente a la muerte imprevista o prematura de un joven. Pero ya las pruebas y las desventuras de la vida son una frustración del deseo, como, por ejemplo, en Qo 6,2: "Un hombre a quien Dios ha dado riquezas, hacienda y honores, y a quien (= a su *nefeš*) nada falta de cuanto pueda desear; pero Dios no le concede disfrutar de eso, sino que es un extraño quien lo disfruta. Esto es vanidad y un cruel sufrimiento". Con la muerte se extingue todo deseo, porque en el mundo de la muerte "no hay ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría" (Qo 9,10).

El mismo término que designa la vida *(nefeš)* indica también "garganta, fauces", órganos relacionados con el deseo. Y en algunos pasajes *nefeš* equivale a deseo: la vida humana coincide con un sentirse movido hacia algo, un ser atraído por alguna cosa. "Con toda el alma" quiere decir entonces "con todo el dinamismo del yo". "Tu *nefeš* seguirá con vida" significa "todo lo que en ti se agita y se mueve, todos tus deseos, permanecerán vivos". Y el deseo más radical que hace vivir es el de alabar a Dios (cf Sal 119,175: "Que yo pueda vivir para alabarte"). Los muertos están privados incluso de este deseo vital fundamental (cf Sal 88,11-1). En efecto, "los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada"; los vivos tienen al menos un deseo, una esperanza; por eso "más vale perro vivo que león muerto" (Qo 9,4-5).

El pensamiento y la certeza de la muerte relativiza, pero no quita la alegría de vivir, e incluso la refuerza y la justifica: "La luz es dulce, y agrada a los ojos ver el sol. Y si el hombre vive muchos años, que disfrute de todos ellos" (Qo 11,7-8).

Es precisamente la muerte la que confiere a la existencia una ambigüedad radical, ya que el hombre no consigue ni captar plenamente el obrar de Dios ni escapar a la muerte. Lo único que puede hacer es entregarse con confianza a Dios en la ale-

gría del momento fugitivo que le es dado vivir como don por parte de aquel que es el único en disponer del sentido de todo (Qo 3,11; 5,6).

2. LA LIMITACIÓN DEL DESEO. Los relatos simbólicos de la creación (Gén 1,1-2,4a; 2,4b-25) afirman que Dios determina con su acción creadora el bien verdadero del hombre. Al crear, Dios lo dispone todo para el bien del hombre, hecho a su imagen y bendecido por él, constituido en la dualidad hombre-mujer, investido de la misión de humanizar el mundo. El hombre ha sido creado como ser vivo, libre y responsable, por estar dotado de deseo (cf Gén 2,7: es una *nefes* viviente).

A esta criatura-de-deseo Dios le hace una advertencia amigable para preservarle de las desviaciones del deseo: "Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas, ciertamente morirás" (Gén 2,17). No se trata de amenaza ni de envidia divina, sino de amorosa preocupación de Dios por el bien del hombre: Dios quiere conservar al hombre en la situación paradisíaca. Y Dios solo, no el hombre, sabe cuál es el verdadero bien del hombre.

Pero el hombre, en cuanto ser relacionado representado por la pareja hombre-mujer, se deja engañar por su deseo, que él interpreta como posibilidad-poder absoluto ("ciencia del bien y del mal"). Entonces el árbol le parece "apetitoso" (Gén 3,6) y come su fruto ilusionado por el intento de apropiarse del saber-poder absoluto de Dios y de liberarse del deseo creatural. El hombre intenta transformarse de destinatario en posesor, de deseo en fuente del don, de hombre en Dios.

En realidad, al rechazar y rehusar su propia identidad, se transforma (Gén 3,14-24). Toda la existencia humana se hace entonces más dura y difícil; está continuamente en peligro de verse tragada por la muerte voraz. Entre la humanidad y la serpiente, el enemigo mortal, se desencadena una permanente hostilidad sin vías de solución (Gén 3,15). La relación hombre-mujer se ve alterada por el sufrimiento y la violencia; el trabajo queda marcado por la fatiga y el dolor; la existencia humana sufre graves restricciones e impedimentos cada día.

Y al final, la muerte: no es ciertamente la satisfacción del deseo, la saciedad, sino un volver a la tierra (Gén 3,19), la extinción del deseo. En Gén 2,7 el hombre viene de la tierra, pero está vuelto hacia la vida; en Gén 3,19 el hombre viene de la tierra y vuelve a ella con la muerte; la muerte, por causa del pecado, es el retorno doloroso, en la dirección contraria a la creación, a la tierra, que ha quedado maldita después del pecado.

Sin embargo, el pecado no elimina por completo el deseo de Dios creador de que el hombre viva y de hacer vivir al hombre. Con la promesa de Abrahán (Gén 12,1-3), Dios hace valer su deseo de hacer vivir al hombre, al que ha creado para la vida: "Que no fue Dios quien hizo la muerte ni se goza con el exterminio de los vivientes. Pues todo lo creó para que perdurase" (Sab 1,13-14).

En la muerte de Jesús, Dios mismo asumirá el sufrimiento y la muerte para la plena y definitiva realización de su deseo de hacer vivir, que coincide con el deseo humano de vivir. Creer que Dios es el Dios de la vida quiere decir creer que el deseo de vivir que él ha puesto en el hombre no está destinado fatalmente al fracaso. La mortalidad del hombre no es la mortalidad del deseo, que será más bien eternizado en Dios.

3. EL DESEO Y LA ANGUSTIA. La angustia es un sentir complejo que implica desconcierto e impotencia, sentido de opresión y de abandono.

En el sentido entendido por M. Heidegger, la angustia está vinculada a la experiencia de la nada, al sentimiento de estar "arrojados" a la vida sin estar anclados en el origen y sin apoyo alguno en el futuro. Es difícil definir el significado de angustia; aquí tomamos el término en el sentido de "sentimiento de extravío y de impotencia".

Muchos textos bíblicos reflejan el sentimiento de angustia que se apodera del hombre frente al mal y frente a la muerte, ya que la muerte es realmente "amarga" (1Sam 15,32). Es verdad que en algunos pasajes se advierte un sentimiento de resignación tranquila y doliente ante la muerte, vista como "el camino de todos los vivientes (cf 1Re 2,1ss; Jos 23,14; 2Sam 12,13), mientras que se reacciona violentamente ante la muerte del impío. La muerte es una ley igual para todos; hay que resignarse: "No temas la sentencia de la muerte; acuérdate de los que te precedieron y de los que te seguirán. Ésta es la ley que el Señor ha impuesto a todo viviente. ¿Por qué rebelarte contra la voluntad del Altísimo?" (Si 41,3-4). "Una generación pasa y otra generación viene" (Qo 1,4): la muerte es un dato ineliminable de la existencia. Por eso es inútil angustiarse.

Sin embargo, la Biblia no llega a endurecer el corazón del hombre con la resignación estoica, sino que da curso libre a toda la angustia humana ante la muerte, terrible e insondable enigma. En efecto, la muerte, como el *še'ol* o mundo de los muertos, es por definición tinieblas, separación de Dios y alejamiento de los demás. Así se lamenta Ezequías: "Porque el abismo *(še'ol)* no te alaba ni te ensalza la muerte; no esperan los que bajan a la fosa tu fidelidad. El que vive, el que vive, te alaba" (Is 38,18-19).

La angustia nace de la triste comprobación de que la muerte prolonga venenosamente todos sus artilugios dentro mismo de la vida a través de la enfermedad y de las desventuras del hombre: "Las olas de la muerte me envolvían, los torrentes del averno me espantaban, los lazos del abismo me liaban, se tendían ante mí las trampas de la muerte. Clamé al Señor en mi angustia" (Sal 18,5-7).

El peligro inminente de la muerte arroja al salmista en un estado de desaliento y de confusión abismal, como en el Sal 88,16-17: "Desde mi infancia soy un desgraciado, al borde de la muerte; he soportado tus terrores y ya no puedo más. Tus iras han pasado sobre mí y tus espantos me han aniquilado". Obsérvese que el adjetivo "tuyo", varias veces repetido, se refiere a Dios: la angustia está motivada no por la muerte en sí, sino por la relación con Dios que la muerte amenaza con oscurecer, con interrumpir, con eliminar. El deseo de vivir es siempre, para el hombre bíblico, el deseo de estar-con-Dios: la muerte destruye esta relación viva con Dios, que ya no es posible en el mundo de los muertos.

En el Sal 88 la muerte es la negación de las relaciones constitutivas de la existencia, de la relación con las cosas, con los otros, con Dios. Para el salmo, soy "yo" el que muero. Morir no es un suceso que puede concebirse fuera de "mi" morir: no existe la muerte en general o en abstracto, sino sólo la concreción y la singularidad histórica del yo que muere. En consecuencia, el salmista habla del yo que muere, anticipa su fin mediante la indicación de la muerte y la simbolización fantástica. No dice "se muere", sino "yo muero".

Con los muertos están las "sombras" *(repa'îm)* (cf Sal 88,11; Is 14,9; 26,14.19; Job 26,5; Prov 2,18; 9,18; 21,16). Los *Refaim* son los habitantes del mundo de los muertos; pero quizá no haya que identificarlos con los muertos. Podría tratarse, según una creencia popular, de seres pode-

rosos concebidos como superhombres, pero ahora difuntos y reducidos también ellos a la impotencia y a una existencia de sombras como todos los demás muertos.

La muerte, para el Sal 88, no es, como para M. Heidegger, la más personal de sus posibilidades: aun en la angustia de estar arrojado en el mundo como ser-para-la-muerte, el salmista invoca a "su" Dios como suprema posibilidad de vida. El grito de la oración del salmista no es una toma de posición intelectual-teórica, sino expresión de una esperanza, de un deseo de estar con Dios, cuyo cumplimiento sigue estando fuera del alcance del propio salmista. La angustia no se traduce en afirmación de la nada; no es experiencia de la nada, sino nostalgia y deseo sin solucionar, afán no realizado de relación con Dios. El deseo del hombre frente a la muerte no puede configurarse más que como esperanza y como abandono a la fuente misma del ser (cf Sal 16). Ahora bien, la esperanza es un acto de amor total; y sólo de este amor puede nacer, del modo que Dios quiera, la victoria sobre la muerte. Jesús resucitó porque amó hasta la entrega suprema de sí mismo.

El deseo de Dios no es que muera el impío, sino que se convierta y viva (Ez 33,11; 18,32). ¡Cuánto más deseará Dios que sus fieles compartan con él su alegría de vivir!

4. El deseo de sobrevivir. Morir como miembro de una comunidad no da miedo (cf Gén 25,8; 35,29; 49,29; Dt 32,50). Lo que aterroriza al hombre bíblico es la perspectiva del aislamiento absoluto de Dios y de los demás. El que muere dentro de una comunidad que le honra y lo recuerda, en cierto modo sigue viviendo también a través de la memoria que los vivos hacen de él. El mejor ungüento para embalsamar a los muertos es un buen nombre: "El duelo de los hombres es por los cuerpos, pero el nombre maldito del pecador será borrado. Cuida de tu renombre, porque te quedará como bien mejor que millares de preciados tesoros. La buena vida dura sólo cierto número de días, pero el buen nombre permanece para siempre" (Si 41,11-13; cf Prov 22,1 y su crítica de Qo 2,16).

Los hombres justos y virtuosos "dejaron un gran nombre para que se cantasen sus alabanzas" (Si 44,8); "Los cuerpos fueron sepultados en paz, y su nombre vivirá por generaciones" (Si 44,14). Son numerosísimos, en el AT, los textos en que el recuerdo del buen nombre es una especie de supervivencia entre los descendientes (cf Gén 6,4; Núm 16,2; Si 15,6; 46,11-12; etc.). Esta misma concepción aparece también fuera de la Biblia, por ejemplo, en la *Sabiduría de Aquikar* y en la literatura rabínica.

El que muere dejando hijos y nietos no desaparece del todo, sino que continúa sobreviviendo en su descendencia: "... No así los hombres de bien, cuyas buenas obras no han sido olvidadas. Sus bienes pasan a su descendencia y su herencia de hijos a nietos. Su descendencia permanecerá fiel a la alianza..." (Si 44,10-12).

En los textos citados el problema no es ya el de la inmortalidad, sino el de una vida sabia y feliz, expresada en un "nombre" que dura más allá de la muerte. La muerte, en Ben Sirá, es considerada como castigo del impío por sus pecados (Si 16,1-15); pero es un mal sólo para el malvado. Para todos los demás hombes la muerte es un hecho natural, establecido por Dios (cf Si 17,1-2). Al malvado la muerte le quita toda esperanza: "Con la muerte del injusto perece su esperanza" (Prov 11,7).

5. El deseo de inmortalidad

BIENAVENTURADA. a) *Salmos 16; 49; 73.* Estos tres salmos plantean de forma análoga el problema de la muerte y de la liberación del *še'ol.* Se trata de textos sapienciales, muy probablemente posteriores al destierro. Están dominados por el tema de la retribución. Pero ¿son también testimonios de una fe en la vida eterna bienaventurada después de la muerte? Los exegetas no están todos de acuerdo sobre ello: para unos, la perspectiva es intraterrena; para otros, aparece la fe en una eternidad dichosa.

En el Sal 73,24 aparece el discutido verbo *laqaḥ* (tomar, asumir, raptar): "Con tus consejos me diriges y me llevas *(lqḥ)* hacia un final glorioso". Es el verbo que se usa para el rapto o la asunción de Henoc (Gén 5,24) y de Elías (2Re 2,11), pero también para la vocación de Amós (7,15). *Vuelve a aparecer en el Sal 49,16:* "Pero Dios rescatará mi vida, me arrancará *(lqḥ)* de las fuerzas del abismo *(še'ol)*". En el Sal 16,10-11 se expresa la misma idea de este modo: "Tú no me entregarás a la muerte *(še'ol)* ni dejarás que tu amigo fiel baje a la tumba. Me enseñarás el camino de la vida, plenitud de gozo en tu presencia, alegría perpetua a tu derecha".

¿Se alude entonces a la bienaventuranza eterna después de la muerte? Es cierta la intensidad de la experiencia de fe en Dios: el salmista experimenta de manera profundísima la cercanía y la ayuda de Dios, tanto que no puede imaginarse que la muerte pueda prevalecer sobre Dios y su amor. Pero no parece que le preocupe mucho afirmar algo sobre el "más allá". El "rapto" al lado de Dios es una manera de afirmar y de expresar la fe en la omnipotencia del Dios vivo.

b) *Sabiduría.* "Dios creó al hombre para la incorrupción" (Sab 2,23), es decir, dotado de la capacidad y constituido del deseo de vivir para siempre su amistad. El hombre no es naturalmente inmortal, pero está hecho a imagen de la eternidad de Dios (cf Sab 2,23). Todo se decide en la libertad humana de vivir según la justicia o la injusticia, con Dios o contra Dios. Y la diferencia entre el justo y el impío se comprende precisamente a partir de lo que acontece en la muerte.

"La justicia es inmortal" (1,15), o sea, es la condición necesaria para que el hombre alcance su destino final de vivir "con él en el amor" (3,9). En efecto, "las almas (las personas) de los justos están en las manos de Dios" (3,1) y "su esperanza está rebosante de inmortalidad" (3,4). Así pues, solamente el justo puede recibir de Dios el don de una inmortalidad bienaventurada. Así se explica por qué Sab evita cuidadosamente usar el verbo morir o el sustantivo muerte a propósito del justo (cf 3,2: "A los ojos de los necios parecía que [los justos] habían muerto").

Para / Sab, la "muerte" no es sólo ni primariamente el fin físico de la existencia terrena, sino la separación eterna de Dios (cf 1,12-13). En consecuencia, Dios no ha creado la muerte ni la quiere (1,13); y la muerte no puede ser el destino de los justos. "Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen": la muerte, en cuanto que es oposición y separación de Dios, es consecuencia del pecado; por tanto, propiamente hablando, sólo la experimentan los no-creyentes y los moralmente malvados (2,24).

En el juicio final, designado como "la hora de su visita" (3,7), "los malvados recibirán el castigo" (3,10) de la ruina total y definitiva. ¡Ellos morirán de verdad! Pero los justos experimentarán la divina existencia de amor (3,9), saboreando la "gracia y

la misericordia" de Dios y conociendo la verdad.

Si la condición para la vida bienaventurada con Dios es la ↗ justicia, lo cierto es que la justicia se la hace posible al hombre solamente el don de la ↗ sabiduría. En efecto, la sabiduría hace conocer la voluntad de Dios (9,13.17), le da al hombre la capacidad de realizar lo que le place a Dios (9,10-12); por tanto, es principio interior de la vida moral justa (7,27-28). La sabiduría produce la justicia, y ésta hace que fructifique la inmortalidad bienaventurada (6,17-19). En consecuencia, "el deseo de la sabiduría nos eleva al reino" (6,20), para que vivamos con Dios. Y este deseo, si es auténtico, se convierte en oración para alcanzar la sabiduría (Sab 9).

Sab es un libro de esperanza, una ayuda para superar la angustia y la desilusión profunda, causada por tener que morir. La esperanza del impío que no cree "es como brizna que arrebata el viento, como niebla ligera en poder del huracán" (5,14); pero la esperanza del justo que cree no engaña, porque está garantizada por Dios mismo, experimentado existencialmente en la fe. En Sab se concluye un largo camino de esperanza de victoria sobre la muerte, que se había expresado ya en Is 25,8 ("[Dios] destruirá para siempre la muerte") y en Is 26,19 ("Revivirán tus muertos, sus cadáveres resucitarán"); pero, sobre todo, en Dan 12,1-4 y 2Mac 7.

V. NUEVO TESTAMENTO. 1. JESÚS FRENTE A LA MUERTE DE LOS DEMÁS. a) *La angustia de morir.* Mientras la muerte afecta a los demás, es una noticia o un hecho que entristece y que asusta, pero deja todavía espacio a la capacidad de seguir viviendo uno mismo y de esperar. Mientras son los otros los que mueren, la muerte no nos toca demasiado. Pero cuando el hombre se descubre no sólo como *mortalis*, sino *moriturus* o *moribundus*, o sea, cuando ve acercarse la sombra terrorífica de la muerte y se siente concretamente acechado por ella, entonces se ve cogido como por sorpresa y le invade el miedo y la angustia.

En los evangelios hay dos episodios que presentan al hombre ante la amenaza inminente de la muerte: la tempestad sobre el lago (Mc 4,35-41 y par) y el caminar de Pedro sobre las aguas (Mt 14,22-33). Durante la tempestad en el lago los discípulos se llenaron de pánico y de terror por miedo a morir; Jesús les dijo: "¿Por qué sois tan miedosos? ¿Por qué no tenéis fe?" (Mc 4,40). Y a Pedro, asustado al ver que se hundía, Jesús le dijo: "Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?" (Mt 14,31).

Jesús es el que puede salvar de la muerte; pero los hombres sólo pueden escaparse de ella mediante la fe, por la intervención de Jesús. La fe libera a los hombres de la profunda angustia existencial que los atenaza en la intimidad cuando ven la muerte ante sus ojos.

b) *La angustia por la muerte de los otros.* En tres casos se encuentra Jesús con personas que han perdido a alguno de sus parientes: Jairo, que acaba de ver morir a su hijita (Mc 5,22-24a.35-43 y par); la viuda de Naín, que se ha quedado sin su hijo único (Lc 7,11-17); las hermanas de Lázaro, muerto (Jn 11,1-46). Jesús devuelve la vida a los muertos, y de esta forma libra de su angustia a Jairo, a la viuda de Naín y a las hermanas de Lázaro. La muerte, en cuanto ruptura definitiva de los vínculos familiares, es un mal insoportable. Jesús se solidariza con las personas afectadas, gime en su corazón, interviene eficazmente y, una vez más, invita a tener fe como superación de la angustia y la desesperación, proponiéndose a sí mismo como principio de

vida y de esperanza: "Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá" (Jn 11,25).

Jesús no devolvió la vida a todos los que habían muerto, ya que no había venido a liberar al hombre de su condición mortal. Vino a proclamar y a inaugurar la presencia del reino de Dios, esto es, el poder amoroso y salvífico del Padre, que da sentido y ofrece una finalidad a la vida mortal de los hombres, garantizándoles un éxito final victorioso. En realidad, Jesús vino a liberar al hombre de la angustia y de la desesperación de tener que morir, no a exonerarlo de la muerte.

2. JESÚS FRENTE A SU PROPIA MUERTE. Los evangelios no son una biografía de Jesús, pero permiten una reconstrucción de su experiencia frente a la muerte. La muerte de Jesús fue un acontecimiento único e incomparable; irrepetible, pero auténticamente humano. ¿Cómo vivió Jesús su propia muerte?

Ante la muerte, vislumbrada ya como inminente, Jesús se siente aterrorizado y asustado; exclama: "Me muero de tristeza" (Mc 14,33-34). Esta expresión es una cita del Sal 42,6; con ella Jesús "asume la experiencia de los angustiados del AT, que a su vez prestaban su voz a los diversos aspectos de la angustia humana" (P. Grelot). Jesús no tiene ni el aliento ni el apoyo de los amigos; no tiene el consuelo de la fidelidad de los discípulos, puesto que "todos lo abandonaron y huyeron" (Mc 14,50). También en la cruz Jesucristo manifiesta su angustia: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,34). Sin embargo, él se abandona con amor filial a la voluntad misericordiosa del Padre: "¡Abba, Padre!", todo te es posible; aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mc 14,35; cf Lc 22,42; Mt 26,39).

Lucas desarrolla sobre todo la entrega de Jesús al Padre y parece atenuar la angustia de Jesús, que en la cruz grita con voz fuerte: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". El abandono confiado en las manos del Padre tiene los rasgos característicos de la fe bíblica, y Jesús muere como el justo creyente: "El oficial, al ver lo que había ocurrido, daba gloria a Dios diciendo: 'Verdaderamente, este hombre era justo'" (Lc 23,47). Jesús entra en las tinieblas de la muerte no con la luz de una revelación particular, sino con la fe y el abandono filial al Padre. También para él la muerte es una noche oscura, pero no sin esperanza.

La carta a los Hebreos es el único escrito neotestamentario, fuera de los evangelios, que ha meditado sobre la angustia de Jesús frente a la muerte (cf Heb 5,7-9). Jesús se hizo totalmente solidario con la condición humana; sufriendo, aprendió la obediencia, haciéndose autor y consumador de la fe (Heb 12,2).

Los evangelios refieren también tres anuncios anticipados con los que Jesús predijo su muerte (Mc 8,31-32; 9,31; 10,32-34 y par), además de una alusión (Mc 9,9-10 7) y de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12). Estos textos fueron redactados después de la resurrección de Jesús; sin embargo, parece innegable que Jesús previó cada vez con mayor claridad, sobre todo después del fracaso de su misión en Galilea, su destino de muerte violenta.

Pero la oscuridad del futuro y de su propia muerte forma parte de la experiencia humana de Jesús, el cual sabe, incluso antes de morir, que no se verá olvidado del Padre, ni siquiera en la hora del abandono. Ciertamente Jesús no previó su muerte, contemplándola previamente como en un filme.

3. CÓMO ENTENDIÓ JESÚS SU

MUERTE. Jesús previó su muerte violenta por las reacciones que desencadenaba su persona, y la aceptó con el abandono confiado y obediente al Padre, sin que esto le impidiera probar la angustia y el sufrimiento, la oscuridad y la desolación. Ciertamente, Jesús comprendió su muerte tomando como base la misión que él sabía que tenía y el sentido que había dado a su existencia. Pues bien, Jesús había vivido para anunciar el reino de Dios, para dar su propia vida por amor a los demás en obediencia al Padre. Él resume así su existencia: "Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (Lc 22,27). Su vida fue y se comprendió como pro-existencia, como entrega de amor. Aunque probablemente Jesús no utilizó un lenguaje sacrificial, el don consciente de sí mismo por los demás, en la obediencia al Padre, llevaba consigo cierta conciencia del significado salvífico de su propia existencia.

Al ver perfilarse ante él su destino de muerte violenta, Jesús lo reconoció como voluntad del Padre y entendió también su propia muerte, lo mismo que su vida, como total entrega de sí por la vida de los demás, y al mismo tiempo como cumplimiento real de su misión de representante absoluto del Padre.

Esta comprensión de su muerte puede reflejarse en las palabras de Mc 10,45: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos" (cf Mt 20,28; Lc 22,24-27). El don de sí, que es la sustancia de la vida de Jesús y que lo conducirá a la muerte, es la realización del servicio que Jesús rinde a los hombres. La alusión al siervo de Yhwh parece clara (cf Is 53,12), aunque esta referencia al texto isaiano podría ser fruto de una explicitación de la tradición evangélica, a fin de evidenciar el significado salvífico de la muerte de Jesús.

Otra serie decisiva de textos son las palabras de Jesús en la última cena sobre el don de sí, de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por todos (cf Mc 14,22-24 y par; cf 1Cor 11,24-25). Y el don de sí mismo se relaciona aquí con la conclusión de la nueva alianza, es decir, deja entrever la intención de vivir su propia muerte en la perspectiva de establecer una solidaridad absoluta con sus discípulos.

Como se deduce del tema joaneo de la "hora", la existencia y la misión de Jesús se desarrolló no en la perspectiva de una duración ilimitada, sino como "camino" hacia un momento final y culminante. Poco a poco Jesús comprendió que el momento final —su "hora"— era el de la muerte violenta. Y en ella comprendió que se realizaba el plan del Padre para la salvación del mundo.

4. PABLO Y LA MUERTE: a) *Escándalo del crucificado.* La muerte de Jesús en la cruz era un escándalo para los judíos (1Cor 1,23). Y Pablo sintió el horror típicamente judío ante el "maldito que está colgado de un madero" (Gál 3,13). Su celo judío contra los cristianos era expresión de este horror (cf He 8,3; 9,1-2). Después del encuentro y la experiencia de Cristo resucitado, Pablo hace de la cruz el centro de su predicación: "Nosotros anunciamos a Cristo crucificado" (1Cor 1,23; 2,2; 2Cor 3,4; Gál 3,1; 6,14; Flp 2,1). Pablo llegó a ver en la muerte de Jesús incluso el acontecimiento salvífico definitivo.

b) *La muerte como don de sí.* Cristo murió por nosotros (1Tes 5,10), por nuestros pecados (1Cor 15,3; cf 1 Pe 3,18), no en lugar nuestro (cf Jn 11,50.51; 18,14). Él "murió por todos" (2Cor 5,14), realmente solidario de aquellos que durante su vida están sometidos al temor de la muerte (Heb 2,15). El "morir por" es el gesto supremo de amor: "Dios

mostró su amor para con nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom 5,8; cf Gál 2,20; Ef 5,25). Cristo transformó la muerte, viviéndola como acto de amor. Él "vivió" su muerte no como un rito cultual, sino como sacrificio personal existencial (Rom 3,23-25).

c) *La muerte liberadora.* La muerte de Jesús libera de la ley (Gál 5,1) o de la ambigüedad de la ley, dando como fruto la nueva ley, que es el Espíritu vivificante (Rom 8,2). Por consiguiente, su muerte nos ha liberado (Rom 6,18.20.22; 8,2.21; 2Cor 3,17; Gál 2,4; 5,1.13), rescatado (Rom 3,24; 8,23; 1Cor 1,30; etc.), nos ha sustraído del mundo malvado (Gál 1,4), comprándonos a un precio muy caro (1Cor 7,23), nos ha rehabilitado y justificado (Rom 6,3-11), nos ha reconciliado con Dios (2Cor 5,18-19), nos ha dado la vida de hijos en Cristo (Rom 6,16-23). Su muerte es nuestra ↗ pascua (1Cor 5,7), nuestra salvación, que ejerce sus efectos en nosotros mediante el bautismo y la eucaristía.

Así pues, la muerte de Jesús es el cumplimiento supremo de una vida de fidelidad en el amor a Dios y a los hombres. Jesús le dio al morir un sentido nuevo, y transformó incluso la muerte de sus discípulos que mueren como él y con él. La propuesta de Jesús es darnos a nosotros mismos por la vida del mundo.

d) *Victoria de Jesús sobre la muerte.* Jesús, que había muerto, resucitó. La muerte fue vencida, derrotada; perdió su dominio (Rom 6,9). Jesús es "la resurrección y la vida" (cf Jn 11,25). Él tiene "las llaves de la muerte y del abismo *(Hades)*" (cf Ap 1,18) y se ha convertido en el "primogénito de todos los muertos" (Col 1,18). Con la resurrección de Jesús ha sido aniquilado el poder de la muerte (1Cor 15,26) y "lo mortal se ha vestido de inmortalidad" (1Cor 15,54). El morir con Cristo y como Cristo ha quedado abierto a la resurrección (1Cor 15). Por este motivo, Pablo grita: "¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde, muerte, tu aguijón venenoso?" (1Cor 15,55).

e) *La muerte y el pecado.* La tradición bíblica que había heredado Pablo le presentaba la muerte bien como una conclusión natural de la existencia, bien como un castigo del ↗ pecado. Pablo comprendió, por la muerte y resurrección de Jesús, que todos los hombres son pecadores (Rom 3,9) y que todos "fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo" (Rom 5,10). Por causa del pecado, la muerte hizo su entrada en el mundo (Rom 5,12): si todos morimos, esto significa que también todos pecamos. La muerte, como fenómeno universal, es el signo de una situación universal de pecado.

Al hablar de "muerte", Pablo entiende evidentemente algo más que un simple fenómeno biológico de descomposición: la muerte es también separación de Dios; es dolor, violencia radical, sufrimiento. Por tanto, Pablo ve también la muerte en el contexto de la humanidad sometida al dominio del pecado. Esto no significa que sea, de suyo, la consecuencia o el castigo de los pecados personales.

El morir con Cristo y como Cristo arranca de la ambigüedad peligrosa de la muerte relacionada con el pecado: "Si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él" (Rom 6,8). Como él ha resucitado, también nosotros resucitaremos (1Cor 15).

5. LA MUERTE DEL CRISTIANO. Jesús compartió la condición humana hasta la muerte. Pues bien, la muerte del cristiano es realizar la experiencia humana del morir con Je-

sús y como Jesús. Los evangelios, centrando su atención en la muerte de Jesús, quieren también decirnos cuál es el modo de morir del cristiano que sigue a Jesús. En los otros escritos del NT la muerte cristiana se articula y se desarrolla luego de varias maneras, pero siempre en referencia con la muerte de Jesús. Sin embargo, la finalidad sigue siendo el deseo de vivir y la búsqueda de la superación de la muerte.

a) *La unión actual con Cristo.* La fe une a Cristo, lo hace ya "ver"; por ella él habita en el cristiano. El estar bautizado es la actuación del "morir con Cristo" a fin de "resucitar con él" (Rom 6,3-11). La eucaristía es la memoria del sacrificio redentor del Calvario por todo el tiempo que nos queda de espera hasta que el Señor venga (1Cor 11,26; Lc 22,16). La ↗ fe, el ↗ bautismo y la ↗ eucaristía hacen actuales para nosotros la pasión y la muerte de Jesús; nos dan el Espíritu de Cristo precisamente para hacernos sufrir y morir como Jesucristo, a fin de poder resucitar como él. La ↗ resurrección de Jesús no hace actual para nosotros la resurrección dispensándonos de la pasión. Más aún, Cristo resucitado nos hace capaces de sufrir y de morir con él; nos da el Espíritu para que sepamos y logremos padecer y morir "llevando siempre y por doquier en el cuerpo los sufrimientos de muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal" (2Cor 4,10).

Lo que es decisivo para el cristiano es el actual "ser de Cristo" (1Cor 3,23), ya que la muerte no es más que la entrada en el eterno "estar con Cristo" (Flp 1,20-25). La esperanza en el futuro, la superación de la desesperación y de la angustia frente a la muerte, se basa precisamente en la experiencia actual de la vida con Cristo. No es una especulación de tipo griego sobre la inmortalidad del alma, sino la unión actual experimentada con Cristo lo que fundamenta la esperanza de la morada eterna: "Sabemos que si esta tienda en que habitamos en la tierra se destruye, tenemos otra casa, que es obra de Dios; una morada eterna en los cielos, no construida por mano de hombres. Por esto gemimos en el estado actual, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra morada celestial, supuesto que seamos hallados vestidos y no desnudos. Mientras estamos en esta tienda gemimos oprimidos, ya que no queremos ser desnudados, sino ser revestidos, para que la mortalidad sea absorbida por la vida. El que nos ha hecho para este destino es Dios, y como garantía nos ha dado su Espíritu" (2Cor 5,1-15). El deseo de vivir, la tensión hacia la plenitud de la vida, coincide con la intención libre de Dios ("el que nos ha hecho para este destino es Dios"), el cual nos da precisamente el Espíritu de Cristo para que logremos vivir y morir de tal manera que podamos resucitar como Cristo. Creer en Dios, como nos lo revela Jesucristo, significa creer en el deseo de Dios de hacernos vivir y en la eficacia de ese deseo: "También nosotros creemos y por eso hablamos, convencidos de que quien resucitó a Jesús, el Señor, también nos resucitará a nosotros con Jesús" (2Cor 4,13-14). La unión actual del cristiano con Cristo mediante su Espíritu es ya la experiencia de ese deseo de Dios de vivir para siempre felizmente con los hombres, y por tanto de "satisfacer" el deseo de vivir que ha puesto en ellos.

b) *La muerte del justo.* Crucificado con Cristo y viviendo con él (Gál 2,19-20), animado del Espíritu de Cristo (Gál 5,24-25), el cristiano muere con la muerte del justo, con una muerte como la de Jesús (cf Lc 23,47). Para él la muerte no es un

mero suceso biológico ni una maldición, sino un acontecimiento crístico, ya que Jesús no abolió la muerte, sino que cambió radicalmente su rostro. Pablo llega a exclamar: "Para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia" (Flp 1,21).

El morir cristiano comienza ya con el bautismo; con la "muerte" al pecado (Rom 6,11), al hombre viejo (Rom 6,6), a la carne o el egoísmo (1Pe 3,18), al cuerpo del pecado o al ser pecador (Rom 6,6; 8,10), a la ley o pretensión de autosalvación (Gál 2,19), a todos los elementos del mundo o las diversas ideologías (Col 2,20). Y, al final, un morir a la muerte para pasar de la muerte a la vida (Jn 5,24). La vida con Cristo, inaugurada con el bautismo, nos libera del pecado y de las fuerzas de muerte que nos aprisionan, de todos los poderes que limitan y oscurecen nuestra libertad; nos hace vivir de modo verdaderamente humano. El Espíritu de Cristo nos libera del pecado precisamente porque nos hace vivir como Cristo para hacernos resurgir como Cristo.

Lo mismo que vivió para el Señor, así también el cristiano "muere para el Señor" (Rom 14,7-8; Flp 1,20). Y su muerte abre hacia una dicha sin fin: "Dichosos desde ahora los muertos que mueren en el Señor" (Ap 14,13). En el morir con Jesús tiene lugar nuestro encuentro definitivo con Dios. Nacerá entonces para nosotros "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1) y "no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (21,4). ¡Para nosotros habrá acabado el "mundo"! Con Jesús viviremos para siempre en Dios, junto con nuestro mundo transfigurado.

c) *Estar dispuestos.* El "día del Hijo del hombre" (Lc 9,26; 17,24.26-37; Mt 16,27) es el día del juicio de Dios, para el que Jesús nos invita a "estar dispuestos" (Mt 24,42-44; Lc 12,35-48). "Aquel día" realizaremos la experiencia no sólo del juicio divino, sino también y para siempre de su misericordia y de su amor. El estar dispuestos significa vivir creyendo y esperando en el amor incomprensible e inefable de Dios, que se nos ha revelado en Jesucristo. Y entonces la muerte será la experiencia definitiva del misterio del amor. El deseo de eternidad que se oculta en todas las relaciones de auténtico amor se cumplirá entonces en plenitud en la comunión con Dios y con los demás. El auténtico amor efectivo por los propios hermanos desembocará en la realidad del reino: "Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde el principio del mundo" (Mt 25,34). El amor al prójimo, expresión del amor de Cristo por nosotros, es la sustancia de ese "estar dispuestos" para el día del juicio.

d) *¿Muere todo el hombre?* Hasta ahora hemos hablado siempre de la muerte del hombre, no sólo de la muerte del cuerpo, ya que la antropología bíblica no separa el alma del cuerpo: el hombre es alma y el hombre es cuerpo. Y lo cierto es que la resurrección afecta al hombre entero. ¿Pero muere todo el hombre en la muerte? Hay que tener presente que, para la Biblia, el "alma" y el "cuerpo" no son dos partes o dos elementos separados que se juntan para construir al hombre, sino dos dimensiones del ser humano: el hombre es "alma" en cuanto que es libertad y capacidad de relación con Dios; es "cuerpo" en cuanto que es solidario de los demás y del mundo. En el pensamiento bíblico no existe un esquema dualista de alma y cuerpo. Por eso es preciso tener mucha prudencia al presentar la muerte como separación de alma y cuerpo; ese lenguaje, por lo demás bastante tradicional en la Iglesia, puede convertirse en un instrumento verbal indispensable

para anunciar, en la predicación, la fe cristiana en la supervivencia del yo después de la muerte. Precisamente en cuanto "alma", apertura a Dios creador y salvador, el hombre es inmortal, capaz de acoger el don de la vida divina. Pero esto no debe llevar a la conclusión de que la muerte sea un fenómeno puramente biológico que se refiera sólo al cuerpo, sin tocar para nada al alma. Todo el hombre, en las dimensiones del alma y del cuerpo, está manchado por el pecado; todo el hombre, alma y cuerpo, ha sido redimido por la muerte de Jesucristo.

VI. CONCLUSIÓN. La Biblia no quiere asustar con el pensamiento de la muerte ni inspirar un miedo saludable: tampoco quiere banalizar la muerte, despojándola de su terrible seriedad. Siguiendo a la Biblia, se aprende sobre todo a no manipular la muerte, a mirarla por lo que es. Sería un grave error comprender la fe bíblica como un *ars moriendi*, como un ejercicio sobre el modo de morir. El creyente no es un artista del morir: el *ars moriendi* es un juego fútil para afirmarse a sí mismo incluso en la muerte. El creyente acepta la vida de las manos de Dios, como don de su amor, y acepta el deber y poder morir con la misma confiada esperanza en aquel que le concedió poder vivir. Y la medida de la fe no depende del miedo o no miedo de la muerte, porque en este caso el miedo no es vileza, sino horror de lo que es extraño a Dios mismo por ser negación de toda relación. Por eso toda la vida del creyente es un no a la muerte, una aceptación de la vida, a fin de vencer, con Cristo, incluso la muerte.

BIBL.: BAILEY L.R., *Biblical Perspectives on Death*, Fortress, Filadelfia 1979; BRUEGGEMANN W., *Death, Theology of*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Suppl.*, Nashville 1976, 219-222; BONORA A., *Morte e mortalità dell'uomo nell'Antico Testamento*, en "Servitium" 17 (1983) 150-160; ID, *Angoscia e abbandono di fronte alla morte (Salmo 88)*, en *Gesù di fronte alla morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1984, 111-120; ID, *Linguaggio di risurrezione in Dan 12,1-3*, en "RBit" 30 (1982) 111-126; LÉON-DUFOUR X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; MARCHADOUR A., *Muerte y vida en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1980; SCHÜRMANN H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

A. Bonora

MUJER

SUMARIO: I. *Condición legal y real de la mujer:* 1. Sector familiar: *a)* Familia patriarcal, *b)* Poligamia y concubinato, *c)* Repudio, *d)* Adulterio, *e)* El amor antes y durante el matrimonio; 2. Sector social. II. *Óptica teológica sobre la mujer:* 1. En el AT: *a)* "A imagen de Dios" (Gén 1,27), *b)* "Macho y hembra los creó" (Gén 1,27), *c)* "De la costilla tomada del hombre" (Gén 2,22), *d)* "Una ayuda apropiada" (Gén 2,18), *e)* "Se dieron cuenta de que estaban desnudos" (Gén 3,7), *f)* "Me casaré contigo para siempre" (Os 2,21), *g)* "La profetisa Juldá" (2Re 22,14), *h)* "Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant 2,16), *i)* Conclusión; 2. En el NT: *a)* "Eunucos que a sí mismos se hicieron tales" (Mt 19.12), *b)* "Las prostitutas entrarán antes" (Mt 21,31b), *c)* "Le acompañaban los doce y algunas mujeres" (Lc 8,1-2), *d)* "No hay hombre ni mujer" (Gál 3,28), *e)* "La mujer que ora o profetiza" (1Cor 11,5), *f)* Conclusión. III. *Textos misóginos:* 1. AT: "Por la mujer comenzó el pecado" (Si 25,24); 2. NT: *a)* "Que lleve velo" (1Cor 11,6), *b)* "La cabeza de la mujer es el hombre" (1Cor 11,3), *c)* "La mujer procede del hombre...; la mujer para el hombre" (1Cor 11,8.9), *d)* "No está bien que la mujer hable en la asamblea" (1Cor 14,34), *e)* "Que las mujeres sean sumisas a sus maridos" (Ef 5,22); 3. Conclusión.

Como en otros terrenos, también en el de la mujer es necesario saber captar el pensamiento genuino de Dios a través de las páginas del libro inspirado.

Es indispensable ante todo una lectura integral del AT y del NT dentro de la Iglesia en nuestros días. Ade-

más, hay que establecer con suma delicadeza una distinción clara y nada fácil entre las ideas manifiestas, la mentalidad, lo usos y costumbres del antiguo Israel y de la Iglesia de los orígenes, por una parte, y el ideal propuesto por Dios a la humanidad, por otra; ideal que podrá alcanzarse en plenitud sólo en la hora escatológica. Se trata, en definitiva, de trazar a la luz de la doctrina de la Iglesia una línea de demarcación entre los elementos socio-culturales, que han ido evolucionando, involucionando o modificándose desde la época de los patriarcas hasta el final del tiempo de los apóstoles, y la enseñanza perenne que Dios ha comunicado al género humano en Jesucristo [↗ Cultura/Aculturación].

De aquí la división en dos partes del presente estudio. En primer lugar evocaremos, en una rápida ojeada histórica, la condición legal y real de la mujer en el mundo bíblico, para pasar luego a analizar más a fondo el dato revelado del AT y del NT sobre el sexo femenino.

I. CONDICIÓN LEGAL Y REAL DE LA MUJER. Lo que escribe Flacelière: que "en toda la antigüedad el dogma de la superioridad masculina no se vio nunca olvidado", vale también para el mundo bíblico, aunque ese dogma no fuera percibido siempre por la conciencia clara y distinta de Israel y de la Iglesia primitiva.

1. SECTOR FAMILIAR. a) *Familia patriarcal.* La familia en el AT es endógama: exige que la esposa, si no quiere ser considerada como una intrusa, pertenezca al mismo clan que el marido. Los matrimonios exógamos son reprobados porque constituyen —se dirá luego— un peligro nada hipotético (cf Jue 3,6; 1Re 11,1-8; 16,31-32) para la existencia, e incluso tan sólo para la pureza de la fe y de la ética yahvista (Éx 34,16; Dt 7,3-4; Jos 23,12-13).

El carácter patrilineal y patrilocal de la familia hace que la descendencia y la sucesión se cuenten en la línea masculina, y no en la femenina; y los hijos varones, incluso después de casarse, siguen morando en la casa paterna, con sus esposas e hijos.

En el AT, y bajo muchos aspectos también en el NT, la familia es patriarcal. El padre es el elemento principal, depositario de indiscutible prestigio y de autoridad suprema; en los antiguos tiempos se le reconoce incluso el derecho de vida y de muerte (cf Gén 38,24). Al padre están sujetos la mujer o las mujeres, los hijos no casados y los casados con sus esposas y sus hijos.

b) *Poligamia y concubinato.* Lo que exalta y exaspera la supremacía del varón en la familia bíblica es sobre todo la poligamia (rigurosamente hablando, habría que hablar de poliginia, ya que la poligamia comprende también la poliandria). Más bien moderada en la época patriarcal —Jacob tuvo dos mujeres principales (Gén 29,21-30); Esaú, tres (Gén 26,34; 28,9)—; la poligamia se intensificó con los jueces y con los reyes.

Pequeño o grande, el harén, índice de un alto nivel económico, social o político, lesiona los derechos de la mujer y atenta contra el amor y la concordia matrimonial con las rivalidades y los celos inevitables de las diversas mujeres (cf Gén 16,4-5; 29,30-30,24; 1Sam 1).

A partir del siglo VI a.C. se fue haciendo cada vez más común en Israel la monogamia. Será Jesús el que dé el último golpe de gracia a la poligamia: "Todo el que se divorcia de su esposa y se casa con otra comete adulterio" (Lc 16,18); en un régimen no monogámico sería absurdo tachar de adúltero a un hombre que tomase una segunda mujer [↗ Matrimonio].

La poligamia explica también la presencia de concubinas legales o esposas secundarias, a las que, por otra parte, sólo estaba permitido tener relaciones con el propio marido. Para remediar a veces la propia esterilidad o para aumentar el número de hijos "propios" era directamente la esposa o las esposas principales las que daban a su marido como concubinas a sus propias esclavas (cf Gén 16,30).

c) *Repudio.* Otra grave injusticia contra la mujer en la familia del AT y del NT es el repudio, al que prácticamente tiene derecho sólo el hombre. Los libros históricos del AT no mencionan ningún ejemplo de repudio propio o verdadero. De todas formas, la legislación hebrea supone el uso del repudio (Lev 21,7.14; 22,13; Núm 30,10). El código deuteronómico prohíbe expresamente el divorcio en dos casos (Dt 22,13-19. 28-29). Dt 24,1-4 prohíbe a un hombre que ha repudiado a una mujer volver a casarse con ella, si ésta ha contraído segundas nupcias y vuelve a estar libre por la muerte o el repudio de su segundo marido. Aunque se ignora si los hebreos usaban o no con frecuencia el derecho de repudio, la norma de Dt 24,1: "Por haber encontrado en ella algo indecente", era tan genérica que en la época del NT los rabinos presentaban como causa de divorcio no sólo la culpa de una mujer (inmoralidad o costumbres ligeras, según Sammai; una comida quemada, según Hillel), sino incluso el hecho de haber encontrado su marido una mujer más bella (sentencia de Aqiba). Si, como parece, los hijos eran entregados siempre al padre, el repudio judío, además de negar a la mujer el amor perenne del marido, le infligía también la pena de la separación de sus hijos. Es, pues, original la doctrina de Malaquías, quien, en la primera mitad del siglo V a.C., elevándose sobre las ideas corrientes de su pueblo, condena el repudio como comportamiento infiel, como profanación y como crimen peligroso (Mal 2,14-16). Vendrá luego Jesús con su autoridad a proclamar indisoluble el matrimonio: "El que se casa con una mujer divorcida comete adulterio" (Lc 16,18), porque "lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre" (Mc 10,9).

d) *Adulterio.* En lo que se refiere a la fidelidad conyugal, su obligación se entiende casi sólo en sentido único. En la concepción común, el adulterio consiste en la violación del derecho del marido sobre su propia mujer o del novio sobre su propia novia. Por tanto, es adúltero un hombre (soltero o casado, no importa) que tenga relaciones con la novia o la esposa de otro. Por el contrario, es adúltera la mujer novia o esposa que tenga relaciones con cualquier hombre, soltero o casado. Para el sospechoso de adulterio, sólo cuando la persona acusada es la mujer, y no el marido, la ley impone la "ofrenda de celos" (Núm 5,11-31). Será una vez más Jesús el que enseñe que la fidelidad obliga bilateralmente tanto al marido como a la mujer: "El que se separe de su mujer y se case con otra comete adulterio contra la primera; y si la mujer se separa de su marido y se casa con otro comete adulterio" (Mc 10,11-12).

La poligamia y el concubinato legal, el repudio de la mujer y la concepción peculiar del adulterio encuentran su explicación en la preeminencia absoluta de los derechos del clan y de la descendencia sobre los del individuo. Debido a esto mismo, por un lado, las hijas eran excluidas de la herencia para que el patrimonio familiar no corriera peligro de mengua progresiva, y, por otro, en la elección de esposo para la hija (como, por lo demás, de la esposa para el hijo) interfería la autoridad del padre o,

cuando un marido moría sin dejar descendientes varones, la ley del levirato (Dt 25,5-10).

e) *El amor antes y durante el matrimonio.* A pesar de todo, se dan a veces matrimonios espontáneos propios y verdaderos, ya que es el amor, y no sólo por parte del hombre, el que precede, desea y obtiene el matrimonio. El único caso en que toma la iniciativa la mujer es el de Mical, la hija menor de Saúl, que "se había enamorado de David" y obtuvo del padre casarse con él (1Sam 18,20.27). Y también después del matrimonio lo amó (v. 28) y lo libró de la muerte (19,11-17). Pero de ordinario la iniciativa partía del hombre. Tal es el caso de Jacob, que se enamora de su "bella" prima Raquel (Gén 29,17-19) y para poder casarse con ella ofrece servir a Labán durante siete años, "que le parecieron unos días; tan grande era el amor que le tenía" (v. 20); y después del engaño de su suegro Labán acepta servirle durante otros siete años (vv. 27-28). Tal es el caso de Tobías, que al enterarse de su derecho a casarse con Sara como su pariente más próximo, "se enamoró de ella" (Tob 6,19). Pero aunque el matrimonio suele ser normalmente concertado y pactado por los respectivos padres, el hombre y la mujer se aman después de casados. Isaac "amó" a Rebeca, que le había elegido su padre, Abrahán; y así "se consoló de la muerte de su madre", Sara (Gén 24,67); y en Guerar lo sorprendieron "acariciando" a su esposa (26,8). Aunque pesa sobre él la tristeza de la esterilidad de su esposa Ana, Elcaná la ama con un amor intenso; ella era su "preferida" (1Sam 1,5): "¿Por qué estás tan triste? ¿No soy yo para ti más que diez hijos?" (v. 8). El Deuteronomio dispensa de ir a la guerra tanto al novio ("que se vuelva a su casa, no sea que muera en el combate y se case otro con su prometida": 20,7) como al esposo en el primer año de su matrimonio ("quedará libre en su casa para contentar a su mujer": 24,5). Algunos episodios de la vida cotidiana nos revelan la afectuosa armonía de pensamientos y deseos que reina en las familias en las que el marido escucha y atiende a su mujer (Gén 21,9-14; 27,46-28,5).

2. SECTOR SOCIAL. Si del ámbito familiar pasamos al social, en el mundo bíblico no mejora la situación de derecho y de hecho de la mujer. Eterna menor de edad, en su niñez está sometida a la plena jurisdicción del padre, y luego a la de su marido; padre y marido que, entre otras cosas, tienen que ratificar al menos tácitamente los votos pronunciados por ella, así como invalidarlos cuando quieran (Núm 30,4-17).

En los tiempos más antiguos la mujer hebrea era bastante libre. Sale de casa sin velo, hace visitas, habla tranquilamente en público con los hombres, va a la fuente por agua, lleva el rebaño al pasto y al abrevadero, va a espigar detrás de los segadores. Por el contrario, en la época helenista y romana se ve sometida, al menos si no pertenece a clases más acomodadas, a restricciones cada vez mayores, que la convierten casi en una reclusa. Tiene prohibido salir sin velo, con la cabeza al descubierto, hilar en medio de la calle, conversar con cualquier persona (*Ketûbôt* 7,6). Tiene cerrada la escuela tanto para aprender como para enseñar (*Sotah* 3,4). Sin embargo, no faltan mujeres israelitas que tuvieron una importancia muy notable, para bien o para mal, en la historia civil y religiosa de su pueblo. Después de atravesar prodigiosamente el mar Rojo, María, la hermana de Moisés y Aarón, llevada de una exaltación *adivinatoria*, compone un canto de alabanza a Dios y organiza coros femeninos de danzas (Éx 15,20-21). Débora, mujer de Lap-

pidot, es llamada "juez" en cuanto inspirada y apreciada administradora de la justicia (Jue 4,4). Ejercen una influencia nefasta en clave antiyahvista y filoidolátrica Jezabel sobre su esposo Ajab y Atalía sobre su esposo Jorán y sobre su hijo Ocozías. Auténticas salvadoras del pueblo son ↗ Judit y ↗ Ester, heroínas de dos historias edificantes.

De esta rápida evocación histórica se deduce con evidencia que el mundo antiguo, el de Israel y el de la Iglesia primitiva, no se mostró ni mucho menos inclinado a reconocer a la mujer los derechos que le corresponden. En el ámbito doméstico, el carácter patriarcal de la familia, con la práctica en sentido único de la poligamia, del repudio y del adulterio, mantuvo a la mujer en un estado de inferioridad. La mujer no logró liberarse de esta situación, salvo pocas excepciones para bien o para mal, ni siquiera en el ámbito social. A través de la pantalla de este contexto histórico ha llegado a nosotros la luz de la revelación divina, a la que vamos a dedicar ahora nuestra consideración.

II. ÓPTICA TEOLÓGICA SOBRE LA MUJER. 1. EN EL AT. El estudio del mensaje salvífico contenido en el AT, tanto en la cuestión que nos preocupa ahora como en cualquier otra, no puede prescindir de las enseñanzas de la Iglesia. Ésta, por una parte, considera que los libros del antiguo pacto, "aunque contienen cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, una verdadera pedagogía". Y por otra, nos exhorta a atender "con diligencia al contenido y a la unidad de toda la Escritura" (DV 15 y 12) [↗ Génesis; ↗ Matrimonio].

a) *"A imagen de Dios" (Gén 1,27).* Gén 1 (P) presenta, como ya había hecho Gén 2 (J), a la mujer y al hombre antes del pecado, mientras que Gén 3 (J) los describe en la atmósfera de la culpa [↗ Pentateuco]. En la intención y en la ejecución de Dios la especie humana (*'adam* tiene valor colectivo, indica a la mujer como al hombre) es creada a imagen de Dios: "Hagamos al hombre como *(bet essentiae)* nuestra imagen y semejanza... Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó" (Gén 1,26.27). Así pues, la mujer como el hombre es la reproducción plástica y viviente de Dios, que se asemeja a Dios, pero sin identificarse con él. Por su conexión íntima con el pecado y con la gracia, la expresión "imagen de Dios" tiene un carácter histórico-salvífico. Y debe entenderse en sentido dinámico, ya que puede debilitarse o intensificarse; y en sentido totalitario, porque se refiere a todo el individuo humano en su aspecto psico-físico en relación con Dios. Gracias a su comunión con el Creador, el hombre (varón y mujer) es el representante de Dios en la tierra, su virrey, su lugarteniente, por sus dotes físicas y psíquicas, que lo hacen capaz de dominar la naturaleza y la vida. Si 17,2-4.6-7 ve la imagen de Dios en la facultad de la autoconciencia y de la autodeterminación, que permite someter a la naturaleza. Sab 2,23-24 la descubre en el poder de dominar la vida con la incorruptibilidad, con la inmortalidad bienaventurada con Dios.

b) *"Macho y hembra los creó" (Gén 1,27).* Es interesante la alusión a la diferencia entre los sexos en una página didáctica como Gén 1, estudiada en sus más pequeños detalles. Esta diferenciación sexual se enuncia no ya en los términos socio-psicológicos de *hombre ('îš)* y *mujer ('iššah)*, sino en los de *macho (zakar)* y *hembra (neqebâ)*. Así pues, la bipolaridad sexual forma esencialmente parte del *'adam*. El individuo no existe ase-

xuado; existe como hombre o como mujer. Y esta diversidad de sexos, indica el hagiógrafo, ha sido creada por Dios y se compagina maravillosamente con el designio óptimo de Dios: "Macho y hembra los creó... Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien" (Gén 1,27.31). Del hecho de que el *'adam* ha sido querido y creado por Dios sexualmente diferenciado se deduce la perfecta igualdad y la idéntica dignidad de la mujer y del hombre. Tanto la mujer como el hombre, en la cima de la creación, tienen el mandato de someter la tierra y dominar a los animales. Tanto la mujer como el hombre son la imagen de Dios. El hagiógrafo de Gén 1 ve en primer lugar en la diferencia de los sexos no tanto la relación interpersonal entre el hombre y la mujer como el significado biológico, es decir, la fecundidad: "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra" (Gén 1,28).

c) *"De la costilla tomada del hombre" (Gén 2,22).* La formación de la mujer ocupa, junto con las relaciones de los sexos, un lugar privilegiado en Gén 2. Más aún, no hay en toda la Biblia o en las literaturas del antiguo Oriente otro relato tan amplio y tan detallado sobre el origen de la mujer. Para resaltar la dignidad de la mujer, el hagiógrafo no refiere inmediatamente su venida a este mundo, sino que la dibuja en tres cuadros sucesivos de desarrollo creciente (vv. 18; 19-20; 21-23). A la creación de la mujer precede una deliberación divina (v. 18), que no se encuentra para la creación del hombre (cf v. 7). La creación de los animales y su inútil desfile ante el hombre (vv. 19-20) enseñan claramente la superioridad de la mujer (y del hombre) sobre las bestias. El tercer cuadro (vv. 21-23) trae en primer lugar la misteriosa creación de la mujer; este aire de misterio está precisamente garantizado por el sueño profundo del hombre (v. 21). La identidad de naturaleza y la igualdad de dignidad de la mujer respecto al hombre, además de la natural atracción entre los sexos, se enseñan plásticamente mediante la "fabricación" de la mujer con una costilla del mismo hombre.

¿Se desea resaltar que el hombre es la causa ejemplar de la mujer? ¿Se quiere ofrecer un relato etiológico que explique el origen del término *'iššah* (porque sacada del *'iš*), o de la expresión corriente "mi hueso y mi carne", o de la potencia de *eros*?

d) *"Una ayuda apropiada" (Gén 2,18).* En Gén 1 Dios veía que cada una de sus obras era "buena". En Gén 2,18 observa que "no es buena" la soledad del hombre que acaba de crear. El hombre tiene que vivir en sociedad con otros seres, en comunidad con seres de su misma naturaleza y dignidad. Y la comunidad fundamental es la conyugal. El hombre por sí solo es incompleto. Para completarse e integrarse tiene necesidad de la mujer, "una ayuda apropiada" para él. Esta expresión alude a la mujer en su totalidad, perfecta contrafigura del hombre, *partner* del hombre en la comunidad armónica de vida matrimonial, vista bajo todos los aspectos, psíquicos y físicos. Al contemplar a la mujer que, durante su sueño, Dios le había formado de su costilla y que ahora, como un amigo de bodas, la conduce hasta él para que no esté solo, el hombre prorrumpe en un grito gozoso de asombro, reconociendo finalmente en ella a la ansiada alma gemela que puede llenar el vacío que siente en su interior (v. 23). En este carácter complementario de la mujer, querido expresamente por Dios y descubierto por el hombre, el hagiógrafo descubre la razón del abandono de los padres y de la unión de los dos (v. 24). No hay nada tan misteriosamente podero-

so como la atracción mutua de los sexos, que induce a renunciar a los vínculos de la familia y de la sangre. A renunciar, por así decirlo, hasta a sí mismo para formar con el otro en el matrimonio un único ser nuevo, "una sola carne", es decir, una sola persona. Tenemos así una comunión de dos seres que, iguales por su naturaleza, descubren en el otro una diversidad enriquecedora de funciones. Tenemos una comunión personal, que es don recíproco de cuerpo, pero también función de afectos, de sentimientos, de voluntad, de todo el ser de los dos cónyuges. En esta comunión cada uno de los esposos se ve perfectamente realizado, ya que sólo frente a la mujer se siente el hombre verdaderamente hombre, así como sólo frente al hombre la mujer se siente verdaderamente mujer.

e) *"Se dieron cuenta de que estaban desnudos" (Gén 3,7).* Según el relato sapiencial y etiológico de Gén 2-3, el mal entró en el mundo por culpa del hombre y de la mujer, que abusaron del terrible don de la libertad. Se trató, precisa el hagiógrafo, de un pecado realizado no en pleno período histórico, sino en los orígenes mismos de la historia. No ya por un individuo aislado, sino por un hombre y una mujer, por la pareja inicial. El objeto del pecado es poder disponer autónomamente del bien y del mal moral para alcanzar la felicidad. Dios había prohibido ese "conocimiento", que significa un desconocimiento del carácter creatural del hombre. Los primeros padres sintieron la tentación de adquirirlo para ser como seres divinos, cuya voluntad es la norma ética del bien y del mal. Dios reconoce que el hombre y la mujer lo usurparon con el pecado, considerando como bien el mal y como mal el bien, con lo que cayeron en la infelicidad. Con semejante usurpación sacudieron su dependencia de Dios, lo borraron de su propia vida. Y no sólo eso, sino también de la vida del otro. Y ocuparon en la vida del otro el lugar de Dios, de ese Dios a quien habrían debido reconocer como generoso donante de su compañero y como piedra angular de la unión entre ellos dos. El efecto de semejante abuso fue la infelicidad de los primeros padres, privados ahora de la armonía que les hacía sentirse a cada uno de ellos en sintonía con Dios, consigo mismo y con el otro *partner*, además de con todo lo creado. "Se dieron cuenta de que estaban desnudos" (Gén 3,7). El pudor es un freno psicológico a todo cuanto se advierte instintivamente como asechanza contra la libre expresión de la propia personalidad. Antes del pecado el hombre y la mujer no sentían vergüenza de su desnudez porque, en plena comunión de amor, no se sentían hostiles o simplemente extraños el uno a la otra. Después del pecado, sin embargo, su amor gozoso y sereno se enturbia y se entristece, corrompiéndose en un afán ciego de posesión egoísta, por un lado, y, por otro, en una imposición despótica de la voluntad del más fuerte (Gén 3,16).

f) *"Me casaré contigo para siempre" (Os 2,21).* En los comienzos de la historia, Dios había fijado a los hombres, según J y P, un ideal nupcial, roto más tarde por el pecado de la pareja. ↗ Oseas y, después de él, Jeremías, Ezequiel, el Segundo y el Tercer Isaías, proponen otro ideal, un auténtico arquetipo infinitamente superior al primero, que tiene por protagonista al mismo Yhwh y que será alcanzado plenamente sólo en los últimos tiempos de la historia. Se trata del simbolismo esponsal, que presenta en clave matrimonial las relaciones entre Yhwh e Israel.

Comparada con la imagen de la ↗ alianza, la del matrimonio Yhwh-

Israel introduce una carga de amor y de ternura en lo que podía parecer una relación meramente jurídica. Amor como don de sí mismo del esposo, que más que tener quiere dar; amor vehemente, que conoce el heroísmo de la constancia, de la fidelidad a toda prueba y de la clemencia pronta al perdón, pero sin ignorar al mismo tiempo la pena de los celos. Amor voluble de la esposa, que sucumbe demasiado fácilmente a las tentaciones de la traición. Amor de los dos esposos que al final exulta por la reconciliación ofrecida por el esposo y que hace más fuerte y más pura la comunión interpersonal destinada a no disolverse ni ofuscarse jamás. El simbolismo conyugal de los profetas, según el cual la esposa representa a la humanidad entera ardientemente amada por Yhwh, no puede menos de suponer y de confirmar el alto aprecio en que Israel tenía a la mujer. Así como la suponen y confirman Sión, simbolizada en una parturienta (Is 66,7) o en la madre de los pueblos (Sal 87,5), la sabiduría, personificada en una mujer (Prov 8,1-9; 6; Sir 24), y, sobre todo, Yhwh mismo, a quien se le aplica la imagen de la madre (Is 49,15; 66,13; Sal 131,2; Si 4,10).

g) *"La profetisa Juldá" (2Re 22,14).* Excluidas del sacerdocio, las mujeres no quedan marginadas de la comunidad sagrada de Israel, sino que participan de su vida religioso-cultual celebrando fiestas, ofreciendo sacrificios, haciendo votos, compartiendo la alegría del banquete sacrificial en el santuario. Algunas de ellas prestan servicio a la entrada de la tienda de la reunión (Éx 38,8; 1Sam 2,22) o para confeccionar y guardar los ornamentos sagrados, o bien porque se han consagrado a una vida de intensa piedad o, más probablemente, para tomar parte activa en el culto con la música, los cantos, las danzas y las procesiones. Además, la Biblia hebrea les da a cinco mujeres el nombre de "profetisas" *(nebî'ah).* Además de las ya mencionadas María, hermana de Moisés (Éx 15,20), y Débora (Jue 4,4), se habla de la falsa profetisa Noadías, contra la cual invoca Nehemías en su oración la ley del talión (Neh 6,14); de la esposa de Isaías (Is 8,4), y de Juldá (2Re 22,14). Esposa del guardarropa del templo Salún y contemporánea de Jeremías, Juldá gozó ciertamente de un auténtico carisma profético en tiempos de la reforma religiosa de Josías. El carisma profético seguirá inspirando a las mujeres también en la edad mesiánica, según Jl 3,1-2.

h) *"Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant 2,16).* En la poesía del ↗ Cant se pueden distinguir, expresados en tonalidades distintas, los tres aspectos de la sexualidad humana: el amor-pasión, el matrimonio y la fecundidad. Espontánea y totalmente independiente, la comunión de los dos jóvenes esposos no tolera coacciones externas. Mientras acogen con ojos soñadores el fresco dinamismo vital de la breve primavera de Palestina, los dos jóvenes saborean casi en toda su vasta gama cromática los gozos y los tormentos de la pasión de amor. Se extasían ante la belleza del cuerpo del otro, y para celebrar sus gracias evocan montes y lagos, flora y fauna, metales y minerales. Se ven destrozados por la pena de la lejanía y por la angustia de la búsqueda, dos temas predilectos de todas las canciones de amor. Con alusiones muy púdicas de elevada poesía revelan el ansia de gozar de los placeres del corazón y de los sentidos y anhelan la comunión plena que da y recibe sin reservas. Por tres veces la esposa, con variaciones apenas perceptibles (2,16; 6,9; 7,11), grita el gozoso exclusivismo de la pertenencia de amor de él a ella ("mi amado es mío", "él

me está anhelando") y de ella a él ("yo soy de mi amado", "yo soy para él"): aquí resulta clarísima la dignidad de la mujer y su perfecta igualdad con el hombre, además de la unicidad de su amor. A esta unicidad va unida la perennidad: la esposa suplica al amado que la considere totalmente y siempre suya, puesto que ella, a semejanza del sello que el esposo lleva en su corazón, sede de los pensamientos, y en su brazo, símbolo de la acción, quiere pensar y obrar como piensa y obra él. Y descubre en el amor, que resiste incluso las mayores desventuras, la vehemencia de la muerte que todo lo vence, la tenacidad de la ultratumba que no se deja arrebatar la presa, el ardor del rayo que nada ni nadie consigue apagar (8,6-7). Como se ve, filtrado a lo largo de los siglos a través del prisma de las condiciones socio-culturales de Israel, el pensamiento divino sobre la mujer y sobre el matrimonio ha llegado a una de sus revelaciones más ilustres en el Cant. Es aquí donde, dentro de la lógica de la alianza de Yhwh con Israel, encuentra pleno reconocimiento la igualdad de la mujer y del hombre y completa valoración la relación interpersonal de los esposos, que en perfecta paridad conduce, dentro del desarrollo armónico de su ser, a la total integración de los sexos. Estamos frente a una serena concepción del matrimonio, que, basándose en la experiencia histórica del pueblo elegido, se refleja en el pasado para revivir la perfección del paraíso que le había concedido el Creador, y se proyecta en el futuro para lograr aquella perfección ideal que, fijada por el redentor de Israel con la alianza del Sinaí, sólo será posible en los tiempos de la nueva y eterna alianza.

i) *Conclusión.* Así pues, es notablemente rica la enseñanza inspirada en el AT sobre la mujer. La mujer es, en su aspecto psico-físico, la reproducción viva de Dios, y por tanto es capaz de someter la naturaleza y la vida mediante la autodeterminación y el don de la inmortalidad bienaventurada. El ser sexuada forma parte integrante de su personalidad. La mujer posee la misma naturaleza y la misma dignidad del hombre, de quien es compañera en la armónica comunidad matrimonial y social en general. Con el pecado, del que no es ni más ni menos responsable que su compañero, ella desconoce su carácter creatural, enturbiando la limpidez de las relaciones interpersonales con el otro sexo. El simbolismo esponsal Yhwh-Israel la llama a perseguir un ideal de pareja infinitamente superior al primero, y en parte ya realizado en el encanto del amor del Cant. En el ámbito religioso-cultual de Israel se le negó el sacerdocio, pero tuvo incluso el carisma de la profecía en el sentido más pleno de la palabra; y, como es sabido, el profeta en el antiguo Israel estaba por encima de los reyes y de los mismos sacerdotes.

2. EN EL NT. a) *"Eunucos que a sí mismos se hicieron tales" (Mt 19,12).* Jesús acabó con una de las causas principales de marginación de la mujer, es decir, la mentalidad de que su destino biológico y su función social consisten exclusivamente en ser esposa y madre. Es capital la importancia que el antiguo mundo judío atribuía al matrimonio, del que ninguna persona podía sustraerse sin atentar, entre otras cosas, incluso contra la consolidación y la perpetuidad de la raza de Israel y de su propia familia. Tampoco en el mundo grecorromano había nada tan obvio como el matrimonio. De esta ley "insoslayable" libera Jesús al hombre, y sobre todo a la mujer, a la que el mundo antiguo consideraba como nacida precisamente y sólo para dar a luz hijos y educarlos. Situándolo en su justa perspectiva, presenta el esta-

do conyugal no como realidad suprema, última, sino como algo transitorio. En el mundo futuro, que seguirá a la resurrección de los muertos, el matrimonio no tendrá ya razón de ser, dado que estará completo el número de los elegidos: "En la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán" (Mt 22,30). El celibato por motivos religiosos era totalmente excepcional en el judaísmo ortodoxo y en el mundo grecorromano. Sin embargo, Jesús proclama: "Hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por el reino de Dios. ¡El que sea capaz de hacer esto, que lo haga!" (Mt 19,12). El reino de Dios ha irrumpido en la historia y llama a los hombres y a las mujeres a ponerse improrrogablemente a su servicio. La plena disponibilidad a los intereses del reino requiere una condición de vida, el celibato, que sólo unos pocos tienen la capacidad de captar, valorar y seguir, los únicos a los que Dios concede ese carisma particular.

b) *"Las prostitutas entrarán antes" (Mt 21,31b).* Jesús demuestra además que la mujer es espiritualmente mayor de edad. Es capaz como el hombre, y a veces más que él, de arrepentirse, de convertirse, de creer, de comportarse según las rigurosas exigencias éticas de Jesús, de amar y de prodigarse por él y por Dios. Las meretrices estaban marginadas de la comunidad santa de Israel y vilipendiadas como la personificación misma del pecado. Sin embargo, Jesús tiene el coraje de enseñar que ellas entran en el reino de Dios, mientras que quedan marginados de ese reino precisamente los jefes espirituales del pueblo, venerados como personificación de la santidad. Y esto porque las prostitutas tuvieron fe en el Bautista y, acogiendo sus llamadas a la penitencia, se convirtieron, traduciendo en la realidad de su vida las enseñanzas del profeta. Los fariseos, por el contrario, y las demás personas piadosas y religiosas por antonomasia no creyeron en Juan, no aceptaron su predicación, no se arrepintieron ni se encaminaron por el sendero de la justicia a pesar de haber visto la conversión de aquella gente despreciada por ellos (Mt 21,31b-32). En Lc 7,36-50 Jesús exalta una vez más la generosa conversión de una prostituta, mientras que pone de relieve la reserva distanciada de un representante de la santidad judía. "Si ama mucho es porque se le han perdonado sus muchos pecados" (Lc 7,47): la pecadora demuestra un gran amor agradecido, como resulta de las exuberantes manifestaciones de veneración a Jesús, con el cual, por el contrario, el fariseo Simón, que le había invitado, no ha tenido ningún gesto extraordinario de cortesía. Al realizar a distancia el milagro de la curación de la hija poseída, después de haber rechazado por dos veces la petición de su madre, Jesús elogia la grandeza de la fe de la mujer pagana, que se adhiere con generosidad a la voluntad de Dios sin querer otra cosa que lo que Dios quiere: "¡Oh mujer, qué grande es tu fe!" (Mt 15,28).

c) *"Le acompañaban los doce y algunas mujeres" (Lc 8,1-2).* Jesús no tiene en cuenta para nada los convencionalismos y las normas humillantes de la segregación de la mujer. Lo mismo que con los hombres, habla públicamente con las mujeres, aunque sean paganas, como la sirofenicia (Mc 7,24-30), o se las considera heréticas e iguales a los paganos, como la samaritana (Jn 4,6-27). Permitió incluso que María de Magdala y las demás discípulas galileas le siguieran y le sirvieran durante su actividad apostólica (Lc 8,1-3) y no lo abandonaran en las horas últimas y más trágicas de su vida mortal. Resucitado de entre los muertos, se apareció primero a las que habían sido

testigos de su muerte y sepultura para hacerlas testigos y "evangelistas" de su resurrección ante los apóstoles. Considerando, además, a las mujeres capaces de ocuparse y de preocuparse del reino de Dios, Jesús, al contrario de ciertos rabinos de su tiempo, se guarda mucho de considerar inútil o inconveniente entretenerse en comunicarles los misterios de Dios. En Jn, la samaritana es una de las pocas personas que Jesús catequizó individualmente. Y con éxito, ya que a la fe parcial e imperfecta del escriba y sanedrita Nicodemo (Jn 3,1-15) se opone la fe sincera y activa de la mujer de Sicar (4,1-42). En la casa de Betania, a diferencia de su hermana Marta, María se olvida de todo, preocupada tan sólo de no perder ni una sola palabra del maestro, huésped suyo. Y Jesús la presenta a ella, una mujer, como el ideal del discípulo, así como su hermana Marta encarna en Jn 11,21-27 el ideal del creyente. En efecto, con absoluta decisión se adhiere a la enseñanza que Jesús le reserva en el estilo autorizado de la autorrevelación poco antes de resucitar a su hermano Lázaro. Y pronuncia su profesión de fe: "Sí, Señor, yo creo que tú eres el mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo" (Jn 11,27).

d) *"No hay hombre ni mujer" (Gál 3,28).* Para salvarse, proclama Pablo, basta la fe, que hace a todos iguales en Cristo, abrogando todos los antiguos privilegios. "No hay (ya) judío ni griego, no hay (ya) esclavo ni libre, no hay (ya) hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,28). Con el bautismo los cristianos han alcanzado la dignidad de hijos adoptivos de Dios al aceptar la fe. De este modo quedan transformados ontológicamente en Cristo, participando de su ser. Son una sola persona en Cristo. Los varones no ocupan ya un puesto de favor junto con los judíos y con los hombres libres. Ni las mujeres se ven confinadas, junto con los paganos y los esclavos, a un puesto de segunda categoría.

Igualmente el matrimonio, por ejemplo, lleva consigo una perfecta paridad de derechos y de deberes. Quedan situados en la misma línea el débito conyugal del marido y el de la mujer; el dominio (que no es ni mucho menos sinónimo de libertinaje o de licencia sexual, sino sólo de una serena comunión de posesión) del marido sobre el cuerpo de la mujer está en la misma línea que el dominio de la mujer sobre el cuerpo del marido (1Cor 7,3-4). También la continencia matrimonial, que no puede durar largo tiempo y que debe proponerse con una finalidad santa, tiene que ser libremente escogida y programada por ambos cónyuges (1Cor 7,5). Además, le está prohibido tanto a la mujer *separarse* del marido como al marido *repudiar* a la mujer (1Cor 7,10-11).

e) *"La mujer que ora o profetiza" (1Cor 11,5).* La abolición en Cristo de todos los privilegios y discriminaciones no se limita al matrimonio. En la Iglesia de los orígenes se conoce a las cuatro hijas solteras del "evangelista" Felipe, que tenían "el don de profecía" (He 21,9). Por su parte, Pablo advierte que el Espíritu derrama la exuberancia de sus dones también sobre las mujeres. Y admite que en el curso de las asambleas litúrgicas actúen con plena libertad y dignidad mujeres profetisas y orantes. Las profetisas transmitirán revelaciones divinas a los creyentes, edificando, exhortando, consolando. Las orantes transmitirán el Espíritu, dirigiéndose en alta voz a Dios con salmos, cánticos espirituales, bendiciones y acciones de gracias (1Cor 11,5). En Rom 16 y Flp 4,2-3, Pablo menciona a algunas de sus colaboradoras ministeriales. En primer lugar, Febe,

"diaconisa" *(diákonos)* y "ayudante" o protectora *(prostátis)*. Luego Prisca, emprendedora e intrépida colaboradora del apóstol; María, Trifena, Trifosa y Pérsida, "que tanto han trabajado en la obra del Señor"; Junia, "apóstol" *(apóstolos)* valiente de la primera hora; Evodia y Síntique, compañeras y colaboradoras de Pablo.

f) *Conclusión*. Así pues, con Jesús se asiste a una auténtica revolución respecto a la mujer. Ésta puede en adelante elegir libremente el celibato por el reino, sin verse obligada ya a casarse a toda costa. En el matrimonio monogámico e indisoluble se ven reconocidos sus derechos y deberes iguales a los de su compañero. Es considerada como espiritualmente mayor de edad y demuestra, a veces más que el hombre, su capacidad de arrepentimiento, de conversión y de fe. Liberada de la segregación humillante, trata públicamente con Jesús, que le comunica los misterios del reino, la admite en su seguimiento y la hace testigo de su resurrección ante los apóstoles. Según san Pablo, que sigue las huellas de Jesús, la mujer, en virtud de la transformación ontológica realizada en Cristo, deja de ser un individuo de segunda clase. En el matrimonio es equiparada al hombre en cuanto al débito que hay que prestar o suspender temporalmente y en cuanto a la prohibición de separarse del cónyuge. Puede gozar del carisma de la profecía comunicando las revelaciones divinas y ofreciendo a los fieles reunidos en asamblea la edificación, la exhortación y el consuelo, además de la transmisión del Espíritu de Dios como orante. Colabora con Pablo en la obra fatigosa de evangelización, incluso en calidad de "apóstol".

III. TEXTOS MISÓGINOS. En contraste con la praxis, las ideas y la mentalidad del mundo antiguo, decididamente antifeminista, la enseñanza inspirada del AT y del NT, válida y obligatoria para todos los tiempos y todos los lugares, se dirige a la revalorización de la dignidad de la mujer. Sin embargo, con frecuencia se extrapolan de la Biblia algunos pasajes que tienen, o parecen tener, cierto timbre misógino. Conviene examinarlos con atención.

1. AT: "POR LA MUJER COMENZÓ EL PECADO" (SI 25,24). En la tragedia del Edén es a la mujer a la que se dirige la serpiente, es ella la primera en comer del fruto prohibido, es ella la que induce al hombre a violar el precepto divino, es ella a la que se castiga con una pena más dura que la del hombre, ya que la hiere en su naturaleza íntima de mujer. Todo esto hace concluir a algunos que en el drama del paraíso la mujer fue más culpable que el hombre; más aún, que la mujer fue la que introdujo en el mundo el pecado y la que causó la ruina del hombre.

La razón del papel que se le hace representar a la mujer en el paraíso parece, sin embargo, que debe buscarse en la historia de Israel, en la que se inspiró el hagiógrafo para dictar su página sapiencial. En la historia de su pueblo encontraba él al hercúleo Sansón debilitado por culpa de Dalila, al piadoso David homicida y adúltero debido a su amor por Betsabé, al sabio Salomón pervertido en su corazón y rebelde contra la voluntad de Yhwh por culpa de sus mujeres extranjeras de las que "se enamoró" (1Re 11,2). Precisamente la tragedia de Salomón fue la que debió venirle a la mente con más insistencia al hagiógrafo que describía la tragedia de Adán. Adán, como el hijo de David, era sabio: ¿acaso no había impuesto su nombre —y precisamente el más adecuado— a los animales y a la mujer? Por consiguiente, no podía —por

exigencias de guión— ser engañado por la serpiente, aunque ésta fuera "el más astuto de todos los animales". El engaño y la seducción de la serpiente sólo podían hacer presa en la mujer, poco precavida e ingenua. La imprevisión y la ingenuidad, como es lógico, no significan carencia o mediocridad de inteligencia, como si la mujer estuviera menos dotada que el hombre. Se trata de notas morales, por las cuales la persona poco previsora falla a veces en la atención y precaución debidas, y la ingenua se siente inclinada habitualmente a poner su confianza en los otros.

2. NT: a) *"Que lleve velo" (1Cor 11,6).* No es rara la acusación apresurada de antifeminismo que se lanza contra el apóstol Pablo, culpable de haber impuesto el velo y el silencio a las participantes en las asambleas litúrgicas y de haber recurrido a justificaciones que parecen lesionar la dignidad de la mujer y cerrar los ojos ante su igualdad con el hombre en el plano tanto natural como cristiano. En cuanto a la cuestión del velo de 1Cor 11,2-16, Pablo escribe: "Y la mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra al marido, que es su cabeza, exactamente igual que si se la hubiera rapado. Por tanto, si una mujer no quiere llevar velo, que se corte el pelo al cero. Y si es vergonzoso para una mujer cortarse el pelo o raparse la cabeza, que lleve velo" (vv. 5-6). Proclamando el derecho de la mujer a orar en voz alta o a profetizar dentro de la comunidad reunida en oración, el apóstol sabe que va contra las ideas y las prácticas religiosas judías. En las cuestiones que no afectan a la esencia de la novedad cristiana, actúa, sin embargo, con mayor tolerancia. Para no chocar con la susceptibilidad de los judeo-cristianos presentes ciertamente en su Iglesia de Corinto, así como también para proteger el decoro y la dignidad de las cristianas ante los paganos y los judíos, ordena a las corintias que se cubran la cabeza cuando toman parte en las reuniones litúrgicas de la comunidad. Al dar esta norma es muy probable que haya tenido presentes, quizá exclusivamente, las costumbes de las judías y de las judeo-cristianas de su tiempo. En efecto, las mujeres griegas y las romanas iban generalmente con la cabeza descubierta. En cuanto a los cabellos, por el contrario, las mujeres del mundo antiguo los llevaban largos y cuidadosamente peinados. Así pues, cuando habla de los cabellos de las mujeres, Pablo piensa en las costumbres de todo el mundo antiguo, grecorromano y judío. Pero cuando ordena llevar velo, prefiere seguir las costumbres judeocristianas para no parecer un crítico a ultranza.

b) *"La cabeza de la mujer es el hombre" (1Cor 11,3).* "Quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo; que la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza de Cristo, Dios" (v. 3). La autoridad que tiene el hombre, es decir, el *marido*, cabeza de la mujer, es decir, de la *esposa*, no supone una superioridad de naturaleza o de dignidad. Tiene solamente un carácter funcional. Pablo tiene ante los ojos la situación sociocultural concreta de su tiempo. En el mundo greco-romano (y más o menos también en el mundo helenista) y en el judío, la mujer con los hijos está sometida al marido, cabeza indiscutible de la familia, estructurada de forma patriarcal. El apóstol no piensa en discutir las estructuras sociales del mundo en que vive, porque sabe que todas las cosas, toda la sociedad, está jerarquizada. Así, por ejemplo, "todo es vuestro; vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,22-23). En la escala de valores viene en primer lugar Dios Padre, luego

Cristo, luego los cristianos, luego todo lo demás. Si todo está jerarquizado, no es extraño que también lo esté para Pablo la sociedad familiar de su tiempo.

c) *"La mujer procede del hombre...; la mujer para el hombre" (1Cor 11,8-9).* Si nos quedamos en los versículos 8-9, no parece demasiado brillante el personaje de la mujer. Su origen sería el hombre; su razón de ser, el hombre, ya que la mujer se deriva de él y ha sido creada para él. Sin embargo, con los versículos 11-12 Pablo rectifica y completa su pensamiento. Es verdad que la mujer fue sacada del hombre en el alba de la creación, y por tanto la prioridad le correspondió al hombre. Pero también es verdad que desde aquel día el hombre viene al mundo por medio de la mujer, y por tanto la prioridad es ahora de ésta. En resumen, si la mujer es un ser incompleto que no puede prescindir del hombre, también el hombre es un ser incompleto que no puede prescindir de la mujer. En otras palabras, cambiando la frase en forma positiva, la mujer está hecha para el hombre y el hombre para la mujer. Por consiguiente, hay perfecta igualdad de naturaleza y de dignidad entre los dos sexos y es evidente su complementariedad tanto en el plano natural como en el cristiano (vv. 11c.12c: "en el Señor" y "todo viene de Dios"), que ha descubierto de nuevo y actualizado el orden de la creación. Por eso está totalmente equivocada cierta traducción de 11,10: "La mujer tiene que llevar una señal de dependencia *(exousía)* sobre la cabeza". *Exousía* indica más bien, en todo el NT, un poder ejercido, no padecido; evoca a la persona investida de autoridad, no al súbdito sometido a esa autoridad. Entonces, también aquí *exousía* debe tener un valor activo. El velo —dice Pablo— es el signo de la potestad, de la autoridad, de la idoneidad de que goza la mujer. Igual al hombre por naturaleza y dignidad, la mujer cristiana no es una menor de edad, ni siquiera en el terreno religioso. La señal y el distintivo de este nuevo poder y capacidad será el velo, que ella debe llevar sobre la cabeza según la costumbre judía y judeo-cristiana.

d) *"No está bien que la mujer hable en la asamblea" (1Cor 14,34).* Es la edificación la que tiene que regular en la asamblea el uso de los carismas de la glosolalia y de la profecía. En concreto, Pablo establece que tanto los que hablan en lenguas como los profetas hablen sólo dos o tres, y uno detrás de otro. Además, "si no hay intérprete (para los que hablan en lenguas), que se guarde silencio en la asamblea" (v. 28); y, del mismo modo, que "si uno que está sentado tiene una revelación, que se calle el que está hablando" (v. 30).

Así pues, por su afán de comprender y de profundizar en el mensaje de los intérpretes de las lenguas y de los profetas, las corintias podían sentirse impulsadas a intervenir hablando en las asambleas. Pablo lo prohíbe, invitándolas a preguntar más bien en casa a sus maridos. Son diversas las razones que indujeron al apóstol a dar estas normas. En primer lugar, por la norma vigente en el mundo de entonces, tanto judío como pagano, según la cual "no está bien que la mujer hable en la asamblea" (14,35). Luego, por la práctica judeo-cristiana vigente en las Iglesias siropalestinas, que imponía silencio a las mujeres en las reuniones de culto (vv. 33b.36a). Finalmente, por la necesidad de proteger el orden en una iglesia como la de Corinto, que por la opulencia de los dones divinos corría el peligro de transformar sus asambleas sagradas en reuniones alborotadas y ruidosas de exaltados. Esta misma preocupación es la que

obliga a Pablo a dictar también severas limitaciones a los que hablaban en lenguas y a los profetas en el contexto de la edificación comunitaria (vv. 26ss). Como las mujeres estaban entonces muy atrasadas culturalmente, sus preguntas aclaratorias y sus interrogantes habrían interrumpido inútilmente varias veces la discusión, poniendo obstáculos a una edificación más amplia y provechosa de toda la comunidad.

e) *"Que las mujeres sean sumisas a sus maridos" (Ef 5,22).* En el código familiar que regula las relaciones entre los cónyuges, Pablo exhorta en dos ocasiones a las mujeres a que sean sumisas a sus maridos, lo cual parece lesionar la dignidad de la mujer. Lo que pasa es que, desde el punto de vista filológico, el verbo griego *hypotássō* no evoca coacción, imposición, sino que sugiere la aceptación libre y voluntaria del orden jerárquico propio de la familia patriarcal de los tiempos de Pablo. De aquí las muchas traducciones o paráfrasis que se han sugerido: ocupad el lugar que os corresponde, reconoced la autoridad del marido, dejaos guiar por él, aceptad sus disposiciones. Recuérdese además que la exhortación paulina está inserta en el tema de la unión esposal entre Cristo y la Iglesia. Por eso se le dirige a la mujer la invitación a someterse al marido "*como* al Señor" (v. 22), "*como* la Iglesia está sujeta a Cristo" (v. 24). De manera semejante, se le recomienda al marido amar a su esposa "*como* Cristo amó a la Iglesia" (v. 25), que la alimente y la cuide "*como* hace Cristo con la Iglesia" (v. 29). Estos cuatro *como* no tienen únicamente un valor comparativo, sino también causal. En otras palabras, la mujer tiene que estar sometida al marido, no sólo *a semejanza* de la Iglesia, que está sometida a Cristo, sino también *porque* la Iglesia está sometida a Cristo. De la misma forma, también el marido tiene que amar a su esposa, alimentarla y cuidar de ella no sólo *a semejanza* de lo que Cristo hizo y sigue haciendo con la Iglesia, sino también *porque* Cristo lo hizo así con la Iglesia. Por consiguiente, la unión esposal de Cristo y de la Iglesia no es solamente el modelo, el ejemplar, el tipo que los esposos tienen que reproducir, sino también el fundamento de su modo de comportarse. De manera que, al someterse al esposo, la mujer participa de la gracia de la sumisión de la Iglesia a Cristo, así como al amar a su esposa el marido participa de la gracia del amor de Cristo a la Iglesia. Así pues, lejos de herir la dignidad femenina, este trozo de Ef eleva a la mujer a símbolo de la Iglesia y de la humanidad entera frente a Dios y su Cristo.

3. CONCLUSIÓN. La acusación de misoginia que se ha lanzado contra algunos pasajes de la Biblia no tiene, por tanto, ninguna consistencia real, puesto que reflejan o bien los lugares comunes presentes en todas las literaturas del mundo o bien la situación socio-cultural de la época. Es evidente que en estos casos no se trata ni de juicios ni de normas que vinculen a los creyentes de todos los tiempos o de todos los lugares.

Como se ha visto, el mensaje bíblico, especialmente del NT, es liberador respecto a la mujer. Surge entonces la pregunta: ¿Cómo lo ha recibido la Iglesia durante los veinte siglos de su historia? En algunos aspectos, la Iglesia ha seguido las huellas de Jesús yendo contracorriente; en otros casos se tiene la impresión de que no siempre ha logrado liberarse de ciertos condicionamientos androcéntricos del ambiente. Ha enseñado incansablemente que la mujer está, por naturaleza, dignidad y destino, en el mismo plano que el hombre. No ha dejado de exaltar el estado virginal,

consagrado y no consagrado. Ha reconocido a la mujer el derecho a optar libremente por la virginidad o por el matrimonio, y de elegir a su compañero de vida en la unión sacramental monogámica e indisoluble. Pero por otra parte, aun estimulando y apreciando la actividad múltiple de la mujer en la vida eclesial, parece ser que no siempre ha reconocido la igualdad de poderes y de funciones entre la mujer y el hombre. En resumen, se tiene la sensación de que en el sector de las responsabilidades dentro de la comunidad cristiana la mujer ha sido considerada a veces más bien complementaria que *partner*, a todos los efectos, del hombre.

Pero gracias al Vat. II se advierte hoy un giro positivo en lo que concierne a los ministerios concedidos a la mujer. En muchos países se les ha confiado a las mujeres por mandato del obispo el ejercicio de la caridad a través de obras sociales, la predicación de la palabra de Dios como catequistas e incluso la dirección de comunidades alejadas de los centros parroquiales. Por eso en varias partes se discute sobre la oportunidad de conferir a la mujer la gracia sacramental del diaconado para que pueda cumplir su ministerio con mayor fruto. Y esto en conformidad con lo que sucedía en la Iglesia de los orígenes y con la práctica, por otro lado parcialmente restrictiva en relación con el NT, de la Iglesia de los primeros siglos, que conoció numerosas y santas diaconisas.Otra cuestión es la de la admisión de la mujer al sacerdocio. Con la declaración *Inter insigniores*, de 1977, la Congregación para la doctrina de la fe creyó que era su obligación recordar que "la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal". Tratándose de una declaración de una congregación romana, la Iglesia no prohíbe a los expertos proseguir los estudios sobre el tema. Estudios que deberían recaer especialmente sobre la naturaleza del sacerdocio cristiano en general, y concretamente sobre la intención de Jesús. Excluir del sacerdocio ministerial a las mujeres, ¿fue voluntad expresa de Jesús, válida para todos los tiempos en su comunidad, o fue sólo una prudente y sabia adaptación a la mentalidad y a la praxis antifeministas de su tiempo, para no exponer el mensaje evangélico a un riesgo innecesario?

BIBL.: ADINOLFI M., *Il femminismo della Bibbia*, Ed. Antonianum, Roma 1981 (con amplísima bibliografía); AUBERT J.M., *La mujer*, Herder, Barcelona 1976; AUGUSTINOVICH A., *La mujer como problema*, Caracas 1975; BARSOTTI D., *Le donne dell'Alleanza. Da Eva a Maria e alla Chiesa sposa di Cristo*, Gribaudi, Turín 1967; BARTH K., *Uomo e donna*, Gribaudi, Turín 1969; BOFF L., *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1985[5]; ID, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1984[4]; DUMAS M., *Las mujeres en la Biblia*, Paulinas, Madrid 1987; EVDOKIMOV P., *La mujer y la salvación del mundo*, Sígueme, Salamanca 1980[2]; GELIN A., *Hommes et femmes de la Bible*, Ligel, París 1962; ID, *El hombre según la Biblia*, Madrid 1970; GRELOT P., *La pareja humana en la Sagrada Escritura*, Madrid 1969; JOANNES F.V. (dir.), *Crisi dell'antifemminismo*, Mondadori, Milán 1973; KOEHLER L., *The Hebrew Man*, Londres 1956; LEIPOLDT G., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954; MAERTENS T., *La promotion de la femme dans la Bible*, Casterman, París 1967; MONTAGNINI F., *Adamo, dove sei? Linee di antropologia teologica*, Cittadella, Asís 1975; RIBER M., *La mujer en la Biblia*, Ed. Paulinas, Madrid 1970; RONDET H., *Eléments pour une théologie de la femme*, en "NRT" 89 (1957) 915-940; SCHELKLE K.H., *Der Geist und die Braut. Frauen in der Bibel*, Düsseldorf 1977; STEIN E., *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Ed. Paoline, Roma 1969; STENDHAL K., *The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutics*, Filadelfia 1966; TISCHLER N.M., *Legacy of Eve. Women of the Bible*, Atlanta 1977; TOSATO A., *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 1982 (con amplia bibliografía); VINATIER J., *La femme. Parole de Dieu et avenir de l'homme*, París 1972.

M. Adinolfi

N

NAHÚN

SUMARIO: I. *Las coordenadas históricas.* II. *La elegía satírica sobre Nínive.* III. *Juicio y esperanza.*

I. LAS COORDENADAS HISTÓRICAS. El título redaccional tradicional (1,1) nos ofrece de este profeta solamente tres indicaciones esenciales: el nombre, *Naḥûm*, "consolación"; su patria, la aldea desconocida de Elcós (Elkoš), que Jerónimo situaba en Galilea, no sabemos por qué motivos; el tema de la profecía, Nínive. Este último dato es el más consistente, dado que está también confirmado en el interior del libro, el cual nos ofrece un cuadro violento de la destrucción de Nínive, la capital asiria, que cayó el año 612 a.C. bajo las tropas unidas de Ciajares, rey de los medos, y de Nabopolasar, fundador de la dinastía neobabilónica. Así pues, podemos colocar este pequeño pero extraordinario poema profético en un área cronológica afín a la de / Sofonías, bajo el reinado de Josías, con sus instancias reformadoras. En efecto, el párrafo 1,9-2,3 parece apoyar el gran giro político-religioso que inauguró aquel soberano en el 622 con el "descubrimiento" del "libro de la ley" (2Re 22; / Deuteronomio 1,3). Se abre entonces un nuevo horizonte para la "viña de Israel" (si se lee *gepen*, "viña", en vez del TM *ge'ôn*, "magnificencia", en 2,3): "El Señor restablece la viña de Jacob y la viña de Israel; los ladrones la habían despojado..."

No falta tampoco una alusión al pasado histórico: el año 661 a.C. el rey asirio Asurbanipal había destruido Tebas, la gran capital egipcia No-Amón. En 3,8-11, en el contexto del juicio divino sobre Nínive, Nahún evoca aquella fecha memorable en que los niños egipcios "fueron estrellados en las esquinas de todas las calles" (3,10). Tenemos, por consiguiente, un fondo histórico muy amplio, recorrido por inmensas tragedias nacionales, con un sentido muy vivo del juicio divino sobre la historia, pero también con algunos destellos de esperanza: "Mirad, ya viene por los montes el mensajero de la buena nueva, el que anuncia la paz" (2,1; cf Is 52,7-10).

II. LA ELEGÍA SATÍRICA SOBRE NÍNIVE. El corazón poético y temático del librito de Nahún está constituido por una elegía excepcional, totalmente impregnada de sarcasmo, sobre esta poderosa ciudad asiria, pesadilla y maldición para los hebreos. La elegía ocupa prácticamente casi todo el texto profético, y está introducida por un himno (1,2-8), que algunos consideran posterior: este himno tiene las características de un salmo alfabético (hasta la letra *k*); las letras que faltan se dispersaron quizá entre los oráculos sucesivos. En el centro destaca la figura del

"Dios celoso y vengador", que se arma de ira, se venga de sus adversarios y se enfurece contra sus enemigos (v. 2), que "no deja pasar nada" (v. 3). Pero junto a su intervención colérica se asiste a su solicitud por los justos: "un refugio en el día de la angustia; él cuida de los que a él se acogen" (vv. 7-8).

El ataque a Nínive se despliega, a su vez, en una página brillante y poderosa al mismo tiempo. Tras una apertura incierta, redaccionalmente confusa debido a un continuo contrapunto entre los oráculos destinados a Judá y los reservados a Asiria, la elegía toma cuerpo en 2,3 y se desarrolla en un septenario de unidades literarias de gran nivel poético y de espléndida trama simbólica. Está, en primer lugar, el asalto y el asedio de la ciudad, recogidos casi como en una película con escenas convulsas, gritos, terrores, devastaciones, estragos (2,3-11). Viene a continuación un primer lamento irónico sobre el león de Asur, tan cobardemente asustado, impotente y capaz de continuar con sus rapiñas (2,12-14). La tercera sección (3,1-7) pone en escena a Nínive con "los escándalos de la prostituta, de la bella, graciosa y hábil encantadora", fuente de tentaciones idolátricas para todos los reinos de la tierra, pero que ahora yace en medio de la basura, desnuda y expuesta a la pública vergüenza, abandonada de todos sus amantes (los ídolos y sus aliados).

En este punto el pensamiento se dirige a la capital de la superpotencia rival, Tebas de Egipto, que había sido aplastada precisamente por Asiria (3,8-11): el destino de la enemiga recae ahora sobre Nínive, que tendrá que beber hasta las heces el cáliz de la cólera divina. En una especie de *flash-back* el profeta vuelve al asedio de Nínive, a todos los preparativos estratégicos que se habían hecho para proteger aquel poderoso centro urbano, preparativos que fallaron totalmente (3,12-15a): "Entonces el fuego te consumirá, te exterminará la espada" (3,15a). En efecto, los enemigos son implacables y, aunque los ninivitas se multiplicasen como las langostas, se verían obligados a retirarse ante el nuevo sol que está amaneciendo. Durante algún tiempo habían sido realmente como enjambres de insectos que ofuscaban el cielo de todos los países, pero ahora han levantado el vuelo y se han quedado dispersos e inertes (3,15b-17). Un lamento fúnebre final (3,18-19) cierra el poema con un cuadro surrealista de gran tensión: "¿Dónde están tus pastores? Muertos están, oh rey de Asiria; tus héroes están adormecidos, tu pueblo disperso por los montes y no hay quien los reúna" (3,18).

III. JUICIO Y ESPERANZA. El fuerte elemento "patriótico" de la profecía de Nahún se relaciona realmente con la teología de Isaías: las potencias históricas se engañan creyendo que son los árbitros de su destino y del de las naciones sometidas, pero en realidad el último árbitro es el Señor de la justicia. El pecado fundamental de Nínive y de todas las superpotencias es el de la *hýbris* (cf Is 14 y Ez 28); es el hacerse como Dios (Gén 3), soberanos del cosmos, de la historia, del bien y del mal (3,1.4). Pero Dios no permanece indiferente, e irrumpe con su juicio, que tiene lugar en dos direcciones: el cosmos (1,3-6) y la historia. La descripción del pánico que origina la llegada del Señor recurre a una acumulación alucinante de verbos y de imágenes fulminantes, e impregna casi todos los 47 versículos de la profecía de Nahún.

Pero, como en Sofonías (2,15; 3,12), no falta el atisbo del gozo y de la esperanza: "Celebra tus fiestas, Judá, cumple tus promesas; porque el ser infernal no volverá a pasar por

ti" (2,1). El Señor es bueno y delicado con todos los que confían en él (1,7-8); de ellos se aleja la angustia, se apartan las persecuciones; la patria queda restablecida, la alegría permanece intacta para siempre. De este modo, la caída de Nínive se convierte en símbolo de la victoria de Yhwh sobre el mal y de la esperanza en un futuro distinto.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1073-1089; BERNINI G., *Osea, Michea, Naum, Abacuc*, Ed. Paoline, Roma 1983[3]; BIČ M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nahum, Habacuq*, Cerf, París 1968; DE VRIES S.J., *The acrostic of Nahum in the Jerusalen liturgy*, en "VT" 16 (1966) 476-481; GEORGE A., *Nahum*, en "DBS" 6 (1958) 291-301; JEREMIAS J., *Kultprophetie und Gerichtsverkündingung in der späten Königszeit Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970; RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III, Marietti, Turín 1969, 47-49; SAVOCA G., *I profeti d'Israele voce del Dio vivente*, Dehoniane, Bolonia 1985, 109-111; VUILLEUMIER R.-KELLER C.A., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Delachaux et Niestlé, París 1971.

G. Ravasi

NIÑO

SUMARIO: I. *El niño en la cultura bíblica.* II. *Someterse a Dios como niños.* III. *El niño Jesús:* 1. Interpretación de los evangelios de la infancia; 2. La infancia de Jesús y el imperativo de hacerse como niños. IV. *Ya no niños.*

I. EL NIÑO EN LA CULTURA BÍBLICA. La razón por la que este artículo comienza con una breve presentación de las ideas comunes en el ambiente bíblico depende del hecho de que hemos de saber cómo era considerado el niño en la opinión pública para poder explicar la palabra de Jesús, según la cual "el que no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él" (Mc 10,15). Esta frase, que examinaremos más adelante junto con sus paralelos, supone que se sabe lo que es un niño y lo que significa ser como él. Y puesto que se trata de una condición "sine qua non" para participar de la salvación, resulta de importancia primordial el estudio sobre el niño en la cultura del mundo bíblico.

Corresponde sustancialmente a la verdad la afirmación corriente de que el niño, a diferencia de lo que sucede en nuestra cultura occidental contemporánea, no constituía en el mundo bíblico el centro de atención y de cuidado de los adultos. Podría decirse que, algo así como ocurría en nuestros antiguos ambientes campesinos, los niños eran queridos, tratados y educados de forma conveniente, pero al mismo tiempo se les trataba con cierta negligencia o despego. La verdadera vida era la de los adultos, y de los niños se esperaba que llegasen a serlo.

Sin embargo —para corregir parcialmente una afirmación simplista sobre la escasa importancia que se le habría concedido al niño en el mundo hebreo—, hay que subrayar que el amor de los padres a sus hijos más pequeños es un factor constante también en el mundo bíblico y que —cosa todavía más interesante— siempre fue mirado con simpatía por los autores que tuvieron ocasión de hablar de él en sus narraciones. Estos episodios no están presentes de modo uniforme en toda la literatura bíblica, sino que se concentran sobre todo, aunque no exclusivamente, en las tradiciones sobre los patriarcas y en las historias de la sucesión del primero y segundo libro de Samuel. Si se acepta la hipótesis de que estas últimas nacieron en el ambiente de los escribas de la corte de Jerusalén, habrá que reconocer que debemos también esta simpatía por los niños probablemente a ese

típico interés humanista por los hechos, los caracteres y las peculiaridades de las personas humanas que animó a aquellos círculos de sabios. Por eso precisamente resultan preciosos estos textos. Su fiabilidad como documentos veraces de una mentalidad generalizada se basa en que provienen de un ambiente en donde se observa y se describe de buen grado al hombre tal como es, sin instrumentalizar las narraciones en orden a una finalidad catequética, aun cuando —como es lógico— no estén ausentes las intenciones teológicas. También las tradiciones sobre los patriarcas conservan, incluso en la redacción E, su sabor de sagas de clan destinadas a hablar del hombre, aunque la reinterpretación de fe inspirada en el éxodo y en la alianza hizo de ellas informes sobre las etapas de la realización de la promesa. Si se tiene en cuenta la elevada proporción de humanismo que circula en estas tradiciones, se reconocerá también que son éstas las fuentes primarias y más ricas de informaciones objetivas para conocer lo que pensaba de verdad la gente de aquel tiempo.

Los textos a que nos referimos son no sólo aquellos en los que se expresa el gozo por el nacimiento de un hijo surgido de la admiración ante el misterio de la fecundidad o, más prosaicamente, de la esperanza en la futura aportación de trabajo que supondrá el hijo, sino también aquellos en que se narra —con evidente complacencia por parte de los narradores— la felicidad que sienten los padres y las madres por la belleza del niño o por el hecho de ser fruto de su amor. La madre de Moisés tiene a su hijo escondido porque había visto que era hermoso (Éx 2,2). El relato de E de Agar, que esconde a su hijo bajo un matorral porque no tiene ánimos para verlo morir de sed (Gén 21,16), revela una sensibilidad espontánea y al mismo tiempo refinada (que probablemente le viene al moralista E de la tradición) ante los temas del amor maternal y del cariño que suscita una criatura pequeña, bonita e indefensa. Consideraciones análogas podrían hacerse sobre las delicadas tramas de afecto que el autor va tejiendo en la historia de José a propósito de él, de Benjamín y del anciano padre Jacob. Son narraciones en las cuales el objeto del interés no es sólo la descendencia o la dinastía, sino el hijo en cuanto niño, más frágil y más bello que los demás hermanos, que ha llegado en la vejez de los padres, y por eso mismo es más querido. Cuando David ayuna para salvar la vida del niño que le ha dado Betsabé, la motivación no es ciertamente dinástica en el momento en que esto ocurre, sino profundamente humana. Creemos que los hebreos, desde los comienzos de su historia hasta los tiempos de Jesús, veían a los niños en esta perspectiva, que está más cerca de la nuestra de lo que se piensa muchas veces.

La reticencia de otros filones de la tradición en el tratamiento de estos temas afectivos puede depender de la prevalencia de intenciones didácticas o teológicas, que acabaron sofocando todo realismo. Citamos, a modo de ejemplo, dos textos muy lejanos entre sí por época y por cultura, pero los dos relativos a los niños. El relato paradójico y severo de 2Mac 7 contiene ciertamente una gran lección sobre el valor de la fe monoteísta y del martirio, pero va más allá de todo realismo y hasta del buen gusto; ninguna madre ni ningún niño puede vivir su santidad de forma tan sobrehumana. Se trata de una escena forzada producida por una mala literatura, aun cuando la palabra de Dios pasa también con su mensaje a través de esas líneas. El otro episodio, más ligero y pintoresco, es el de Eliseo haciendo que dos osas despedazasen a cuarenta y dos rapazuelos, culpa-

bles de haberse burlado de su calvicie (2Re 2,23). A un profeta de tamaña estatura no pueden bastarle dos bofetones, ya que la narración quiere poner de relieve el valor único de su misión para la historia de Israel. Pero el episodio no nos dice absolutamente nada de lo que pensaba Eliseo de los niños y del valor más o menos precioso de su vida. Tampoco el hecho de que semejante anécdota pudiese circular sin suscitar repulsas nos autoriza a deducir gran cosa sobre la escasa consideración en que se tendría a los niños. Nos hace comprender únicamente en qué aprecio eran tenidos los profetas, precisamente porque se trataba de una historia profética con intenciones didácticas y no de una descripción de la vida de la época. De forma análoga, las insistencias de los sabios en la necesidad de una educación rigurosa y severa de los niños (p.ej., Prov 22,15) pagan tributo a su típico género literario.

Los padres y los parientes que, según Mc 10,13, presentan los niños a Jesús para que los haga fuertes tocándolos y los bendiga expresan la preocupación común por su crecimiento, el afecto de la gente del pueblo a todos los niños que viven en él, la esperanza de que su vida sea mejor que la de sus padres. Y los discípulos ciertamente no los apartan por desprecio, sino sólo porque quieren mantener una zona de respeto y un poco de tranquilidad en torno a su maestro. El niño no importa mucho por lo que es, sino que es querido y tratado con vistas a lo que será: así pensaban los contemporáneos de Jesús, y también ciertamente él mismo.

II. SOMETERSE A DIOS COMO NIÑOS. El pensamiento de Jesús sobre los niños y sobre la ejemplaridad de la infancia respecto a la justa relación con Dios en el reino se deduce de dos grupos distintos de tradiciones sinópticas. El primer grupo lo constituyen Mc 10,13-16 y paralelos (Mt 19,13-15; Lc 18,15-17); el segundo, Mc 9,33-37 y paralelos (Mt 18,1-5; Lc 9,46-48). Debemos considerarlos por separado.

La primera tradición se presenta en su redacción más arcaica en Marcos. Los niños, según la narración de Mc 10,13-16, son presentados por sus padres a Jesús para que los bendiga y los toque. Esta iniciativa es históricamente verosímil: la gente de una aldea palestina quiere aprovecharse de la presencia de un maestro y de un taumaturgo como Jesús a fin de obtener en favor de los niños una protección divina especial para su futuro y su crecimiento. El reproche de los discípulos, como ya hemos indicado, no denota desprecio para los niños, sino más bien estima por su maestro y preocupación por la tranquilidad y el respeto que se debe a Jesús. Él es un *rabbí* que no pierde el tiempo con los niños, ya que tiene la misión de instruir a los que están ya en edad de comprender el valor de la ley y de la educación en la fe. Detrás de esta anécdota se observa un interés cristológico; se desea dejar bien clara la consideración que hay que tener con Jesús y los fines y motivaciones por los que hay que acudir a él. La tradición marciana se interesa sobre todo en definir progresivamente quién es de verdad Jesús y en corregir las aproximaciones equivocadas de la gente y de los discípulos. También este episodio pretende aclarar cuál es la misión auténtica de Jesús, y por consiguiente qué actitud se requiere para acudir a él como discípulo. Esto es precisamente lo que se tiene en cuenta en la frase de Jesús: "Dejad que los niños se acerquen a mí; no se lo impidáis, porque de los que son como ellos es el reino de Dios" (Mc 10,14). La frase griega "de los que son como ellos", o más literalmente "de los tales" (idéntica en el griego de los tres sinópticos, aunque inexplica-

blemente traducida de forma distinta en algunas ediciones), aclara que no son ya los niños en cuanto tales los que pueden ir a Jesús, sino también aquellos que, sin ser niños por su edad, se hacen como ellos. Mientras que los discípulos pensaban que para llegar a Jesús era adecuada sólo la condición personal del adulto, él invierte la posición recordando a los adultos la necesidad de volver a ser como niños. Está implícita la idea de una conversión necesaria, explicitada en la frase inmediatamente posterior (que sólo Mt traslada a otro contexto): "Os aseguro que el que no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él" (Mc 10,15). La determinación de lo que caracteriza al niño y debe ser recuperado por el adulto se ha de orientar en este párrafo precisamente ante todo hacia el no ser todavía adulto, hacia la indeterminación respecto al propio futuro y hacia la consiguiente disponibilidad a ser educado y crecer, para llegar a lo que no se es o no se es todavía. Se trata, en otras palabras, de la apertura fundamental a la conversión, no como conquista humana, sino como recepción de un don y como obediencia a un guía. El verdadero sentido de la expresión "recibir el reino de Dios como un niño", transmitida por esta tradición sinóptica, equivale al concepto expresado de otra forma en la tradición joanea, en Jn 3,5.7s. Es interesante que en Jn Jesús esté dialogando con un adulto que es maestro en Israel y que no concibe tener que comenzar de nuevo a formar su cultura y su personalidad humana y religiosa. A este adulto, sabio y justamente seguro de su recta formación, le dice Jesús que tiene que hacerse de nuevo discípulo y aceptar una nueva instrucción de quien habla de lo que sabe y de lo que ha visto (Jn 3,11). El nuevo nacimiento del Espíritu exige una disponibilidad total a dejarse reconstruir como hombres, lo cual equivale al ser como niños de la tradición sinóptica. En esta línea, el Pablo de Flp 3,4-14 es el modelo de quien ha vuelto a ser niño, ya que, incluso después de varios años de misión, se olvida del pasado y tiende hacia el porvenir siguiendo "la vocación celestial de Dios en Cristo Jesús" (Flp 3,13-14).

La segunda tradición de frases sobre el niño ha conservado probablemente su forma más arcaica en Lc 9,47 + 48b (48a es una ampliación redaccional que inserta una frase dicha originalmente en otro contexto). Aquí se trata ante todo de una problemática eclesiológica ("quien es el mayor"). Por eso el niño es un símbolo claro de carencia de poder, de fuerza y de autoridad; es el prototipo de la humildad y del servicio. Pero también este principio eclesiológico tiene un fundamento cristológico —así lo demuestran los desarrollos paralelos de este tema en Lc 22,24-27 y en Jn 13,1-20, colocados ambos significativamente en el contexto de la última cena—, ya que la razón última de por qué en la Iglesia el más pequeño es el más grande consiste en el hecho de que el plan divino hace pasar el camino de la salvación a través de la humillación del Hijo hasta la posición de siervo crucificado. Por tanto, la tradición que insertó en la perícopa lucana y marciana la frase: "El que acoge a este niño en mi nombre me acoge a mí, y el que me acoge a mí acoge al que me ha enviado" (Lc 9,48a; Mc 9,37), explicitó una teología perfectamente coherente. La referencia a la teología del siervo, subyacente en esta tradición, hace menos central la figura del niño de lo que era en la otra tradición anteriormente examinada. Aquí el niño es una simple imagen provocativa, una especie de símbolo más; pero la clave para la determinación de las funciones eclesiales justas no se sigue tanto de la comprensión de la condición natural

del niño (como en el caso anterior), sino más bien de aquella posición en que el adulto Jesús se situó en obediencia a Dios, asumiendo la configuración del siervo que da su vida. Puede encontrarse una confirmación indirecta de esta interpretación en el hecho de que, especialmente en la redacción de Mateo, viene enseguida un deslizamiento conceptual y terminológico desde el niño *(paidíon)* al pequeño *(mikrós,* o *neôteros* en Lc 22,26).

Para intentar una síntesis de lo que quería decir Jesús a sus discípulos sirviéndose de la figura del niño, aunque el procedimiento no parezca rigurosamente exegético, podríamos partir del gesto de Jesús de "tomar a un niño y ponerlo a su lado" (cf Lc 9,47). Visualmente tenemos así la contraposición entre Jesús y el niño por un lado y los adultos por otro. Ninguno de esos adultos —aunque, como se ha dicho, no se infravalore el valor de un niño—, desea volver a serlo. El adulto está orgulloso de serlo, y justamente se niega a volver a la condición infantil. Se negaría también a seguir a Jesús si éste no se le presentase como fuerte y señor de sí mismo, como más adulto que él. Pues bien, Jesús se pone de parte del niño y exige que se haga lo mismo. En este gesto desconcertante traduce visiblemente la necesidad de negarse a sí mismo, de renunciar a toda autosuficiencia y autorregulación (en el sentido paulino de la palabra), e invita al hombre a una conversión radical y a una obediencia ilimitada al plan salvífico de Dios. Cuando la tradición sinóptica elaboró este cuadro en el que Jesús y un niño están frente a los adultos, creó un equivalente visual de la teología paulina de la salvación mediante la fe en la bondad gratuita de Dios que justifica.

III. EL NIÑO JESÚS. Si hay que considerar a Jesús prototipo del pequeño —que invita a sus discípulos a acoger el don del nuevo nacimiento y a permanecer durante toda la vida en la condición voluntaria de hijos de Dios, hechos hombres continuamente por él y en él—, puede ser interesante releer la presentación bíblica de la infancia de Jesús, a fin de descubrir qué revelación salvífica puede surgir de aquella fase de su vida en la cual también él fue físicamente niño. El modo como la palabra de Dios interpreta los sucesos de la infancia de Jesús nos transmite realmente el sentido que tiene para toda la historia de la salvación ese modo de referirse a Dios y a la vida que vivió el salvador como niño. Pero antes de recoger estas indicaciones teológicas, la delicadeza de la materia y la amplitud de la investigación exegética y hermenéutica reciente imponen la necesidad de abrir un breve paréntesis para concretar la situación actual de la interpretación de los llamados "evangelios de la infancia".

1. INTERPRETACIÓN DE LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA. El problema que con mayor frecuencia se asoma en primer lugar es el de la historicidad. Son aún muchos los cristianos, en todos los ambientes, que al leer los primeros capítulos de Mt y de Lc perciben a veces de forma subconsciente, que el carácter "maravilloso" de esas narraciones sugiere una analogía, que ellos valoran enseguida como una peligrosa tentación contra la fe, con los géneros literarios de la leyenda o de la narración edificante. La misma existencia de la tradición del belén confirma que estamos en un terreno en donde la creatividad y la expresividad artística o sentimental tienen más peso que la documentada sobriedad de la actitud historiográfica. Esta sensación, que se teme como peligrosa, parece provocar una especie de reacción psicológica que lleva a querer defender, a veces de

manera acrítica, como absolutamente históricos todos los detalles de los relatos sobre la infancia de Jesús. Especialmente para la narración lucana se insiste en la posibilidad de que María fuese la que informó al evangelista y se excluye *a priori* toda propuesta exegética que parezca poner en discusión la facticidad material de todos los detalles del texto. El peligro más grave de esta actitud es que se cierra, en general, a la posibilidad de ir más allá del problema positivista de la historicidad para apreciar los valores teológicos de las narraciones sobre la infancia. De hecho, la exégesis reciente está más interesada en éstos que en la simple verificación de la veridicidad histórica. La historicidad sustancial de los hechos que suponen los textos actuales es perfectamente admisible, aunque difícilmente se puede ir más allá de un simple veredicto de verosimilitud o de indemostrabilidad de su no historicidad. Para el análisis de estos problemas hay que recurrir evidentemente a estudios específicos. Lo que importa señalar es que la reducción de la investigación a la verificación de la historicidad traiciona la verdadera intención de los textos. Éstos no pertenecen, como género literario, a la historiografía. Si se sigue con fidelidad la intención que manifiestan los autores con su modo de componer las narraciones, nos damos cuenta de que muchas veces la pregunta sobre la historicidad acaba siendo necesariamente soslayada (o dejada a un análisis ulterior de aquellas informaciones que contiene el texto, aunque no sea su intención primaria transmitirlas como mensaje específico), para dejar sitio a una reflexión teológica que representa la verdadera intención de los textos. La cosa resultará más clara todavía tras una breve exposición de las características de / Mateo y de / Lucas.

El texto de Mateo comprende, después de la genealogía, cinco escenas caracterizadas por una cita profética de cumplimiento. Tres de ellas tienen en el centro un sueño de José, cuyo fin es mostrar el origen divino de los acontecimientos. Los hechos que se narran son: el anuncio a José del nacimiento de Jesús, la venida de los magos, la huida a Egipto, la matanza de los inocentes, el regreso de Egipto. Las referencias al Antiguo Testamento van más allá de las citas explícitas, y comprenden el tema del nacimiento del rey mesías, de la adoración de los pueblos, del reconocimiento profético de Balaán, del intento del faraón de matar a Moisés.

El objetivo primordial de estos episodios cargados de simbologías y de alusiones parece ser la creación de un vínculo entre lo que nosotros llamamos AT y la misión salvífica de Jesús. Él es el mesías de Israel, como lo demuestra la genealogía, pero es también el Hijo de Dios vivo; más aún, el Dios con nosotros. El carácter extraordinario de su nacimiento es signo de la unicidad de su persona y de su doble procedencia de Dios y de la historia de Israel. En cierto sentido, Jesús reencarna y revive algunos episodios esenciales de la vida de Israel, sobre todo la salvación de Egipto. En conexión con esta profunda solidaridad con Israel está el drama que Mateo anticipa en los sucesos de la infancia, aunque sólo llegue a revelarse plenamente en los episodios pospascuales. Los dirigentes de Israel, prefigurados aquí en los sacerdotes y en Herodes, se niegan a reconocerlo, a diferencia de los paganos, prefigurados en los magos, que lo proclaman precisamente rey de Israel y, en cuanto tal, Señor suyo. La amenaza de muerte que Jesús logra esquivar es ya una prefiguración de su liberación por obra de Dios de aquella cruz que le impondrá otra autoridad, extranjera como Herodes, pero apoyada en las autoridades judías. José es el sím-

bolo del pueblo de Israel, que reconoce en Jesús al Hijo de Dios y consigue ofrecerlo a la adoración tanto de los israelitas como de los paganos creyentes. Por eso la historia de la infancia concluye con el viaje a Nazaret, a aquella Galilea de los gentiles de la que partirá más tarde la misión del Jesús adulto. La narración mateana de la infancia tiene, por consiguiente, como finalidad servir de quicio entre la fe del antiguo Israel y la salvación definitiva que se lleva a cabo en Jesús; intenta mostrar cómo en Jesús llega Israel al cumplimiento de su vocación, precisamente porque todas las gentes vienen a adorarlo, a pesar de los obstáculos que las mismas autoridades judías se empeñan en poner. Es un relato que supone la pascua, la misión y una cristología ya madura. Proviene de una comunidad que ha sufrido el drama de la incredulidad de los grupos judíos.

La narración de Lucas es totalmente distinta. Como forma, está estructurada en escenas paralelas (los dípticos de las anunciaciones y de los nacimientos) y se enriquece con la inserción de tres cánticos de alabanza. Los personajes son más numerosos y están más caracterizados. Las alusiones al AT son muy numerosas, pero no tienen la forma de citas de cumplimiento, sino más bien de alusiones cultas y refinadas, que evocan una atmósfera, insertan a un personaje en una tipología, evocan valores y perspectivas. Así se encuentra en la pareja Zacarías-Isabel el recuerdo de Abrahán y Sara; María evoca a la hija de Sión y quizá el arca de la alianza; los cánticos reflejan la espiritualidad de los *'anawîm* (los pobres del Señor); las anunciaciones recuerdan a Sansón, y la infancia de Jesús la de Samuel. Una multitud de valores, de formas expresivas y de experiencias humanas del pasado se funden ahora entre sí y rodean la figura de Jesús de una especie de amorosa comprensión, que se expresa en la alabanza y en la acción de gracias. El drama de la incredulidad de Israel está lejos de las perspectivas de Lucas. Para él Jerusalén no es el lugar de la hostilidad a Jesús, sino más bien la ciudad en donde se lleva a cabo la obra salvífica definitiva de Dios. El relato lucano de la infancia se abre en Jerusalén con la escena del anuncio a Zacarías, de la que surge la idea de que la antigua tradición no está todavía plenamente madura para la fe. Pero cuando Jesús en persona se dirige a la ciudad, las fuerzas más antiguas del antiguo Israel, personificadas en Simeón y en Ana, lo reconocen como salvación de Israel y como luz de los gentiles. Significativamente, la sección lucana sobre la infancia concluye con la visita de Jesús al templo a los doce años de edad. Aquí Jesús se revela, al mismo tiempo, como el que supera la sabiduría y los valores de la tradición, pero también como el que los asume en sí mismo mediante la total obediencia a la voluntad del Padre. Así pues, la aparición de Jesús en Lucas crea, en cualquier sitio en que él se coloque, la posibilidad real de que explote gozosamente una acogida grata y plena de fe. Los episodios de la infancia son de este modo el signo premonitor de que habrá de imponerse en la historia, fuerte y dulce al mismo tiempo, la salvación cristiana. Se vislumbra ya la Iglesia, porque el Espíritu está operando en estos comienzos de la vida de Jesús lo mismo que actuará en el comienzo de los Hechos. María unifica en sí misma a Israel y a la Iglesia, ya que con la misma actitud de sierva del Señor que acoge su gracia está presente en el antiguo Israel como lo estará en la Iglesia naciente.

2. LA INFANCIA DE JESÚS Y EL IMPERATIVO DE HACERSE COMO NIÑOS. La pregunta que ahora nos planteamos es si la infancia de Jesús podrá

iluminar quizá esa teología del volver a hacerse como niños, que exponíamos en el segundo párrafo. Aunque pudiera parecer obvio, se puede empezar con la constatación de que, en su infancia, Jesús es descrito precisamente y tan sólo como un niño (el episodio de Jesús en el templo no es una excepción, ya que habla como muchacho de doce años que entra en el mundo de los adultos), en torno al cual se realizan grandes acontecimientos que él, como cualquier niño, tiene que asumir, porque son otros los que deciden por él. La falta de toda anticipación legendaria de poderes excepcionales o propios del adulto (que se encuentran, por el contrario, en los textos apócrifos), además de ser una señal de la fidelidad histórica de base de los evangelistas, es también señal de una correcta cristología. Jesús es el Hijo de Dios desde su nacimiento; pero lo es en la auténtica condición de hombre o, más bíblicamente, de carne, es decir, de hombre en su debilidad creatural [/ Corporeidad II]. Esta toma de posición consciente preserva las narraciones de la infancia de la contaminación de exageraciones milagreras inadecuadas. La condición de niño de Jesús aparece como un estado que él vive con suma naturalidad, igual en todo a los demás niños. Semejante economía de encarnación prepara para Jesús la existencia del siervo, que no sólo no toma nada para sí, sino que renuncia a su vida por los demás y anticipa la enseñanza general sobre el valor del pequeño y del humilde en la economía de la salvación. En esta misma línea no carece de importancia el hecho de que este niño —cuya grandeza reconocen muchos, especialmente en el evangelio de Lucas— viva en realidad una existencia modesta y hasta dolorosa y perseguida —en la concepción de Mateo—.

Otra característica, propia de cualquier niño, pero presente de manera muy especial en Jesús, es la de la obediencia. Ésta se dirige ante todo a los padres, con diversos matices en Mt y en Lc; pero mediante ellos el niño Jesús obedece a Dios y a sus planes. En Mt pasa a través de la decisión de José el proyecto divino de hacer revivir a Jesús experiencias análogas a las del antiguo Israel; de esta manera el niño Jesús queda colocado en estado de obediencia incluso frente a la historia ya vivida por su pueblo y se ve sometido a Dios y a los padres. Vive así aquella experiencia de dejarse educar que, como hemos visto, es característica de la condición infantil normal. El tema de la obediencia está aún más directamente presente en Lucas, en el que el crecimiento de Jesús en sabiduría, edad y gracia se identifica con su reconocimiento progresivo del Padre, de quien solamente ha de ocuparse. Si en Mateo prevalece la dimensión histórico-salvífica, en Lucas se acentúa más la atención del crecimiento psicológico de Jesús hacia el reconocimiento pleno de Dios como Padre, que se traduce en la sumisión temporal a su familia como signo de obediencia a la que nosotros llamamos la economía de la encarnación. En toda la narración de Lucas se palpa una atmósfera llena de signos divinos, evangélicos, maravillosos, en la que resuenan variados y numerosos temas salvíficos más antiguos y se vislumbra un futuro que, a pesar de la profecía de Simeón (Lc 2,34s), es de luz y de salvación para todas las gentes. Casi acunado en esta atmósfera, el Jesús de Lucas crece para Dios como la nueva criatura totalmente orientada hacia el futuro, cargado de misterio, pero también de gozo y de seguridad, que Dios está preparando. El niño Jesús se convierte entonces en el signo consolador de lo que puede significar para cada uno de los hombres comenzar de nuevo a existir dentro del ámbito

del Espíritu del Dios que salva, el signo de la infancia continua a la que está llamada la Iglesia en cada una de las etapas de su vida. Precisamente por esto la atmósfera que envuelve las narraciones de los Hechos sobre la Iglesia naciente se parece tanto, en algunos pasajes, a la de los relatos sobre la infancia de Jesús, ya que está impregnada de los mismos sentimientos de pobreza, de gozo, de sencillez. El nuevo mundo de los pobres totalmente confiados en Dios, de los *'anawîm* cristianos, pequeños y niños en el Espíritu, es la continuación, por obra del Espíritu, de ese gozo de existir para el Padre dentro de esta humilde historia que revelan los textos sobre la infancia de Jesús.

Lógicamente, no hay que exagerar demasiado la conexión entre los evangelios de la infancia y la temática del volver a ser como niños, para no caer en el error metodológico de querer a toda costa hacer coincidir unos textos que tienen un origen y una finalidad distintos. Sin embargo, después de cuanto hemos dicho, no parece infundado afirmar que —para responder a la pregunta de qué es lo que se entiende por niño cuando se dice que hay que hacerse como ellos para entrar en el reino— se puede atender también al modo de ser niño que la tradición evangélica atribuyó a Jesús. También aquí nos encontramos con el tema de dejarse formar como hombres por Dios solamente en la obediencia y en la humildad, lo cual confirma el acierto de la interpretación que se dio a los textos sinópticos sobre el niño.

IV. YA NO NIÑOS. Para ser completos, hemos de aludir a un último uso de la imagen del niño, que difiere del modelo con que nos hemos encontrado hasta ahora. Se trata de textos en los que, en vez de hacerse de nuevo como niños, se invita a superar los límites de la condición infantil. La primera carta de Pedro (2,2) exhorta así a los neófitos: "Como niños recién nacidos apeteced la leche espiritual no adulterada, para que alimentados con ella crezcáis en orden a la salvación". Este texto es sólo aparentemente distinto del de los sinópticos. Suponiendo que la conversión cristiana es un nuevo nacimiento, es lógico decir que el recién convertido vuelve a partir de cero como un recién nacido y se deja alimentar por la leche de la catequesis cristiana (de la que podría ser muy bien un ejemplo esta primera carta de Pedro) para crecer como hombre nuevo. Una vez hecho adulto en Cristo, no dejará de ser niño en el sentido de totalmente dependiente de Dios.

Es análoga, aunque ligeramente más peyorativa, la calificación de niños que Pablo da a los corintios en 1Cor 3,1, ya que la leche de que aquí se habla es imagen de una educación, necesaria, ciertamente, pero imperfecta.

En otros dos casos, por el contrario, la analogía con el niño se refiere a la inmadurez y a la indecisión del sujeto (Ef 4,14) o a la imperfección del conocimiento (1Cor 13,11). En ambos casos el niño indica carencia, mientras que el adulto denota madurez y plenitud. Pero se trata de aquella madurez que proviene de la dependencia de Cristo y que los sinópticos comparan con el volver a ser como niños. En efecto, el meollo del mensaje no es que hay que seguir siendo lo que se es, sino que hay que disponerse para ser una nueva criatura en Cristo. No hay ninguna contradicción temática, sino simple diversidad en la aplicación de una metáfora distinta.

BIBL.: HENDRICKX H., *Los relatos de la infancia*, Paulinas, Madrid 1986; KRAUSE G., *Die Kinder im Evangelium*, Klotz, Stuttgart-Gotinga 1973; LEGASSE S., *Jésus et l'enfant: "enfant", "petit" et "simples" dans la tradition synoptique,*

Gabalda, París 1969; Weber H.R., *Gesù e i bambini*, Ed. Paoline, Roma 1981. Es muy extensa la bibliografía sobre la infancia de Jesús y se puede encontrar un elenco en los estudios de G. Leonardi y O. da Spinetoli, que citamos más abajo. Nos limitamos aquí a algunos textos especialmente significativos: Brown R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982; Laurentin R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Ed. Paoline, Roma 1986[2]; Leonardi G., *L'infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Gregoriana, Padova 1975; Perrot Ch., *Los relatos de la infancia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1978; Pikaza J., *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 351-361; Salas A., *Los evangelios de la infancia*, Biblia y Fe, Madrid 1976; Spinetoli O. da, *Interpretazione dei Vangeli dell'infanzia*, Cittadella, Asís 1976.

R. Cavedo

NÚMEROS (Libro de los)

SUMARIO: I. *Estructura y relato:* 1. En el Sinaí (cc. 1-10); 2. La marcha por el desierto (cc. 10-21); 3. En los umbrales de la tierra prometida (cc. 22-36). II. *Los tres grandes actores.* III. *Teología del desierto, de la ley, de la esperanza:* 1. Leyes sociales; 2. Los grandes símbolos.

I. ESTRUCTURA Y RELATO. Debido al censo de las tribus acampadas al pie del Sinaí, que ocupa los cuatro primeros capítulos del libro, este cuarto libro del Pentateuco recibió de los LXX el nombre poco inspirado de *Números*, mientras que la tradición hebrea, como de ordinario, lo tituló con la primera palabra: *bemidbar*, "en el desierto". Y, efectivamente, el desierto del Sinaí constituye casi el fondo constante de la obra. Dentro de él se desarrolla el movimiento del pueblo, que tiene como puntos de referencia fundamentales el monte Sinaí y el oasis de Cades, situado en la entrada de la tierra prometida.

Las tradiciones literarias bien conocidas, la yahvista, la elohísta (si se la acepta) y la sacerdotal, siguen desplegándose aquí según sus diversas perspectivas. Más aún, a propósito de su prehistoria oral, podemos pensar con E. Cortese que "Cades, por su localización geográfica y sus características sagradas, representa la encrucijada en que se encontraron los diferentes grupos que constituirían posteriormente el pueblo de Israel y en donde se operó una primera fusión de las tradiciones". Sin embargo, hay que reconocer también que el libro de los Núm se caracteriza en el nivel estructural por una buena operación redaccional, que logra hacer un relato bastante continuo y compacto. La obra está, pues, construida mediante una dosificación calibrada de leyes y de narraciones con frecuencia llenas de vida y teológicamente significativas.

1. EN EL SINAÍ (CC. 1-10). El Sinaí domina los diez primeros capítulos del libro: es la línea divisoria que separa las dos vertientes del itinerario del desierto hacia la tierra de la libertad: desde la esclavitud de Egipto hasta la intimidad con Dios en el Sinaí (Éxodo), desde el Sinaí hasta el horizonte tan esperado de la tierra de Canaán. Los capítulos 1-10 representan, por tanto, la víspera de la partida para la segunda etapa a lo largo de las pistas que desde el Sinaí conducen hasta las fronteras de la tierra prometida y que constituyen el hilo narrativo del resto de la obra. Estas páginas están cuidadosamente marcadas incluso a nivel cronológico: la narración comienza "el día uno del segundo mes del segundo año de la salida de Egipto" (1,1), mientras que la partida efectiva por las estepas de Moab hasta los límites de Canaán tendrá lugar "el día veinte del segundo mes del año segundo" de la salida de Egipto (10,11), después de haber

celebrado la gran pascua del desierto. La primera sección ocupa, por tanto, un tiempo de unos veinte días, y se extiende de 1,1 a 10,10.

Este bloque literario se abre, como hemos dicho, con una vasta colección de censos, documentación procedente de los archivos hebreos del pasado (quizá monárquicos), pero además testimonio ideal de la continuidad del Israel histórico a través de la sucesión de los siglos (cc. 1-4). El Israel posexílico de la tradición sacerdotal, al que se deben estas páginas, se ve como un árbol que ha crecido y echado ramas a partir de aquella raíz compuesta de tribus recogidas en torno al Dios del Sinaí y bajo la guía visible de Moisés. El archivo se convierte de lista árida en realidad viva, con la conciencia de ser una partícula de un pueblo en crecimiento desde los más remotos orígenes. Tras los capítulos 1-4 viene el oasis legal de los capítulos 5-6, donde se recogen normas relativas a la vida social del campamento a los pies del Sinaí, anticipación simbólica de toda la vida social del posterior Israel sedentario. Sobre estas páginas volveremos más adelante.

Con los capítulos 7-8 se vuelve de nuevo a la "cuestión levítica y sacerdotal" [↗ Levítico II], con especial atención a las ofrendas para el ritual de consagración del arca (la *ḥanukkah* de 7,10) y al ritual de consagración de los levitas. Una vez más se manifiesta el gusto por las listas, como en los cc. 1-4, signo para el semita de plenitud, de perfección y de abundancia. El fragmento de 9,1-10, 10 cierra la primera sección del libro. Se desarrolla según dos directrices: la celebración de la pascua del desierto, reedición de la del éxodo (Éx 12-13) y preparación de la pascua de la entrada en la tierra (Jos 5,10-12), y las últimas advertencias y sucesos en vísperas de la partida del Sinaí por las estepas del desierto hasta Moab.

2. La marcha por el desierto (cc. 10-21). En 10,11 (P) se abre la segunda sección de la obra, auténtico cuerpo central del itinerario por el desierto, período ejemplar de tentaciones y de esperanzas, de crecimiento y de estancamiento, de cercanía de Dios y de ruptura con él, de soledad y de confianza, de obstáculos y de signos del amor divino. La tradición sacerdotal constituye el esquema fundamental de todo el relato, sobre el que se insertan relatos de las tradiciones yahvista y elohísta. Son los célebres cuarenta años del desierto, desde el Sinaí hasta las estepas de Moab, en la Trasjordania meridional, adonde se llega en 22,1.

Dentro de esta unidad (10,11-22,1) podemos aislar algunos conjuntos literarios no siempre muy homogéneos. El primero está en 10,11-12,16, y es la narración del viaje desde el Sinaí hasta el desierto de Farán, con varios incidentes en el recorrido, que revelan vivas tensiones dentro del pueblo en marcha. Es ejemplar el "fuego de Taberá", que devoró a los que "murmuraban", es decir, a los que desconfiaban de Dios y de su guía Moisés (11,1-3), o también la rebelión de Aarón y de María contra la autoridad de Moisés (12,1-10). El segundo conjunto se circunscribe a los capítulos 13-14, con la misión de los exploradores a la tierra de Canaán, la enésima "murmuración" de Israel, signo de una protesta obstinada y rebelde, y la clamorosa derrota de Jormá. El tercer bloque lo ocupan los capítulos 15-19: tras una página de cuño jurídico-ritual (c. 15), viene el relato de los dos nuevos "golpes de estado" contra la gestión mosaica (la rebelión de Coré combinada con la de Datán y Abirán en los cc. 16-17); de la definición del sacerdocio personificado en Aarón (17,27-18,32) se pasa a un ritual final de purificación (c. 19). La última escena de la "gran marcha" que a través del desierto

condujo a Israel a las estepas de Moab y a las fronteras de la tierra prometida se describe en los capítulos 20-21. En efecto, en 22,1 se lee: "Los israelitas fueron a acampar a los llanos de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó". Está a punto de ponerse la palabra "fin" a la experiencia dramática, y en ciertos aspectos fascinante, del desierto, que marcó una etapa decisiva en la historia y en la memoria religiosa de Israel.

3. EN LOS UMBRALES DE LA TIERRA PROMETIDA (cc. 22-36). La última y amplia escena de Núm tiene como marco constante las estepas montañosas de Moab, que se levantan sobre la hendidura del Jordán a la altura de Jericó. Podemos distinguir en esta larga secuencia dos grandes cuadros. El primero abarca los capítulos 22-24, y es la celebración que tiene por protagonista a Balaán: las dos tradiciones J y E se enlazan y hacen aflorar cuatro poemas espléndidos destinados a exaltar el poder de Israel sostenido por Dios, invencible y glorioso debido a la elección divina. Sobre estas páginas, que nos trasladan a los comienzos de la poesía hebrea, volveremos más tarde.

El segundo bloque, de carácter antológico, corre desde el capítulo 25 hasta el final del libro, y se presenta como una mezcla narrativa y legislativa eminentemente sacerdotal. Es de gran importancia el díptico de los capítulos 25 y 31, expresión ejemplar de la tentación idolátrica cananea, la cual, a través de las prostitutas sagradas y los ritos de la fecundidad, constituirá el signo constante de la apostasía de Israel y de su infidelidad a la alianza con Yhwh. Pasajes narrativos y mapas territoriales de la futura tierra de conquista se mezclan con textos jurídicos y sociales, legislaciones sacrificiales y normativas religiosas generales. Se describe a Canaán, con sus fronteras, sus seis ciudades extraterritoriales, su extensión y su distribución tribal. Encierra particular interés Núm 33,1-49, que parece ser una especie de plano sintético de todo el itinerario desde Egipto hasta la tierra prometida. Se trata probablemente de la fusión de dos itinerarios, el del grupo del "éxodo-expulsión" (a través de la "vía del mar" a lo largo de la costa mediterránea) y el del "éxodo-huida" a través del Sinaí [/ Éxodo]. Este mapa contiene hasta 22 topónimos exclusivos (vv. 18-19), cuya identificación es aleatoria y a menudo imposible. Pero con esta lista tenemos, por así decirlo, el hilo espacial que dirige la aventura humana y espiritual de Israel desde la esclavitud hasta la libertad.

II. LOS TRES GRANDES ACTORES. Relacionado con el Éxodo por su perfil histórico y teológico y con el / Levítico por su legislación, el libro de los Núm es la exaltación de tres grandes actores de la historia del desierto. En primer lugar el *Señor*, que domina con su palabra desde las primeras líneas de la obra: "El Señor dijo a Moisés". La síntesis del valor de esta presencia abierta al diálogo y a la alianza podría buscarse en la solemne fórmula final del discurso divino de Núm 15: "De esta manera recordaréis los mandamientos del Señor, los pondréis en práctica y estaréis consagrados a vuestro Dios. Yo soy el Señor, vuestro Dios" (vv. 40-41). A través de su presencia en el arca (10,33-35), Dios es el verdadero protagonista de la marcha: Israel no está nunca solo ni abandonado en medio de la soledad y de la hostilidad del desierto. El signo de la nube es la representación simbólica de esta presencia salvífica permanente (9,15-23).

En esta historia, que es santa por la presencia de Dios, destaca —al lado del Señor— otro personaje fun-

damental, ↗ *Moisés*, el "siervo del Señor" (12,8), o sea, el mediador entre Dios y el pueblo, apasionadamente fiel al Señor, pero también visceralmente ligado a su pueblo. Su presencia, a menudo discutida por un Israel rebelde y obstinado, es como un índice que apunta hacia la salvación realizada por Dios, es como el escudo protector del intercesor que defiende a Israel de la justa cólera de Yhwh (11,10-23). Su retrato, ampliamente dibujado en el libro, queda esbozado admirablemente en una sola línea en 12,3: "Moisés era humilde, el hombre más humilde de este mundo". Sin embargo, también él participa de la fragilidad de las criaturas. En el famoso episodio de las aguas de Meribá (c. 20), Moisés y Aarón son destinatarios de esta fría condena por parte de Yhwh: "Por no haber creído en mí, manifestando mi santidad delante de los israelitas, no llevaréis a este pueblo a la tierra que yo les doy" (20,12). La culpa de los dos guías de Israel sigue siendo oscura, quizá porque la tradición sacerdotal intentó difuminarla y simplificar sus causas. Las interpretaciones hipotéticas dadas por la tradición judía no tienen apoyo en el texto bíblico: Moisés habría dudado de Dios (v. 10), o bien habría golpeado la roca dos veces por desconfianza o se habría negado a emprender la conquista de Canaán (cf 14,12). Así pues, Moisés es hermano de Israel no sólo en la gloria, sino también en el juicio divino.

Finalmente, el tercer actor es el ↗ *pueblo*. Es un pueblo ante todo difícil, rebelde, terco, obstinado, como atestiguan los muchos pasajes sobre sus "murmuraciones", sus infidelidades idolátricas, sus rebeldías. Sobre él cae inexorablemente el juicio de Dios. En este sentido es ejemplar el capítulo 16, fruto de la fusión de dos narraciones distintas, la sacerdotal sobre la rebelión de Coré (vv. 1a.2b-11.16.24.27a.35) y la JE del resto del capítulo, que describe la rebelión eminentemente política de Datán y Abirán, mientras que la primera era una propuesta contra los privilegios del grupo sacerdotal. El juicio teofánico de Dios, expresado a través del terremoto y de los infiernos que se abren para acoger a los que han sido separados de la comunidad viva y fiel, es el sello divino sobre el pecado del pueblo (vv. 31-32). Sin embargo, la súplica de Moisés y de Aarón de los versículos 4-7 intenta introducir el principio de la responsabilidad individual, teorizado más tarde por Ezequiel (c. 18). El pecado, si es verdad que tiene una resonancia y una ramificación en el ámbito de la comunidad, debe ante todo referirse al individuo, a su pecado y a su libertad.

Este Israel, cuidadosamente identificado como pueblo incluso por medio de los censos, es también el objeto último de la solicitud y del amor de Dios. Por esto, el Israel sucesivo tuvo siempre la convicción de encontrar en aquellas tribus sus raíces y su identidad. El tiempo del desierto se convierte así en paradigma de toda la vida histórica y religiosa de Israel. Al Dios que vence las resistencias cósmicas (la sed, el hambre, las serpientes), militares (las tribus beduinas que asaltan a Israel cuando pasa por sus territorios), preternaturales (el mago Balaán), se opone sólo la resistencia de la libertad de Israel, que se deja conquistar por la tentación del desánimo, de la idolatría y del pecado: "El Señor dijo a Moisés: '¿Hasta cuándo me despreciará este pueblo? ¿Hasta cuándo me negará la fe, después de todos los prodigios que en medio de ellos he hecho? Lo heriré de peste y lo destruiré'" (14,11-12). Pero, al final, aun dentro del respeto a la libertad humana, el amor de Dios vencerá e Israel alcanzará la tierra del gozo y de la esperanza, la tierra prometida. "¡Bendito sea el que te bendiga, y maldito el que te maldiga!" (24,9).

III. TEOLOGÍA DEL DESIERTO, DE LA LEY, DE LA ESPERANZA. El ↗ desierto, más que un espacio, en el relato de los Núm es un tiempo en el cual Israel manifiesta su identidad y Dios revela su palabra. En efecto, durante el itinerario sinaítico el pueblo, reducido a lo esencial, se ve continuamente ante los dos caminos, el de la fidelidad y el de la idolatría. Es ésta la opción fundamental de la vida, que en el desierto queda repetidas veces tipificada a través de múltiples episodios (11; 12; 14; 16; 20; 25). Pero en el itinerario del desierto aparece además la cotidianidad de Israel, atestiguada por los conjuntos legislativos, que a menudo son retratos de la vida social, de la praxis y de los comportamientos folclóricos y tribales. La revelación de Dios pasa entonces a través de la historia, a través de las peripecias cotidianas, de los signos pequeños y grandes de la existencia que se abre al infinito y a la esperanza.

1. LEYES SOCIALES. Las secciones legislativas nos ofrecen un cuadro pintoresco de la vida de Israel y son muchas veces un vívido testimonio de la encarnación de la palabra de Dios. Es curioso ver cómo Israel intenta descubrir la presencia divina incluso en la modestia de las experiencias clánicas. He aquí algún ejemplo significativo. La ordalía de los celos de Núm 5,11-13 amalgama elementos étnico-tribales con la nueva óptica teológica yahvista. Una vez que los magistrados humanos han reconocido su incapacidad para llegar a un juicio real sobre una cuestión controvertida, se recurre a la "casación" divina a través de la ordalía o juicio divino del "agua bendita" (v. 17), es decir, del agua lustral, o el "agua amarga" (v. 18). Este instrumento oracular produce sobre el pecador (en este caso, según la estructura machista oriental, sobre la mujer sospechosa de adulterio) una especie de radiografía moral, revelando su "amargura" interior, es decir, su estado de pecaminosidad. Paralela a esta página es la de Núm 19,1-10, sobre el ritual de las cenizas de la novilla roja. Naturalmente, el pensamiento corre al comentario de Heb 9,13-14: "Pues si la sangre de los machos cabríos y de los becerros y la ceniza de la vaca, con que se asperja a aquellos que están manchados, los santifica procurándoles la pureza del cuerpo, ¿cuánto más la sangre de Cristo, que por virtud del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo a Dios como víctima inmaculada, purificará nuestra conciencia de sus obras muertas, para servir al Dios vivo?"

También es interesante el caso jurídico que se contempla en 27,1-11 y 36,1-3, donde se expone la situación de una familia con descendencia sólo femenina. Y la solución es bastante "progresista", teniendo en cuenta el contexto cultural. Se observa, pues, el esfuerzo por conservar el bien de la tierra y de la relativa autonomía de una tribu o de una familia, de forma que se impida su extinción. Por eso, tanto las grandes cuestiones como los pequeños problemas se sitúan bajo la luz de la "ley" divina, en la certeza de que hay que cumplir la voluntad de Dios no sólo en el culto (por otra parte cuidadosamente regulado), sino en el lapso total de la existencia individual y social.

A veces estas normas concretas tienen sutiles significados teológicos. Tal es el caso del nazireato, antigua institución sacral de Israel (6,1-21). *Nazîr* es el que "ha sido apartado", es decir, consagrado a Dios, como Sansón (Jue 13,5), Samuel (1Sam 1,11) o como el Bautista (Lc 1,15) y el mismo Pablo (He 18,18; 21,23-25). El pasaje del capítulo 6 quiere codificar esta praxis antigua de consagración a la divinidad, incluyendo en el versículo 2 también a la mujer (cf Jue 13,4.7)

y trazando tres compromisos ético-sociales concretos. El primero es el de la abstinencia de bebidas alcohólicas (vv. 3-4; cf Jer 35,6-7 para los recabitas, otro grupo religioso hebreo); el segundo es la negativa a cortarse el pelo (v. 5), signo de la consagración a Dios (es célebre la historia de la cabellera de Sansón); el tercer compromiso comprende, por el contrario, la observancia rigurosa de las leyes de pureza, sobre todo en relación con los cadáveres (vv. 6-7). También son consagrados a Dios los levitas y los sacerdotes, cuyas funciones se especifican repetidas veces dentro del libro. Es significativa la norma sobre la falta de propiedad territorial para la tribu de Leví: "El Señor dijo a Aarón: 'Tú no tendrás herencia en su tierra, no habrá parte para ti en medio de ellos. Yo mismo seré tu herencia y tu parte en medio de los israelitas'" (18,20; cf 26,62; Dt 10,8-9; Jos 13,14.33; 14,3-4). El sacerdocio no debe verse entorpecido por las trabas del poder político o económico, sino que ha de referir a Dios todo el trabajo de las otras tribus. El Sal 16, obra probable de un levita, declara que la "herencia" y la "porción sacada a suerte" por el sacerdote no es un pedazo de tierra, sino el mismo Yhwh, como se dice precisamente en Núm 18,20 (Sal 16,5-6). Esto significa, más allá del valor concreto de la frase (vivir de los diezmos y de las ofrendas del culto), apertura a una entrega profunda e interior a Dios [/ Ley/Derecho].

2. LOS GRANDES SÍMBOLOS. Dentro de las páginas narrativas y legales del libro de los Núm florecen a veces escenas de intenso colorido, que provocaron la posterior reflexión de la tradición judía y cristiana. Se trata de grandes símbolos, que han alimentado sobre todo la esperanza mesiánica. Escogemos, en particular, dos textos que han sido un punto de referencia fundamental en la teología bíblica y en la misma historia del arte cristiano. El primer pasaje se debe sustancialmente a la tradición yahvista y se encuentra en 21,4-9. Israel corre el riesgo de quedar eliminado a causa de las serpientes venenosas que anidan entre las piedras de la estepa. La solución del conflicto se pone en manos de Dios a través de un elemento sacral: la serpiente de bronce se convierte en el antídoto contra el veneno de las serpientes en una especie de "transfert", parecido al exvoto de los ratones de oro ofrecidos por los filisteos para hacer cesar la peste causada por el arca (1Sam 6,4-5). El símbolo se convierte entonces en una especie de signo visible de la eficacia de la salvación que Dios ofrece a su pueblo. En esta línea se desarrolla la reflexión teológica sobre la salvación, que da sus primeros pasos ya en el AT. En efecto, el libro de la Sabiduría define la serpiente de bronce como "el símbolo de la salvación" que el Señor ofrece a todos los justos, como "salvador de todos" (Sab 16,6-7). Pero es sobre todo el evangelio de Juan el que procura que este símbolo se refiera a la salvación perfecta derivada de la "exaltación" pascual de Cristo en la cruz. Se establece de este modo un paralelo entre la serpiente levantada como signo de salvación para todos los que fijaban en ella su mirada y el Cristo elevado en la cruz, centro eficaz de salvación para todos los que lo miren con los ojos de la fe: "Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así será levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna" (Jn 3,14-15).

El segundo texto, igualmente célebre en el arte cristiano, es el de los capítulos 22-24, que tiene por protagonista a Balaán, un mago, arameo según la tradición elohísta (22,2.3b.4a.5a.7b-10.12-16.19-21.35b-36.38.40-41; 23,1-24,1a), amonita se-

gún el yahvista, a quien debemos el resto de relato. El tema fundamental de ambas relaciones es la superación que el Señor sabe realizar de toda resistencia mágica y preternatural para proteger a su pueblo. Israel está creando el pánico entre los moabitas y los amonitas, que, temiendo un fracaso militar, recurren a la magia. Pero Balaán, a pesar de acoger las repetidas embajadas de Balac, rey de Moab, y de maniobrar con sus técnicas mágico-rituales, no sabe hacer otra cosa que pronunciar bendiciones en lugar de maldiciones. Nuestra atención se fija precisamente en las cuatro bendiciones pronunciadas a su pesar por Balaán. Llamadas en hebreo *mašal*, género literario muy fluido, característico de la literatura sapiencial (proverbio, parábola, alegoría, poema...), estas celebraciones de Israel bendecido por Dios son un testimonio antiquísimo de la poesía hebrea (23,7-10; 23,18-24; 24,3-9; 24,15-24; otro ejemplo de poesía arcaica bíblica se cita en Núm 21,17-18, el canto de los excavadores de pozos).

Pero la tradición ha centrado su interés en un versículo del cuarto oráculo: "Una estrella se destaca de Jacob, surge un cetro de Israel..." (24,17), y lo ha transformado en un lugar clásico de la teología mesiánica. En efecto, si leemos la traducción aramea del *targum* de Ónqelos, nos encontramos con esta interpretación: "Un *rey* se destaca de Jacob, un *mašiah* (mesías-consagrado) surge de Israel". Sobre la base de esta interpretación libre, la estrella del versículo 17 ha pasado a ser el símbolo del mesías, aun cuando en su origen era solamente un signo real muy conocido en todo el Oriente (Is 14,12: el rey de Babel es llamado "lucifer", lucero, la estrella de la mañana). En este sentido es una estrella la que guía a los magos al reconocimiento mesiánico de Jesús (Mt 2,9-11), y el Apocalipsis llama a Cristo "la estrella de la mañana" (Ap 2,28; 22,16). En efecto, la luz era el fondo de toda aparición mesiánica, como había cantado Isaías en su espléndido himno al Emanuel del capítulo 9. También el cetro, símbolo del poder real, fue interpretado por la tradición como insignia mesiánica (véase la bendición de Judá en Gén 49,10) [↗ Mesianismo III, 1c].

Hay, por tanto, una espiritualidad que nace del desierto, de los signos de amor de Yhwh, de la elección de Israel, y que se basa en los pasajes de los Núm. Hay también una espiritualidad que se desarrolla dentro del mismo texto, y que exalta a menudo la confianza en Dios y la fidelidad a su palabra. El testimonio más espléndido de esta espiritualidad debe buscarse en la bendición sacerdotal de Núm 6,22-27, parcialmente recogida en algunos salmos (121,7-8; cf 4,7; 31,17; 122,6-7): "Que el Señor te bendiga y te guarde. Que el Señor haga resplandecer su rostro sobre ti y te conceda su gracia. Que el Señor vuelva hacia ti su rostro y te conceda la paz". Todavía hoy se usa en la liturgia sinagogal y se ha introducido en el leccionario litúrgico católico del día de año nuevo; esta bendición ha sido enseñada por Dios mismo, que se la ha confiado a sus sacerdotes. De esta forma se confirma su validez y su eficacia. Los sacerdotes tienen, por así decirlo, la función de "consagrar" a los israelitas, poniéndolos bajo la sombra de la bendición divina (v. 27). Se realiza así la solemne declaración del Sinaí: "Vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Éx 19,6).

BIBL.: ALBRIGHT W.F., *The oracles of Balaam*, en "JBL" (1944) 207-233; BARNOUIN M., *Remarques sur les tableaux numériques du Livre des Nombres*, en "RB" 76 (1969) 351-364; BERNINI G., *Il libro dei Numeri*, Marietti, Turín 1972; BOSCHI B., *Numeri*, Ed. Paoline, Roma 1984³; CIPRIANI S., *Il senso messianico degli ora-*

coli di Balaam (Nm 23-24), en *Il Messianismo*, Paideia, Brescia 1966, 57-83; COATS G.W., *Rebellion in the Wilderness*, Nueva York 1968; COHEN R., *Excavations at Kadesh-Barnea 1976-1978*, en "Biblical Archaeologist" 44 (1981) 93-107; COPPENS J., *Les oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique*, en *Mélanges E. Tisserant* I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1964, 67-80; CORTESE E., *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Paideia, Brescia 1972; ID, *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; DE VAUX J., *Les Nombres*, Gabalda, París 1972; DE VAUX R., *Historia Antigua de Israel*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975; FRITZ V., *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten*, Marburgo 1970; KING Ph., *Los Números*, Sal Terrae, Santander 1969; NOTH M., *Das vierte Buch Moses*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966 (tr. inglesa, SCM Press, Londres 1968); SCHMIDT L., *Die alttestamentliche Bielamüberlieferung*, en "BZ" 23 (1979) 234-261.

G. Ravasi

O

OBRAS

SUMARIO: I. *Terminología.* II. *Las obras de Dios y del hombre en contraposición.* III. *La obra de Jesús.* IV. *El obrar cristiano.* V. *Virtudes:* 1. Sentido general; 2. Limosna; 3. Ayuno. VI. *Deberes:* 1. Catálogos de virtudes y de vicios; 2. Problemática que surge a propósito de los catálogos: *a)* Origen, *b)* Novedad cristiana, *c)* Valor normativo.

I. TERMINOLOGÍA. Tomamos en consideración el concepto de "obra/obrar", por una parte, como signo de la salvación realizada por Dios con "gestos y palabras íntimamente unidos" (DV 2) y, por otra, como signo de la salvación aceptada, rechazada o no alcanzada por parte del hombre. Efectivamente, éste, por su naturaleza corporal y dialógico-terrena, tiene necesidad de hacer auténtica su opción interior, su "sentimiento", en una objetivación que le permita salir de sí mismo, encontrándose así de nuevo plenamente.

El significado indefinido, general y abstracto de la obra con sus connotaciones negativas se traduce por *prassō* (LXX: Prov 10,23; 14,17; 30,20; Si 10,6; Job 27,6; 36,23), que expresa una acción reprobable (Lc 22,23; Jn 3,20; 5,29; He 3,17; 19,19; Rom 1,32), a veces neutra (He 5,35; Rom 9,11; 2Cor 5,10; 1Tes 4,11), raras veces buena y de todas formas débilmente positiva (2Mac 12,43; He 26,20).

Por el contrario, resulta positivo, más dinámico, concreto y muy frecuente (3.200 veces en los LXX y 565 en el NT) el verbo *poieō*, traducción usual de *'asah* y, excepcionalmente, de *bara'* (crear: en Gén y en Is 41-45): expresa la actividad divina de la creación (Gén 1,1-2,4a), la salvación del pueblo (Éx 19,11; Jos 3,5; Sal 72,18), y a veces de personas particulares (1Sam 12,6); de manera que las "obras" *(poièmata)* o la "obra" se identifican con la acción de Dios (Sal 63,10 LXX; 142,5; Qo 3,11; 7,13; 8,17; 11,5), que juzga (Dt 20,15; Ez 5,10.15) inapelablemente (Job 11,10) y salva (Éx 14,13; 20,6) obrando signos y prodigios (Dt 11,3). También en el NT el verbo se usa para la creación (Mc 10,6; Heb 1,2), para la redención (Lc 1,68), para la misericordia (Lc 1,72), para la realización de la palabra divina (Rom 9,28), para el cumplimiento de la promesa (Rom 4,21), para los signos y prodigios (He 15,12). El Padre por medio de Jesús (He 2,22), tratado como un pecador (2Cor 5,21) y considerado luego como Señor y mesías (He 2,36), cumple sus obras (Jn 14,10), hasta "hacer nuevas todas las cosas" (Ap 21,5). En la "concentración cristológica" joanea, Jesús realiza las mismas obras que el Padre (Jn 5,19; 6,38; 8,53; 10,37-38), siendo con él una sola cosa (Jn 10,30-33), y hace a los hombres obra de Dios (Ef 2,10).

El hombre, a su vez, está obligado a hacer todo lo que se le ha mandado (Gén 30,31; Éx 20,24), especialmente

en relación con el prójimo (Gén 20,13; 47,29; Jos 2,12; Miq 6,8); a cumplir la voluntad de Dios sin buscar su seguridad en obras superficiales de expiación cultuales y morales (cf Is 1,11.16; Am 4,4). El "hacer" del hombre en el NT, que restringe su uso profano, es obediencia a la voluntad de Dios (Mc 3,35; Mt 7,21; Jn 7,17; Ef 6,6; Heb 10,36), que se manifiesta como un bien para el prójimo (cf Mt 5,9.46-47; 6,2-3; Lc 3,10-11; He 11,30; 1Cor 16,1; Gál 6,9). En el nombre de Jesús se convierte en un hacer milagros (Mc 9,39; Mt 7,22), signos y prodigios (He 6,8; 7,36), como hicieron Pedro y Juan (He 3,12), Felipe (He 8,6) y Pablo (He 14,11).

La dimensión personal del obrar en oposición a la pereza se expresa con el verbo *ergázomai* (obrar), y más frecuentemente con el sustantivo *érgon* (obra) —que traduce los hebreos *'asah* (obrar), *pa'al* (actuar), *'abad* (trabajar) en una relación de particular obediencia y obligación para con Dios—, a menudo sinónimo del grupo *poieō*. Por tanto, son obras la naturaleza y el hombre como dependientes de Dios (Gén 2,2.3), las hazañas "prodigiosas" de la historia (cf Dt 19,3; Si 48,14), reveladoras de la fidelidad divina a la alianza (cf Heb 3,9) y signos de una interioridad humana orientada hacia el bien o hacia el mal.

II. LAS OBRAS DE DIOS Y DEL HOMBRE EN CONTRAPOSICIÓN. El hombre conoció a Dios primero en sus obras históricas inigualables (Dt 3,24): desde la liberación de Egipto [/ Éxodo] hasta la conducción por el / desierto hacia la / tierra prometida (Dt 11,2-7; Jos 24,31). Su "visión" (Sal 95,9), capaz de suscitar el entusiasmo (Sal 66,3-6), tenía también por objeto hacerle descubrir al hombre su obra actual (Is 5,19; Sal 28,5) y dejarle intuir la futura, bien sea una obra de castigo como la deportación (Hab 1,5), bien de liberación como el regreso del destierro (Is 43,19). Siempre benéfica y perfecta (Dt 32,4), fiel y verdadera (Sal 33,4), profunda (Sal 92,5-6), llena de amor y de bondad (Sal 145,9.17; 138,8), portadora de gozo (Sal 107,22), se dirige a todo el pueblo, a individuos cualificados como / Moisés y / Abrahán (1Sam 12,6), a los profetas y a cada uno de los hombres (Is 29,23). También la creación, admirada desde siempre como obra de Dios (Gén 14,19; Am 5,8) y considerada con mayor reflexión en el destierro, deja entrever el obrar divino en los cielos (Sal 19,2), en la tierra (102,26) y particularmente en el hombre (8,4-7).

Sin embargo, en vez de sentirse impulsado a la confianza en Dios (que no puede "despreciar la obra de sus manos": Job 10,3) y a la humildad (que impide a "la obra decirle a su autor: 'No me has hecho'": Is 29,16; 45,9; Rom 9,20-21), el hombre se volvió necio, confundiendo al artista con sus obras (Sab 13,1), que permanecen escondidas a una mirada superficial (Si 11,4b). En virtud de su pecado miró su trabajo, no ya como continuación de la actividad creadora de Dios, sino como cansancio, peso, maldición (cf Gén 3,17), y se sintió obligado a esconder en las tinieblas sus propias acciones (Is 29,15), porque "sus acciones son acciones criminales, sólo violencia hay en sus manos" (Is 59,6). Profanó (cf Rom 1,26-27) la misma fecundidad (Gén 1,28), al igual que el trabajo, que construye ídolos mudos (cf 1Cor 12,2).

A la obra divina de la salvación, el hombre debería haber correspondido con la observancia de la ley. Sin embargo, por las continuas infidelidades al pacto, el hombre —que estará en disposición de obrar el bien cuando un negro cambie de piel (cf Jer

13,23)— precisa de una nueva alianza (Jer 31,33), ya que resulta corrompida incluso una obra hecha en armonía con la ley, como el culto reprobado por Dios (Is 1,11; Am 4,4). En efecto, una acción legalmente intachable se había convertido en un derecho ante Dios, en un mérito que alegar, en una pretensión de justicia interior; la observancia de la ley se transforma entonces en la obra más perversa del hombre, en una jactancia orgullosa, señal y consecuencia de un pecado.

Es el NT el que revela esta naturaleza corrompida de las obras humanas, calificadas como tenebrosas (Rom 13,12; cf Ef 5,11), carnales (Gál 5,19), malvadas (Jn 3,19; 7,7; 1Jn 3,12; 2Jn 11; 2Tim 4,18; Gál 1,21), diabólicas (cf 1Jn 3,8; Jn 8,41), impías (Jds 15), inicuas (2Pe 2,8), muerte (Heb 6,1; 9,14); esta negatividad resulta especialmente evidente en determinadas situaciones (Mt 23,3; Lc 11,48; Tit 1,16). Todo lo que se ha mandado sigue siendo válido, puesto que "la ley es santa, y el mandamiento, santo, justo y bueno" (Rom 7,12); pero, al ser ejecutado por el hombre pecador, en vez de ser obra de Dios (Jn 6,28), se convierte en obra de carne (Gál 5,19). Este juicio negativo sobre las obras humanas no puede limitarse a sólo las acciones de la ley judía, sino que vale para toda actividad humana que presuma alcanzar a Dios. Sólo Cristo puede purificar la fuente para que no haga brotar ya aguas venenosas; sólo él puede injertar en el árbol malo una planta nueva para que dé buenos frutos.

III. LA OBRA DE JESÚS. Jesús asume, sublimándola, toda la creación como su "primogénito" (Col 1,15), y las intervenciones salvíficas (que llevan a su cumplimiento la acción del Padre: cf Jn 5,17), como "mediador y plenitud de la revelación entera" (DV 2). Con su existencia da sentido a cada una de las realidades del AT, desde la vida en el desierto hasta el templo, el culto, la sabiduría. Su obrar, raras veces referido a designios futuros (cf Jn 14,23; Ap 3,9.12; 5,10), comprende milagros (Mc 6,5), prodigios (Mt 21,15), la investidura de los discípulos (Mc 1,17; 3,14), la voluntad del Padre, todo lo que ha visto en él (Jn 5,19.30-36; 6,38; 8,29.38), el juicio (Jn 5,27), la reconciliación entre judíos y paganos (Ef 2,14-15). Las obras de Jesús son subrayadas particularmente en los escritos joaneos: son un don del Padre (Jn 5,36), cumplen su misión (9,4; 10,25), la sellan (6,27), manifiestan que el Padre obra a través del Hijo (14,9-11), se condensan en la única obra grande (17,4): la salvación de los hombres, que glorifica al Padre. Cristo, conocedor del hombre (2,25), como luz del mundo (8,12), hace aparecer la verdadera naturaleza de sus obras. "Los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas" (3,19). De esta forma Jesús lleva a cumplimiento la obra del Padre (4,34), hace inexcusables a los judíos (15,24), comprueba la verdad de su misión (10,32), concede a los discípulos realizar obras incluso mayores que las suyas (14,12). La obra por excelencia realizada por el Padre a través de Cristo (cf 6,30) es que "creáis en el que él ha enviado" (6,29). Él realiza sus obras por la fe (10,38), para que los hombres crean en la inmanencia del Padre en el Hijo (14,11). En virtud de la fe, producida por una atracción del Padre, el hombre viene a Jesús (6,44-45), escucha su voz (10,16), lo conoce (10,14), de forma que permanece en él como el sarmiento en la vid (15,4), siendo con él una auténtica realidad, como lo es el Padre con el Hijo (17,21-23): entonces la obra del hombre se transforma en fruto divino, producido directamente en la vid, que es Cristo (15,1).

IV. EL OBRAR CRISTIANO. Se cualifica por motivaciones cristológicas, y especialmente por el vínculo con la actividad reveladora de Jesús. "El que practica la verdad va a la luz, para que se vean sus obras, que están hechas como Dios quiere" (Jn 3,21). Como consecuencia de la justificación mediante la fe (Rom 3,28) [↗ Fe VI, 2], en virtud del bautismo que hace del cristiano un solo ser con Cristo (cf Rom 6,3.5), como el sarmiento con la vid (Jn 15,5), todas las obras del hombre son en realidad obras de Dios realizadas a través del hombre. Si es "Dios el que lo hace todo en todos" (1Cor 12,6), ya no existen obras puramente humanas, sino que todo es gracia. Desaparece así la noción de obra, tan combatida por Pablo ("las obras de la ley"), como presunta autosuficiencia humana frente a la salvación, como una especie de crédito ante Dios: ya no hay obras muertas (Heb 6,1; 9,14), que no se derivan de la fe y no se realizan en servicio del Dios vivo. Si la salvación es gracia y don a través de la fe, el hombre que se ha comprendido a sí mismo como obra de Dios está, por tanto, invitado a "hacer obras buenas tal y como él lo dispuso de antemano" (Ef 2,10). A la luz de la absoluta gratuidad de la salvación, atestiguada hasta las últimas cartas (2Tim 1,9; Tit 3,5), no es ya contradictoria, sino plenamente consecuente, la exhortación a tener un comportamiento de vida totalmente nuevo, una "nueva vida" (Rom 6,4), a "dejarse conducir por el Espíritu" (Gál 5,16) como "hijos de la luz" (Ef 5,8), a "comportarse de una manera digna del Señor, intentando complacerle en todo, fructificando en toda obra buena" (Col 1,10), a "hacer el bien a todos" (Gál 6,10), puesto que el Señor "pagará a cada uno según sus obras" (Rom 2,6; cf Ap 14,13). La obra del hombre de repliegue sobre sí mismo se convierte en edificación del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (cf Ef 1,22-23).

Al faltar la polémica antijudía, que había corrompido la noción genuina de "obra buena", resulta obvia la invitación a actuar incluso delante de los demás. "Brille de tal modo vuestra luz delante de los hombres que vean vuestras obras buenas y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5,16). Es necesario mantener encendida la lámpara (Mt 25, 1-13), hacer fructificar los talentos (25,14-30). Se condena decididamente la inactividad: "Todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego" (Mt 7,19); Dios "corta todos los sarmientos que no dan fruto en mí (en Jesús), y limpia los que dan fruto para que den más" (Jn 15,2). Esto es particularmente evidente en el epistolario tardío, que acentúa la invitación a las buenas obras. "(La viuda ha de) estar acreditada por sus buenas obras, tales como haber educado bien a sus hijos, haber ejercitado la hospitalidad, haber lavado los pies a los creyentes, haber socorrido a los atribulados, haber practicado toda clase de obra buena... (A los ricos se recomienda) que hagan el bien, que sean ricos en buenas obras; que sean generosos y estén dispuestos a repartir con los demás lo que tienen. Así reunirán un capital sólido para el futuro, con el que conseguirán la verdadera vida" (*1Tim 5,10*; 6,18-19; cf Tit 1,16; 2,7.14; 3,8.14).

Prosiguiendo en esta línea, ante la inactividad de los creyentes, herederos quizá de una interpretación errónea y extremista de la doctrina paulina (cf Rom 3,8), Santiago insiste en las obras como emanación de un creer vivo, muy distinto de una fe puramente intelectualista (Sant 2,14): "Si la fe no tiene obras, está muerta en sí misma" (2,17). Si también Pablo puede estar de acuerdo con esta expresión, subsiste cierta dificultad en la afirmación de que "el

hombre es justificado por las obras, y no sólo por la fe" (2,24). La solución satisfactoria está precisamente en la distinción agustiniana entre obras anteriores a la justificación para Pablo y obras posteriores a ella para Santiago, puesto que incluso *después* el hombre debe considerarse incapaz de proseguir un camino espiritual iniciado por Dios (cf, por el contrario, Rom 10,2-4). Es verdad que Santiago entiende por obras el fruto producido por la fe, y no la emanación de una gloriosa autosuficiencia humana. Sin embargo, su afirmación de una "justificación por las obras", aun parcial, ha de considerarse a la luz de una perspectiva y concepción de la justificación diversa, es decir, de la salvación considerada en un segundo momento, después de la unión con Cristo en el bautismo, a la luz de la tradición sapiencial, sensible a la exaltación de la acción del hombre, y también a la luz de una cristología al servicio de la ética. Sólo así la única fe neotestamentaria se expresa en formulaciones de contraposición y de lucha que, aunque diversas, no resultan contradictorias [↗ Justicia].

El obrar cristiano se cualifica y encuentra su centro en la *agape,* es decir, en una donación sincera, intensa, perseverante y acogedora, entendida bien como participación en el amor de Dios, bien como imitación de la persona de Jesús, que se mostró como caridad viva en sus gestos consignados en el evangelio (Jn 13,15; 1Cor 11,1; Ef 4,32-5,2; 1Pe 2,1): Jesucristo es la norma suprema, perfectamente objetiva, "el imperativo categórico concreto" (H.U. von Balthasar). El obrar cristiano encuentra su orientación justa inspirándose en la forma en que Jesús actuó en semejantes ocasiones. Originado y modelado en el amor de Dios revelado en Cristo, el obrar cristiano no parte de la perspectiva de la reciprocidad o de la compensación; participando de la creatividad y de la libertad divinas, sustituye el amor de sí mismo por la asunción de la propia cruz (Lc 14,27 par), hasta amar a los enemigos (Mt 5,44), tomando como criterio de acción la necesidad del otro y no el propio sentimiento. *Agape* es el amor de aquel que "no estando ya obligado a buscarse a sí mismo para encontrarse, se encuentra por tanto libre para servir al prójimo de forma totalmente desinteresada" (F. Refoulé, *Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani*, 59). El amor como absoluto para el obrar cristiano, tal como se deduce de la última reflexión de Juan, corresponde al primer anuncio de Jesús sobre la conversión, sobre la purificación del corazón, sobre el seguimiento y sobre la búsqueda del reino de Dios.

La fe y el amor no son dos realidades independientes, sino como el comienzo y el término de un único proceso: la fe introduce al hombre en una nueva forma de existir y lo dispone para dejar que actúe el ↗ amor. Es un dejar sitio en el yo a este amor, conformando la existencia personal con la del crucificado. "La fe que recibe y el amor que da son dos momentos que no hay que separar, sino sólo distinguir, del mismo y único movimiento vital que caracteriza a la existencia cristiana" (K. Barth). "Cree de verdad aquel que practica con la vida la verdad en que cree" (san Gregorio Magno). "No se puede distinguir en el cristianismo lo moral de lo religioso. Lo moral se levanta sobre algo que lo trasciende, así como el principio religioso, que es el fundamento de toda teología cristiana, la definición de la naturaleza del mismo Dios, no puede establecerse al margen de esta realidad: 'Dios es amor'" (C.H. Dodd, *El evangelio y la ley*, 60). Si "al recibir (mediante la fe) el amor con que se es amado corresponde al amor con que se ama

(entonces) la crisis de la fe cristiana en Dios es siempre simultáneamente una crisis del amor" (R. Bultmann). Nos encontramos así de nuevo con la expresión sintética paulina: "la fe que opera mediante la caridad" (Gál 5,6).

El amor, que es servicio concreto al prójimo a ejemplo de Cristo, un impulso a obrar desinteresadamente, recapitulación, unificación, cumplimiento de lo que prescribe la ley, es una meta que el hombre no puede presumir realizar con facilidad en su obra. Precisamente porque lo es todo, tiene necesidad de ser recordado continuamente en las diversas situaciones. "Ama y haz lo que quieras..., si amas lo bastante para obrar en todo según tu amor, si sabes sacar de tu amor, cuya fuente no está en ti, toda la luz que esconde... Pero no creas demasiado pronto que sabes lo que es amar" (H. de Lubac). Conociendo la meta a la que ha de tender, el cristiano necesita verse continuamente exhortado a alcanzarla a través de los diversos caminos de la vida.

V. VIRTUDES. El obrar cristiano tiene que traducirse en hábitos que perfeccionan al hombre, en actitudes que lo inclinan a obrar bien.

1. SENTIDO GENERAL. La Biblia, tan rica en indicaciones concretas y en descripciones de actitudes prácticas virtuosas, carece de una terminología que exponga la noción universal contenida en la palabra "virtud". Efectivamente, falta en hebreo un término que corresponde al griego *areté*, el cual, cuando traduce la acción gloriosa de Dios (Is 42,8.12; 43,21; 65,7) y la majestad del hombre, lleva a cabo un deslizamiento de significado hacia una concepción antropocéntrica griega que resalta el mérito a costa del don. Por otra parte, los numerosos sentidos griegos (excelencia, coraje, valor militar, mérito, felicidad, prosperidad, gloria), a pesar de un predominio gradual de la concepción socrática de la virtud como cualidad del alma, no favorecían una aproximación entre el pensamiento bíblico y el pensamiento griego.

En el AT la noción más cercana es la de ↗justicia (Gén 15,6; Dt 9,6; Qo 7,15; cf Mt 1,19; Lc 1,6), que varía desde una dimensión social (como en Amós e Isaías) hasta una dimensión eminentemente jurídica (como en Ezequiel) y hasta una identificación con la salvación (como en el Segundo Isaías), con la que está especialmente ligado Pablo. "Se te ha dado a conocer, oh hombre, lo que es bueno, lo que el Señor exige de ti. Es esto: practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con tu Dios" (Miq 6,8). Virtud es la fortaleza de Eleazar (2Mac 6,31), que en el último escrito del AT se encuentra unida a las otras virtudes llamadas "cardinales": "Si uno ama la justicia, las virtudes son el fruto de su trabajo, porque enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza, y nada hay más útil para los hombres en la vida" (Sab 8,7).

La virtud no es tanto fruto de un esfuerzo ascético como consecuencia de la participación en el misterio pascual, como las tres virtudes "teologales" (fe, esperanza y caridad: 1Tes 1,3-4; Rom 15,13; 1Cor 13,13) o el fruto del Espíritu. "Sobre él reposará el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor del Señor" (Is 11,2). "Nosotros aguardamos la justicia esperada por la fe mediante la fe del Espíritu. Si creemos en Cristo, da lo mismo estar o no estar circuncidados; lo que importa es la fe y que esta fe se exprese en obras de amor" (Gál 5,5-7). El uso del término "virtud" en el NT —cuatro veces solamente— indica las obras maravillosas de Dios

(1Pe 2,9), la calidad de las perfecciones divinas (2Pe 1,3) y un buen comportamiento como parte de un elenco de virtudes. "Por eso debéis esforzaros en añadir a vuestra fe virtud, a la virtud ciencia, a la ciencia templanza, a la templanza paciencia, a la paciencia piedad, a la piedad cariño fraterno, al cariño fraterno amor" (2Pe 1,5-7; cf Flp 4,8). La perfección, que consiste en la posesión de las virtudes, equivale para la Biblia a buscar a Dios, a caminar con él, a obedecer a sus deseos, a orientarse de modo estable y profundo hacia él; la virtud no es tanto la repetición de actos buenos como docilidad y fidelidad a la llamada divina de cada día.

2. LIMOSNA. Además de la oración (Mt 6,5-14), son concreción de la "justicia" la limosna (6,2-4) y el ayuno (6,16-18). De ser actitud de misericordia y de bondad de Dios (Sal 24,5; Is 59,16) y del hombre (Gén 47,29), la limosna pasó a significar al final del AT una ayuda material a los necesitados. La realidad de la limosna, a pesar de que la lengua hebrea no conoce este término, puede reconocerse en gestos como el dejar caer algo de la cosecha (Lev 19,9; 23,22; Dt 24,20-21; Rut 2) o la ofrenda del diezmo para los pobres (Dt 14,28-29). Obtiene el perdón de los pecados (Dan 4,24; Si 3,30), es sacrificio agradable a Dios (Si 35,2), es provechosa (Prov 28,27), es como un préstamo hecho al Señor (Prov 19,17) y está recomendada especialmente en la difícil situación de la diáspora: "Practica con tus bienes la limosna y no apartes tu rostro de ningún pobre, porque así no apartará de ti su rostro el Señor. Da limosna según tus posibilidades: si tienes mucho, da mucho; si tienes poco, da con largueza de ese poco. Así acumularás un tesoro para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte e impide andar en tinieblas. La limosna, para todos los que la dan, es un precioso depósito ante el altísimo" (Tob 4,7-11).

La limosna es agradable a Dios si es desinteresada (Lc 6,35; 14,14), sin ostentación (Mt 6,1.4), adecuada a las peticiones y a la necesidad del prójimo (Lc 6,30; Mt 5,42), que se identifica con Jesús (Mt 25,31-46): el que lo da todo (Lc 11,41; 18,22) revela el amor de Dios (1Jn 3,17), que "ama a quien da con alegría" (2Cor 9,7). El valor teológico de la limosna se deduce especialmente de la colecta organizada por Pablo en favor de la comunidad de Jerusalén. Capaz de restablecer una comunión *(koinōnía)* entre los hermanos y entre las comunidades (2Cor 8,4.13; 9,1.12-13), considerada como un servicio sagrado (*diakonía:* Rom 15,21; 2Cor 8,4; 9,12-13), como un acto de culto a Dios (*leitourghía:* 2Cor 9,12), como una bendición (*euloghía:* 9,5.7), la limosna se convierte en gracia (*járis:* 8,7) en cuanto que participa del impulso que proviene de Dios y se transforma en una acción de gracias por parte de los beneficiarios. La cantidad de la limosna ha de medirse por el grado de participación en el amor de Cristo, que "siendo rico se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza" (2Cor 8,9). Materia de juicio (Mt 25,35-36), aumentada de valor por la palabra amigable que la acompaña (Si 18,15-18; 4,1-6), la limosna encuentra un amplio espacio incluso en sociedades organizadas que tienden a hacerla superflua (cf Mt 26,11).

3. AYUNO. La abstinencia de la comida, don de Dios (Dt 8,3), impuesta solamente en el día de la expiación (Lev 23,29) como signo de pertenencia al pueblo elegido, o por un período indeterminado (Jon 3,7) como preparación para el encuentro con Dios (Dan 9,3), se exige en circunstancias difíciles (Jue 20,36; 1Sam 7,6; Zac 7,3-5; 8,19; Bar 1,5; Jl 2,13-

17; Est 4,16). El ayuno, practicado durante toda la vida (Jdt 8,6) o por devoción personal (Lc 2,37) dos días a la semana (Lc 18,12), debe estar lejos de todo formalismo (Jer 14,12; Mt 6,16) y tiene valor si va acompañado de las obras de justicia. "¿Es éste acaso el ayuno que me agrada, el día en que el hombre se mortifica? ¿Doblar como un junco la cabeza, acostarse en el saco y la ceniza? ¿A eso llamáis ayuno, día agradable al Señor? ¿No sabéis cuál es el ayuno que me agrada? Abrir las prisiones injustas, soltar las coyundas del yugo, dejar libres a los oprimidos, romper todos los yugos; repartir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que veas desnudo y no eludir al que es tu propia carne" (Is 58,5-7).

El ejemplo de Jesús antes de la inauguración de su misión (Mt 4,1-4), continuado en la Iglesia (He 13,2-3; 14,23), aunque resulta más urgente la invitación al desprendimiento de sí mismo (Mt 10,38-39) y de las riquezas (Mt 19,21), y a pesar de la ausencia de este tema en Juan y en el epistolario paulino (excepto 2Cor 6,5; 11,27), permite concluir el valor del ayuno también para nuestros días. Puesto que "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14,17), el ayuno adquiere un valor en relación con la motivación que lo inspira. Además de las ventajas que la razón puede encontrar en una sana ascesis para un equilibrio psicofísico, el ayuno puede facilitar una actitud de total apertura a la gracia de Dios (cf Mt 6,18), exterioriza la tristeza por la ausencia de Cristo (Mc 2,20), contribuye a superar las tentaciones y la influencia del demonio (cf Mt 17,21) y sobre todo se convierte en signo tangible de amor al dar al necesitado lo no consumido.

VI. DEBERES. Para nuevas concreciones del obrar cristiano los sinópticos suelen remitir a los mandamientos (Mc 10,19 par) o se expresan, como en el sermón de la montaña, con frases escultóricas y dramáticas ("pon la otra mejilla", "reconcíliate con el hermano antes de tu ofrenda en el altar"), para exhortar eficazmente a la imitación del amor de Cristo; el epistolario, por el contrario, ofrece algunas concreciones éticas en listas de virtudes y de vicios.

1. CATÁLOGOS DE VIRTUDES Y DE VICIOS. En contraposición a ocho grupos de virtudes (2Cor 5,6-8; Col 3,12; Ef 4,2; 5,9; Gál 5,22; 1Tim 4,12; 6,11; 2Pe 1,5-7) aparecen 18 listas de vicios (Mc 7,21-22; Rom 1,29-32; 13,13; 1Cor 5,10-11; 6,9-10; 2Cor 12,20-21; Gál 5,19-21; Ef 5,3-5; Col 3,5.8-9; 1Tim 1,9-10; 2Tim 3,2-5; Tit 3,3; 1Pe 2,1; 4,3; Ap 21,8; 22,15). Mientras que para las primeras el punto de unificación lo constituye el sincero amor fraterno que brota de los compromisos bautismales y que es signo del cambio de vida, la raíz de los vicios se encuentra en la sustitución de Dios por un ídolo o en la reducción del Señor a un ídolo. Es frecuente la mención de la fornicación *(porneía)* junto con el libertinaje y la inmoralidad, unida a la avaricia *(pleonexía)* y a la idolatría. Un segundo grupo se refiere a las consecuencias de la irascibilidad, como la cólera, la soberbia, la envidia, la enemistad, la discordia, la calumnia y, finalmente, los excesos de la mesa, como la embriaguez y las orgías.

Entre las listas breves y largas (Rom 1 enumera incluso 21 vicios) destaca un texto incisivo y personal de Pablo en la carta a los Gálatas, que establece un paralelo entre las obras hechas por la debilidad egoísta del hombre, inclinado al pecado (la "carne": 5,19-21a), y las realizadas por el que se deja llevar de la fuerza

divina interior (el "espíritu": 5,22a-23). La lista de las obras contrapuestas sigue a la defensa enérgica de la justificación por la sola fe (2,16; 5,5) y se coloca en un contexto de viva exhortación a servir al prójimo en la caridad (5,13), a caminar bajo la influencia del Espíritu (5,16), a practicar el bien con todos (6,10). Un desarrollo en quiasmo destaca cómo las obras opuestas revelan una doble posibilidad para el hombre con vistas a la autorrealización (5,16 y 24-25), a la libertad (5,18 y 23b) y a la entrada en el reino (5,21b). "Las obras de la carne son bien claras: lujuria, impureza, desenfreno, idolatría, supersticiones, enemistades, disputas, celos, iras, litigios, divisiones, partidismos, envidias, homicidios, borracheras, comilonas y cosas semejantes a éstas" (Gál 5,19-21a). En el centro está la perversión del instinto religioso ("idolatría-supersticiones"), que lleva a una nueva valoración de la realidad. La sexualidad deja de ser lenguaje de comunión para ser repliegue egoísta; la comida, la bebida y las fiestas se dirigen a la propia satisfacción, mientras que el hermano es visto como un rival que combatir de todas formas para eliminarlo; la ambición (cf Rom 1,29) encuentra fundamento en la sed de dinero o avaricia, comparada con una idolatría (Ef 5,5; Col 3,5) y considerada como una divinidad (Mt 6,24). Sin caer en la casuística pedante de las escuelas rabínicas, la lista paulina de los vicios, aunque difícilmente definibles en sus expresiones concretas, nos ofrece un cuadro suficientemente claro de una vida en la que el "yo" sustituye a "Dios".

La descripción simétrica positiva de la moral cristiana es calificada como don: "Por el contrario, los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (5,22-23a). Tiene su centro en el amor/*agape*, en aquella "voluntad bondadosa y enérgica que por nada se detiene, cuando se trata de obtener el bien del objeto amado" (C.H. Dodd, *o.c.*, 58). Ese amor engendra el "gozo", que coexiste incluso con los sufrimientos (cf 1Tes 1,6) y supera, sin excluirla, a la alegría. La "paz", unida a menudo a la gracia en Pablo y derivada de la alianza y de la intimidad de proyectos con Dios, consecuencia de una reconciliación (Rom 5,1-11), quiere hacer caminar juntos a los creyentes en la superación de toda división y tiende a entablar relaciones con todos.

De estas tres notas fundamentales del obrar cristiano (amor, alegría, paz), procedentes de la fe que justifica, nace aquella grandeza de alma que está por encima de desaires, de ofensas y de ingratitudes ("generosidad"), capaz no solamente de evitar el mal, sino de alcanzar las delicadezas de un amor atento, cariñoso y solícito ("bondad-benignidad"), sin faltar a la palabra y a los compromisos adquiridos ("fidelidad"). Respetando los tiempos de maduración de cada uno, el cristiano acepta los sinsabores, las incomprensiones ("mansedumbre") y, por consiguiente, domina las reacciones espontáneas contra los abusos, dice no a sí mismo con vistas a un sí a los demás ("continencia" o dominio de sí).

Catálogos semejantes, compuestos de breves sentencias contrapuestas, en forma imperativa, abiertos a la indicación de las personas interesadas, explicitan los deberes de los miembros de la familia *(Haustafeln)* de acuerdo con su función y de su posición. En los seis grupos del epistolario (Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1; 1Tim 2,11-15; 6,1-2; Tit 2,1-10; 1Pe 2,13-3,7), recogidos en escritos del siglo II —desde Ignacio (*Carta a Policarpo* 5,1) hasta la *Didajé* (4,9-11), Clemente Romano (*1Clem* 21,6-9), Policarpo (*Ad Fil.* 4,2-6,3) y Bernabé

(*Epist.* 19,5-7)—, predomina la categoría de la "sumisión": "Sed sumisos a toda autoridad humana por amor al Señor, al emperador como a soberano, a los gobernantes como delegados suyos para castigar a los que obran mal y premiar a los que obran bien... Esclavos, someteos con todo respeto a los amos; no sólo a los buenos y amables, sino también a los de carácter duro... Vosotras, mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, para que si alguno de ellos se muestra reacio a la palabra, pueda ser ganado sin necesidad de palabras por vuestra conducta al ver vuestro comportamiento respetuoso y honesto... Igualmente vosotros, maridos, comportaos sabiamente con vuestras esposas, como con un sexo más débil... Finalmente, vivid todos unidos en armonía. Sed compasivos, fraternales, misericordiosos, humildes" (1Pe 2,1-14.18; 3,1.8).

Cuando la sumisión mutua expresa el mutuo servicio cristiano, se convierte en clave de lectura de las otras exhortaciones. Así la invitación: "Respetaos unos a otros por fidelidad a Cristo" (Ef 5,21), orienta en el sentido de la sumisión de la mujer (5,22), del amor de los maridos (5,25), de la obediencia de los hijos y de los esclavos (6,1.5) y de un comportamiento análogo de los amos (6,9); no se excluye, sin embargo, que una exhortación semejante a las categorías más humildes y sometidas —como las mujeres, los esclavos, hijos, dependientes de las autoridades— se haga con vistas a una posible insubordinación, sobre todo si se tiene en cuenta que en la carta de Pedro falta una invitación semejante a los amos.

2. PROBLEMÁTICA QUE SURGE A PROPÓSITO DE LOS CATÁLOGOS. No es posible soslayar tres interrogantes sobre el origen, la novedad cristiana y el aspecto moral de estos catálogos.

a) *Origen.* Para los deberes familiares nos sentiríamos inclinados a buscar su origen en aquel ambiente popular en el que existían exhortaciones semejantes desde el siglo IV a.C., reflejadas luego en la enunciación de obligaciones análogas sobre el papel y la condición de cada persona, que era habitual en la escuela estoica, especialmente en Séneca y en Epicteto. Sin embargo, el carácter genérico de estas formulaciones (obrar según la conveniencia, la prudencia y la sabiduría) y la falta en ellas de reciprocidad (mujeres con maridos, y viceversa) mueven a identificar el origen de nuestros catálogos en los ambientes judeo-helenistas cercanos a la sinagoga o influidos de algún modo por el proselitismo judío. En Flavio Josefo encontramos el esquema tripartito de exhortaciones a mujeres, a niños y a esclavos; en Filón, una lista de actitudes —como el respeto a los padres, el cuidado de la mujer y de la casa, la educación de los hijos, un tratamiento equilibrado de los esclavos, sin excluir la benignidad y el afecto, la atención a los ancianos, la observancia de las buenas costumbres— se presenta como medio para superar una concepción egoísta de la vida. El recurso a este material preexistente puede estar quizá motivado por el deseo de mostrar cómo la vida cristiana era posible y se uniformaba externamente con el ambiente circundante, compartiendo con él lo "mejor" en el terreno ético.

Para los catálogos de virtudes y de vicios son posibles tres fuentes. Si hubo algún contacto con el helenismo, filtrado por el pensamiento judío, que tiene su más alto representante en Filón (cf *Sacrificio de Abel y Caín,* con la lista de las virtudes: § 27, y de los 146 vicios: § 32), hay que atribuir una mayor influencia a los escritos apocalípticos, bien precristianos (como los *Testamentos de los doce patriarcas: T. Rub.* 3,2;

T. Is. 16,1; *T. José* 5,1; *T. Aser* 2,5; *T. Ben.* 6,4), bien de época neotestamentaria (como el *Apoc. de Baruc* 4,16; 8,5; cf *Asunción de Moisés* 7). La ausencia de listas respectivas de virtudes en los escritos apocalípticos, signo de la acentuación de lo "negativo" en moral, lleva a identificar en Qumrán la fuente principal de las listas neotestamentarias. En efecto, la *Regla de la comunidad* enumera las acciones de los hijos de la luz (como humildad, longanimidad, misericordia, bondad, prudencia) y de los hijos de las tinieblas (como soberbia, impiedad, mentira, adulterio, ira, envidia) (1QS IV, 2-6.9-11; cf 1QS III, 20-21).

b) *Novedad cristiana.* En la Biblia, los deberes familiares adquieren una orientación y una luz nueva, ya que "eso es lo que debéis hacer como creyentes" (Col 3,18); las mujeres, por ejemplo, están ciertamente sometidas a sus maridos, pero "como al Señor" (Ef 5,22b). Cualquier relación entre los hombres, y particularmente dentro de la familia, tiene que inspirarse siempre en una verdad más general, revelada por Pablo: "Ya no hay distinción entre griego y judío, circunciso o incircunciso, extranjero o ignorante, esclavo o libre" (Col 3,11); "hombre o mujer", añade la carta a los Gálatas (3,28). La frecuente llamada a la reciprocidad de los deberes (cf Ef 5,21), por la que, por ejemplo, a la obligación de la mujer de someterse al marido corresponde un amor no menos comprometido por parte del marido (Col 3,19; Ef 5,25), es una aportación cristiana; también el amo cuando trata con el esclavo ha de recordar que existe un solo Señor (Col 3,24b; 4,1; Ef 6,5-6.9), al que todos tienen que rendir cuentas.

Para los catálogos la novedad cristiana consiste, bien en la unificación de todas las prescripciones en la *agape*, bien en una dimensión comunitaria y social que supera el individualismo restringido de la ética estoica y la perspectiva del castigo que prevalece en la apocalíptica. Si el cristianismo no trae contenidos morales nuevos, sino que comparte los que ya había descubierto una iluminada y recta razón, los vive, sin embargo, no ya como coacción, sino como concreción del amor. Cambia la modalidad del obrar para el cristiano que, liberado ya de la ley, es movido por el Espíritu, casi por connaturalidad, a seguir lo que es bueno: vivir moralmente, aspiración que antes era inalcanzable, se convierte para él en gozosa realidad. La fuerza unificante de la *agape* no resuelve solamente las relaciones entre las diversas personas, sino que, llegando a la "memoria subversiva" de la pasión y resurrección de Cristo, pone en crisis incluso las estructuras y se convierte en fuerza para resolver los problemas políticos, sociales e internacionales a través de las necesarias mediaciones.

c) *Valor normativo.* Para una orientación en esta cuestión tan discutida es necesario anteponer dos observaciones sobre la formación gradual de las indicaciones éticas neotestamentarias y sobre la naturaleza de los catálogos. La moral cristiana como respuesta individual y comunitaria a la toma de conciencia de la acción salvífica de Dios en Jesucristo exigió al principio el abandono de las formas inconvenientes propias de los paganos; indicó luego comportamientos distintivos del "hombre nuevo", como la sobriedad, la humildad, la generosidad, pasando más tarde a consideraciones sobre las relaciones sociales dentro de la familia, de la comunidad cristiana, del Estado, para terminar con la invitación a los cristianos a ser prudentes, a mantener la paz con los vecinos paganos, a someterse a las autoridades y a estar

dispuestos a arrostrar las persecuciones en el caso de ser forzados a la apostasía.

Los catálogos, como gran parte del material ético de la Biblia, pertenecen al género parenético, pues presuponen —no justifican— la valoración de un comportamiento e intentan inculcar —no instruir— sobre estos deberes. Es decir, son una exhortación a hacer el bien y a huir del mal, dando por descontado lo que es tal; constituyen una urgente invitación a obrar siempre y en todas partes por aquel amor desinteresado que no tiene una solución preestablecida, sino que obliga a discernir en cada momento cuál es el servicio concreto al prójimo. Así, por ejemplo, dando por descontada la inmoralidad de unión con una prostituta, Pablo (1Cor 6,9.13) exhorta al cristiano a no romper el amor con Cristo, al que está íntimamente unido desde el bautismo: toda la vida de Jesús —sus palabras y sus hechos— deben considerarse como parénesis.

Por eso los catálogos no constituyen un código de leyes, una especie de cuadro completo de reglas y de prescripciones que hay que tomar como guía absoluta en todas las situaciones. Pablo no ha hecho más que reconocer "en la preceptiva moral de su ambiente indicaciones positivas que se alinean y armonizan con las indicaciones trascendentales del kerigma, y además las puntualizan y especifican en sentido categorial, modulando cada uno de los actos de la existencia" (P. Rossano, *Morale ellenistica*, 180). Es decir, no son "norma" o "precepto" al que ha de referirse la conciencia como a la última confrontación antes de decidirse a obrar; y ello no sólo porque ninguna norma debe ser recibida pasivamente por la conciencia, sino también en el sentido de que la naturaleza de los catálogos consiste en orientar hacia la búsqueda de la misma norma, con la aportación de la comunidad cristiana y con la confrontación de todos los hombres de buena voluntad. Es decir, estos catálogos no son normativos por el contenido material de cada una de las prescripciones, sino en cuanto que legitiman y postulan la búsqueda de unas normas o preceptos como concreción de la *agape*. Por tanto, los católogos no directamente normativos son ejemplos, modelos e invitaciones a la *agape*.

En este sentido contienen valores no despreciables. Constituyen otras tantas señales o indicaciones para identificar el espíritu que guía al cristiano. Si está movido por Dios, el catálogo de virtudes se convierte en espejo de su vida; si es la carne quien lo mueve, la lista de los vicios está allí para exhortarle a que emprenda una obra de conversión; se habla de señales, porque puede haber un comportamiento temporalmente irreprensible no animado por el Espíritu y una actitud externamente vituperable, coexistente con un obrar divino en expansión. La dimensión vinculante contenida en los catálogos, como en toda exhortación bíblica, con tal que siga siendo secundaria, está en armonía con la psicología del amor, que aunque gozoso siente la necesidad de relacionarse y se hace libre en una feliz dependencia, evitando con ello el peligro del cambio y de la mutabilidad.

Así pues, estos catálogos, por su carácter de relativa mutabilidad, de forma análoga a las prohibiciones sobre la carne inmolada a los ídolos (cf 1Cor 8-10) o a las prescripciones del concilio de Jerusalén (cf He 15) que ya no se recuerdan, postulan formulaciones diversas para ambientes culturales diferentes y requieren aquel compromiso fundamental del cristiano que es el "discernimiento" (Rom 12,2), "clave de la moral neotestamentaria" (O. Cullmann): "Os ruego que ofrezcáis vuestros cuer-

pos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios; éste es el culto que debéis ofrecer. Y no os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto".

BIBL.: AMIOT F., LÉON-DUFOUR X., *Obras*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 604-608; HAHN H. Chr.-THIELE F., en *DCBNT*, 1976, 1113-1125; RAHNER K., *Obras meritorias*, en *Sacramentum Mundi* IV, Herder, Barcelona 1977[2], 942-947; SCHMIDT J.-PESCH W., *Werke*, en *LTK* X, 1965, 1049-1052; BERTRAM G., *érgon*, en *GLNT* III, 828-886; BRAUN H., *poiéō*, en *GLNT* X, 1118-1190; MAURER C., *prassō*, en *GLNT* XI, 28-62; AA.VV., *Rivelazione e Morale*, Paideia, Brescia 1973; AA.VV., *Peccato e Peccati alla luce del NT*, en "Scuola Cattolica" 106 (1978) 213-388; AA.VV., *La vita morale del cristiano*, en "Credere oggi" 12 (1982) 5-105; DODD C.H., *El evangelio y la ley de Cristo. Relaciones entre la fe y la moral en el cristianismo primitivo*, Dinor, San Sebastián 1967; FABRIS R., *Le lettere di Paolo* III, Borla, Roma 1980, 134-148, 172-185; KAMLAH E., *Die Form der Katalogischen Paränese im NT*, Tubinga 1964; LEFÈVRE G., *La foi dans les oeuvres*, Brujas 1963; LYONNET S., *Libertad cristiana y ley del Espíritu según san Pablo*, en *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967, 175-202; LOHSE E., *Glaube und Werke*, en "ZNW" 48 (1957) 1-22; MERK O., *Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik*, Marburgo 1968; PENNA R., *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, en "RBit" 30 (1982) 337-362; REFOULÉ F., *Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani*, en "Rivista di Teologia Morale" 10 (1978) 41-76; ROSSANO P., *Morale ellenistica e morale paolina*, en *Fondamenti Biblici della Teologia Morale*, Paideia, Brescia 1973, 173-185; SALET G., *La loi dans nos coeurs*, en "NRT" 79 (1957) 449-462, 561-578; SCHNACKENBURG R., *El testimonio moral del NT*, Rialp, Madrid 1965; SCHRAGE W., *Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln*, en "NTS" 21 (1974) 1-22; VANHOYE A., *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile*, en "NRT" 96 (1964) 337-354; WENLAND H.W., *Etica del NT*, Paideia, Brescia 1975; ID, *Vita e condotta dei cristiani. Riflessioni su Rm 6*, Paideia, Brescia 1976; WOLBERT W., *Parenesi ed etica normativa*, en "Rivista di Teologia Morale" 13 (1981) 11-39, 227-236; ID, *Ethische Argumentation und Paränese in 1K 7*, Düsseldorf 1981; ZEDDA S., *Relativo e assoluto nella morale di S. Paolo*, Paideia, Brescia 1984.

B. Marconcini

ORACIÓN

La Biblia menciona muchas oraciones, habla de hombres que rezan y enseña a orar. Todo esto es normal y forma parte de la experiencia religiosa de cada pueblo. La originalidad bíblica no está en la oración, sino en el *cómo* y en el *porqué*.

Se puede decir que toda la Biblia ha nacido de la oración, como fruto de una escucha de Dios: se responde a Dios, se discute con Dios, se reflexiona delante de Dios. Más que hablar de Dios, la Biblia habla a Dios y reflexiona delante de Dios. Toda la historia de Israel está recorrida por la oración, que emerge en cada punto de su narración. Esto vale también para el NT. Por eso se comprende que seguir el tema de la oración significa recorrer el camino de la Biblia por entero. Obviamente, ello no es posible.

La primera parte (analítica y fenomenológica) de nuestro estudio será necesariamente una lectura episódica y apresurada, pero no por eso superficial; capaz en todo caso de dar un fundamento suficiente a la segunda parte (sintética), en la cual se intentará establecer las principales estructuras constantes de la oración.

I. LA ORACIÓN EN LA BIBLIA. Si se quiere descubrir el cauce dentro del cual discurre la oración bíblica y toma forma, y por consiguiente captar su originalidad, hay que fijarse con precisión en el marco

teológico y antropológico que supone, es decir en la relación ↗ Dios, ↗ hombre, ↗ pueblo y mundo [↗ Cosmos]. Es claro que tampoco podemos hacer esto. Habrá que dar muchas cosas por supuestas. Baste recordar, a modo de premisa, que el hombre bíblico se dirige a un Dios que se ha hecho él mismo Dios de Israel y que ha hecho de Israel su pueblo. Al mismo tiempo, Yhwh no es sólo el Dios de Israel, sino que es el único verdadero Dios, creador del mundo entero. El elemento particularista y el universalista se dan la mano: el Señor del mundo es justamente el Dios de Israel. En el NT este entrelazamiento se profundiza y se universaliza: el Dios del mundo se hace hombre, y la Iglesia no es ya un pueblo entre los otros pueblos, sino un pueblo proveniente de todas las naciones.

1. El vocabulario de la oración. El vocabulario bíblico de la oración es amplio y fluido. Además de algunos verbos, por así decir, técnicos —como *'atar* y *palal* (de donde el sustantivo *tefillah*, oración) en el AT, y *proseújomai* y *déomai* en el NT— hay todo un abanico de verbos y de expresiones que pertenecen en primer lugar a las relaciones entre hombres y a la vida ordinaria: hablar, gritar, pedir, suplicar, invocar ayuda, alabar, agradecer, buscar. Ya esto muestra que la oración bíblica no está exclusivamente ligada a los ritos, sino que brota de la vida y abarca todo el arco de sus manifestaciones.

2. La oración de Abrahán. Una primera gran figura de orante es ↗ Abrahán. La suya es ante todo la oración de la obediencia. "Heme aquí" es su pronta respuesta a cada intervención de Dios. Pero es también la oración de la petición y del lamento: "Señor Dios, ¿qué me vas a dar? Yo estoy ya para morir sin hijos, y el heredero de mi casa será ese Eliezer de Damasco. No me has dado descendencia, y uno de mis criados será mi heredero" (Gén 15,2-3).

Particularmente reveladora de cómo el hombre bíblico se pone delante de Dios es la larga oración de intercesión por Sodoma y Gomorra (Gén 18,23-32). El rasgo que más llama la atención es que Dios y el hombre están frente a frente como dos personas: hablan y discuten familiarmente. Un hombre vivo, un hombre verdadero encuentra al Dios vivo y verdadero. El polvo está ante la roca; y, sin embargo, la confianza es más fuerte que el temor y supera la distancia: "Me atrevo a hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza". Si nos preguntamos cuál es la raíz de esta insólita oración, respetuosa a la vez que confidencial, debemos responder que es la ↗ fe. Sólo de una fe profunda brota una oración atrevida. Además de familiar, la oración de Abrahán es insistente. Abrahán insiste, cortés pero firme. No pide para sí, sino que intercede por los demás. Como todos los grandes hombres de Dios, Abrahán es un intercesor.

Hay, finalmente, un último rasgo, quizá el más original. Abrahán le plantea a Dios un problema: "¿Vas a destruir al justo con el pecador?" En otras palabras, ¿se rige Dios por la maldad de muchos o por la justicia de pocos? ¿No podría un corto número de justos tener tanto peso que indujera a Dios a perdonar a la ciudad? Ya aquí se entrevé cómo para la Biblia la oración es el lugar privilegiado de la revelación y de la reflexión teológica, de la búsqueda y del descubrimiento del misterio de Dios.

3. La oración de Moisés y el canto de los liberados. Otra gran figura de orante es ↗ Moisés, al que la tradición bíblica presenta como el mediador entre Dios y la comunidad y como el modelo del intercesor. Son sus manos alzadas las que obtienen

la victoria contra Amalec (Éx 17,8-13): "Cuando Moisés tenía sus brazos alzados vencía Israel, y cuando los bajaba vencía Amalec". Muchas veces en el desierto intercede él por el pecado del pueblo solicitando el perdón (Éx 32,11-14.30-34; Núm 14,10-20; 16,22; 21,7). Y se recuerda con complacencia que Dios le hablaba cara a cara, como a un amigo, como a un hombre de confianza (Núm 12,6-8; Éx 33,11; Dt 34,10). Más significativa que ninguna otra es la oración de intercesión de Éx 32. Estamos en el corazón de la oración bíblica. Es una oración dramática; casi una lucha entre Moisés y Dios; y sus argumentos siguen el esquema clásico de la súplica: se apela al amor de Dios (esta nación es tu pueblo), a su fidelidad (acuérdate de las promesas), a su gloria (¿qué dirán las naciones si abandonas al pueblo que te pertenece?). La conclusión es la victoria de la oración: "Y el Señor se retractó del mal que había dicho que iba a hacer a su pueblo" (Éx 32,14).

En apariencia es Dios el que ha cambiado de parecer; en realidad es Moisés el que ha cambiado de opinión, pasando del Dios de la cólera al Dios del perdón. La oración cambia al hombre, no a Dios. Al orar, Moisés descubrió el verdadero rostro de Dios, un rostro de fidelidad y de perdón, y supo leer de modo justo el pecado de su pueblo. "La oración es estar delante de Dios para descubrir estas fuentes profundas del amor incluso en situaciones en las cuales, según la lógica histórica, debería funcionar el esquema del pecado, el castigo y la maldición" (R. Fabris).

En la historia de Moisés y del éxodo no encontramos sólo la oración de súplica y de intercesión; está también la oración de la maravilla y de la gloria ante el despliegue del poder de Dios y de la salvación. Un ejemplo excelente de ello es el canto de Éx 15, que es al mismo tiempo narración y oración. Una vez más somos conducidos al centro de la oración bíblica, que aquí revela algunas de sus características más sugestivas. Mientras que Éx 14 es una simple narración en prosa del puro hecho "histórico", el capítulo 15 expresa, en cambio, la reacción del pueblo ante la proeza de Dios; una reacción tan rica, que no puede expresarse más que en poesía. La oración prefiere la poesía, que no es simplemente una forma literaria más refinada, sino una expresión de la totalidad de la persona. Sentimos vibrar la fe, el entusiasmo, el gozo, la alabanza y la admiración. Todos los componentes de la persona se tensan en el esfuerzo por exaltar el gesto de Dios y de responder a él. El canto de Éx 15 es un himno construido con coros alternos, uno laudatorio (vv. 2-3.6-7.11.18) y el otro narrativo (vv. 1.4-6.8-10.12-17). El coro que alaba supone las palabras del que narra. La oración nace de una historia, de una gesta de Dios acaecida y fijada en la memoria; y, al mismo tiempo, la supera, captando en el gesto divino singular una constante, que se presenta como clave de lectura para el presente y como promesa abierta al futuro.

4. La oración de un profeta: Jeremías. Ciertamente, todos los profetas fueron hombres de profunda oración, pero los testimonios que nos han dejado sobre ello no son muy abundantes. En el capítulo 19 del primer libro de los Reyes se cuenta el encuentro de Elías con Dios en el monte Horeb. Huyendo de la reina Jezabel y decepcionado por el abandono de todos, el profeta se lamenta: "¡Ya basta, Señor! Quítame la vida... He quedado yo solo y me buscan para quitarme la vida..." (19,4.10.14). Y el Señor: "Anda, vuelve a emprender tu camino..." (19,15). El lamento de Elías es la oración de un hombre desalentado que siente lo inútil de su

misión. Pero la respuesta de Dios le abre a la confianza y al futuro. En la oración se abren nuevas posibilidades.

En el libro de Amós leemos una breve oración de intercesión, simple y conmovedora: "¡Señor Dios, perdona, te ruego! ¿Cómo podrá subsistir Jacob, siendo tan pequeño?" (7,2). En los libros segundo y tercero de Isaías encontramos desarrollados diversos géneros de oración: el canto de alabanza (42,10-17; 45,20-25), la súplica penitencial (59,1-20), la reflexión sobre la historia del pueblo (63,7-64,11).

Pero es sobre todo ⁄ Jeremías el que deja entrever su relación íntima y personal con Dios. Su oración está estrechamente ligada al desarrollo de su misión profética y, a la vez, es profundamente personal. Constituye uno de los vértices de la espiritualidad bíblica.

El libro de Jeremías está sembrado de confesiones/oraciones, en las cuales el profeta nos abre su ánimo. Constituyen una lectura preciosa, porque nos dan a conocer los sufrimientos, las decepciones y las crisis de un auténtico hombre de fe. Se trata de oraciones, no de simples desahogos, porque nacen de la conciencia de que Dios está interesado. Discuten con Dios y le interpelan [⁄ Psicología III]. Los pasajes principales son 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18.

La lectura de estos pasajes muestra que el profeta experimenta la marginación por parte de los hombres y —lo que resulta aún más desconcertante— el "silencio" de Dios. Una doble soledad: frente al pueblo (al que ama profundamente) y frente a Dios (por cuyo servicio lo ha dejado todo). A causa de las palabras que anuncia, Jeremías se ha convertido en "hombre de querella y de discordia para todo el país" (15,10). Y esta soledad le pesa; es injusta. Desearía unas relaciones serenas y sin tensión; y, en cambio, Dios le llama a proclamar una palabra de juicio, que suscita disputas y divisiones. Nada tiene de extraño que en esta situación sorprendamos al profeta interrogándose sobre su vocación y lamentándose con su Dios: "Me has seducido, Señor, y yo me he dejado seducir... Me he convertido en irrisión continua, todos se burlan de mí..." (20,7ss). No es que el profeta esté arrepentido de la elección hecha. Sus palabras de abandono no son más que la señal de un momentáneo extravío. La fidelidad a su vocación y la adhesión a Dios no le abandonan nunca seriamente. Dicho más sencillamente: en los momentos de mayor abatimiento, el profeta desearía un poco de comprensión al menos por parte de su Dios. Pero también de ahí viene (o parece venir) la soledad. Léase de nuevo con atención 20,7-18. Es verdaderamente la oración de un hombre que se ha arriesgado todo él, que paga, que desearía que al menos Dios estuviese de su parte, pero que a veces también Dios parece estar del otro lado. Es una oración/discusión: "Mira cómo me dicen: ¿Dónde está la palabra del Señor? ¡Que se cumpla!" (17,15). Ante estas burlas, Jeremías está solo e impotente, desarmado. ¿Por qué no interviene Dios? El profeta ha creído en la promesa que escuchó en el momento de la vocación: "Yo estoy contigo para protegerte" (1,8). Sin embargo, lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo parece desmentir aquella promesa. Dios no parece cumplir su palabra. A la luz de esta experiencia comprendemos otra fuerte expresión del profeta, casi blasfema: "¿Vas a ser para mí como un arroyo engañador, de aguas caprichosas?" (15,18b). Para comprender lo que significa un torrente engañoso, hay que leer Job 6,15-20: "Me han engañado mis hermanos igual que un torrente..., turbios de agua de

hielo, por ellos baja oculta la nieve derretida; pero al llegar el calor se desvanecen. Las caravanas se desvían de su ruta..., en ellos esperan los convoyes de Sabá. Pero se ve frustrada su esperanza". Hay torrentes que en tiempo de las lluvias invernales rebosan de agua, pero luego en verano se secan. No es posible fiarse de ellos; en el momento del calor y de la sed te abandonan. Así se le antoja al profeta la promesa de Dios. Evidentemente, Jeremías se había imaginado de modo muy diverso la presencia de Dios a su lado. Pero es éste justamente el punto, ésta es la *purificación* a la que Dios quiere llevarle. La promesa de Dios y su fidelidad son diversas de como el hombre las imagina y las programa. Es el gran cambio al que Dios quiere que llegue su profeta. Jeremías es invitado a *convertirse:* una conversión profunda, *teológica* (en el modo de pensar de Dios) y antes y más que moral (del comportamiento). A través de la crisis, la oración conduce al hombre a la conversión.

Pero cuanto hemos dicho es sólo un aspecto de la oración de Jeremías. En su oración hay también algo más. El profeta experimenta con igual fuerza el gozo y la seguridad. Discute con su Dios, es cierto, y le dan ganas de dejarlo todo: "Yo me decía: No pensaré más en él, no hablaré más en su nombre" (20,9a). Pero luego descubre en el fondo de su alma una fidelidad que no le permite abandonar, un amor a la *palabra* que ningún mentís consigue destruir: "Pero había en mi corazón como un fuego abrasador...; me he agotado en contenerlo, y no lo he podido soportar" (20,9b). En la oración de Jeremías hay también, junto al lamento, las confidencias del gozo, de la fe, de la esperanza reencontrada: "A mí, en cambio, Señor, me conoces, pruebas mi corazón y ves que está contigo" (12,3); "Cuando recibía tus palabras, yo las devoraba; tus palabras eran mi delicia, la alegría de mi corazón" (15,16); "Porque tú eres mi gloria" (17,14).

Como todos los grandes hombres de Dios, Jeremías experimenta en la oración, incluso dentro del sufrimiento, el abandono y el rechazo, el milagro de una esperanza indestructible y de una serenidad inexplicable.

5. La oración de Job. Al comienzo del libro, en la sección en prosa, sorprendemos en los labios de / Job la oración de la fe pura y de la total resignación: "Desnudo salí del vientre de mi madre, desnudo allá regresaré. El Señor me lo había dado, el Señor me lo ha quitado; sea bendito el nombre del Señor" (1,21). Job es como una "estatua de fe" (J. Levêcque).

Pero a lo largo del debate en poesía encontramos una oración diversa, la de la *noche oscura* y la crisis, una oración que sube de lo profundo de la amargura y de la angustia (10,1): 7,7-21; 9,28b-31; 10,1-22; 13,20-14, 22; 30,20-23.

Las preguntas se suceden apasionadas: ¿Por qué el sufrimiento de un inocente? ¿Cómo puede Dios llamarse todavía justo? ¿Por qué se ensaña con un hombre? Job siente a Dios casi como un enemigo ("Te has vuelto cruel para conmigo, con mano desplegada en mí te cebas": 30,21), y le suplica: "¡Déjame!" (7,16.19; 14,6). Se diría que es una oración al revés. Habitualmente el que ora le dice a Dios: "Apresúrate". Job dice: "Déjame". En su oración hay algo más que la angustia; está siempre al borde de la rebeldía, pero sin llegar nunca a atravesarla (P. Grelot). Job intenta por todos los modos comprender. ¿Será que Dios le ha abandonado o se ha cansado de él (7,20)? ¿Será que Dios ha cambiado (30,21)? Palabras y sentimientos son un alternarse de actitudes contradictorias. En unos

momentos Job parece abandonarse resignado y cansado (29,4). En otros intenta hacer que Dios razone (10,8). A veces ironiza con infinita amargura (7,20). Incluso adopta actitudes de desafío (10,2). Pero el lector atento se percata de que, en el fondo de todo, hay un hilo obstinado y constante: la confianza en Dios (16,19-20; 17,3; 19,25): "Tú eres mi garantía ante ti" (17,3). Tal es la fe de Job; una fe a la que no se le permite refugiarse en construcciones teológicas abstractas y tranquilizadoras, sino que se ve forzada a aceptar el desafío de los hechos. Job parte en busca de Dios no desde las fórmulas creadas por la tradición, sino desde su mundo transido de dolor. Cuando, finalmente, Dios, reiteradamente invocado, interviene, no responde, sino que interroga: Dios conduce al hombre por caminos nuevos para librarlo de sus falsas pretensiones. No es Dios el que debe cambiar, sino el hombre: tal es la intención profunda de la oración, su puerto final.

La de Job es una oración viva, real, que nace del choque entre la teología y la experiencia, entre lo que el hombre piensa de Dios y lo que él es verdaderamente. En su obstinado debate con Dios y ante Dios, Job llega a liberar al misterio de Dios de las angostas estrecheces de cierta teología. Y así, una vez más, la oración se presenta como el lugar privilegiado de la revelación, es decir, del paso de lo que se piensa de Dios a lo que él verdaderamente es. En la oración se recupera el misterio y es representado en toda su desconcertante grandeza.

La conclusión, al final del libro, es también la oración de la fe desnuda y de la resignación, como al principio; pero ¡cuánto camino entre los dos momentos! Allí una fe no purificada aún por la crisis; aquí el silencio ante el misterio, al cual Job se abandona enteramente: "Pongo la mano en la boca" (40,4); "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5).

6. La oración de los salmos. Los ↗ salmos constituyen un punto de observación privilegiado para captar el alma profunda de la oración bíblica. Compuestos a lo largo de toda la historia de Israel, traducen en oración la historia del pueblo de Dios. Cuentan la reacción de Israel frente a los gestos del Señor y los sucesos de la vida. Son oraciones que nacen de la historia y de la vida, leídas a la luz de la fe, es decir, con la conciencia de que Dios está en acción y de que todo —directa o indirectamente— remite a él. Nacida de la fe y respuesta a un Dios que obra en la vida, la oración de los salmistas jamás es una evasión de la vida.

Los salmos no se han de leer a la manera de confidencias autobiográficas, sino como oraciones compuestas para la liturgia. Mas esto no significa que sean formularios impersonales y abstractos. Al contrario, el acento espontáneo es muy vivo. Son composiciones profundamente sentidas, "un espejo de los problemas, de los dramas, de las alegrías de todo un pueblo" (G. Ravasi). En la Biblia, también la oración litúrgica es oración vivida, oración que se alimenta de la existencia en sus diversas situaciones.

No es siempre fácil en los salmos distinguir entre la dimensión personal y la dimensión comunitaria. Pero precisamente esta oscilación es significativa de cómo el hombre bíblico se coloca ante las situaciones: plenamente inserto en la comunidad, las vicisitudes del pueblo resuenan profundamente en su ánimo y se hacen experiencia personal, prolongándose las experiencias personales hasta coincidir con las del pueblo. En cualquier caso, el problema personal es siempre vivido e interpretado a la luz de la

historia de la salvación. Así, el hombre bíblico, en familia o en el templo, ora a Dios en lo íntimo, pero siempre en relación con la historia de su pueblo.

Son muchos los géneros de los salmos; pero no es éste el lugar para analizarlos completamente. Después de todo, la diferencia de los géneros no debe dejar en la sombra su unidad. En sustancia, y para nuestro fin, los géneros pueden reducirse a tres, igual que son tres las situaciones fundamentales de la vida: la alegría, la alabanza y el agradecimiento; el dolor, el lamento y la súplica; la reflexión sobre los problemas de la existencia. Tenemos así los himnos de alabanza, los salmos de súplica y los salmos sapienciales. El salterio es la oración del hombre que alaba, pide y reflexiona delante de Dios. Himnos y súplicas, gozo y lamentos, discurren paralelos, porque así es la vida.

La estructura normal del himno es simple: se comienza invitando a alabar a Dios, se expone el motivo y se concluye invitando de nuevo a la alabanza de Dios. El himno no es una alabanza que celebra los atributos abstractos de Dios, sino una celebración de sus gestos históricos: la creación, la liberación y la providencia. El gesto creador de Dios no es una mera premisa a la historia de la salvación, sino que es su primer gesto, el fundamental, modelo de todos los demás. Es un gesto que prosigue: todas las mañanas Dios se acuerda de hacer salir el sol, y todas las primaveras de enviar la lluvia. Así el hombre bíblico se encuentra, constantemente y por todas partes, rodeado del don. Y el recuerdo de las grandes gestas salvíficas del pasado se transforma no sólo en alabanza y gratitud, sino en esperanza. El himno —esencialmente construido sobre el don y el recuerdo— es una oración abierta, que mira a la vez hacia atrás y hacia adelante: el pasado es recordado para abrir el presente a la confianza y al futuro. Los himnos son una oración optimista; en ellos la fe en el Dios creador, providente y liberador se expresa sin sombra de reticencias. Manifiestan una fe sólida, anclada en sus certezas: Dios es el creador, que ha hecho bien al hombre y todas las cosas (Sal 8 y 104), vela siempre por sus fieles (Sal 33 y 92), cuida de su rebaño (Sal 23), defiende a su pueblo (Sal 27), retribuye en justicia (Sal 77) y manifiesta constantemente su amor a los hombres (Sal 103).

Los himnos son esencialmente una oración *contemplativa:* no piden nada, sino que cantan el gozo, el abandono en Dios, "la gratitud por el simple hecho de que exista" (G. Ravasi).

Pero junto a los salmos de alabanza y de la fe intacta están los salmos del desconsuelo y de la angustia. Los compiladores del Salterio no vacilaron en colocar estos dos géneros el uno junto al otro, como están en la vida. La existencia humana presenta estas dos facetas en contraste, y la oración se hace cargo justamente de ello. La situación vital de la súplica está bien trazada en el título redaccional puesto al Sal 102: "Oración de un afligido que, en su congoja, derrama su llanto ante el Señor". También la estructura del salmo de súplica es normalmente simple: se inicia con una invocación apremiante, se prosigue contando el caso penoso en que se encuentran el individuo y la comunidad, se aducen los motivos por los cuales Dios debe intervenir y a menudo, finalmente, se concluye con una acción de gracias.

La invocación expone continuamente las preguntas de todo hombre presa del dolor, no raramente ante un Dios que parece no preocuparse de ello: ¿Por qué? ¿Hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, seguirás mirando? (Sal 35,17; 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13). El abanico de los

casos referidos es amplio y vario, y toca todos los sectores de la vida: la enfermedad, el peligro de muerte, la calumnia, la derrota, las calamidades naturales y sociales, el destierro. Lo que más provoca el lamento no es el sufrimiento en cuanto tal, sino el silencio de Dios que parece subyacerle. Lo que atormenta al creyente es no sólo la persecución o el destierro, sino la satisfacción de los malvados, su burla de Dios. El salmista parece a veces más preocupado de la gloria de Dios que de su propia suerte. La ayuda de Dios se solicita basándose en motivaciones que implican sus atributos: bondad, misericordia y fidelidad. Normalmente la súplica no termina con el grito del enfermo o del perseguido, sino con el agradecimiento. Se da gracias incluso antes de haber obtenido (Sal 140,14; 22,25ss). Ello significa que, por encima de todo, domina la confianza. Por eso la súplica es también una oración abierta, confiada, orientada a una superación, "diversamente de lo que acaece en las oraciones orientales antiguas paralelas, donde dominan la pura protesta, la náusea de la vida, el exceso de desconfianza, el silencio divino vanamente solicitado" (G. Ravasi).

Todavía judíos y cristianos oran con los salmos, encontrando en ellos una fuerza de implicación que no es fácil encontrar en otra parte. Ello se debe sin duda al hecho de que los salmos han sabido tocar las cuerdas más profundas y constantes del hombre y de la vida, por lo cual sus palabras, sus símbolos y sus sentimientos hablan a los hombres de todas las épocas y de todas las culturas. Los creyentes profesan que los salmos son palabras de Dios al hombre antes que palabras del hombre a Dios. Dios mismo sugiere cuanto quiere que se le diga. Jesús y los primeros cristianos oraron con los salmos, releyendo en las antiguas oraciones de Israel sus propias experiencias. Jesús no sólo oró con los salmos y se encontró a sí mismo en ellos, sino que, por así decirlo, los cumplió. A la luz de este cumplimiento hoy el cristiano sigue orando con los salmos.

7. LA ORACIÓN DE JESÚS. Al describir la oración de ↗ Jesús, no nos preocupa distinguir entre lo que se remonta a Jesús y lo que pertenece a la redacción de los evangelistas, como tampoco nos importa distinguir entre los evangelios. Simplemente recogemos los rasgos principales que se desprenden del conjunto de los testimonios.

La tradición sinóptica recuerda que en el ritmo apremiante de la jornada de Jesús había sitio para la oración; como observa Marcos (1,35; 6,46), Jesús oraba por la mañana temprano o al final de la tarde, una vez despedida la muchedumbre. Oró en todos los momentos más importantes y decisivos de su revelación y de su misión: en el bautismo (Lc 3,21) y en la transfiguración (Lc 9,28), en Getsemaní y en la cruz, antes de elegir a los doce (Lc 6,12), antes de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Lc 9,18), antes de hacer los milagros (Mc 6,41; 7,34; 8,6-7; Jn 11,41-42), en la cena antes de la pasión (Jn 17). Un primer rasgo que confirman todos los testimonios es que Jesús se dirigía siempre a Dios invocándolo con el nombre de *Padre*. La oración de Jesús es ante todo filial. Marcos (14,36) recuerda que Jesús se dirigía a Dios llamándolo *Abbá* (papá), término confidencial usado por los hijos para dirigirse confidencialmente al padre, pero no usado nunca en la oración para invocar a Dios. Al osar llamar a Dios *Abbá*, Jesús desvela la relación singular y única que le liga a Dios. La oración de Jesús es su condición de Hijo, que aflora a la conciencia y se traduce en coloquio. Consciente de su filiación divina,

misterio único, irrepetible y no compartible, Jesús se retira a orar en la soledad, solo delante del Padre. Esta oración en la soledad expresa su comunión única con el Padre y su nostalgia del mismo.

Mas, justamente por ser filial —es éste un segundo rasgo constante—, es obediente. Es a la vez oración del *Hijo* y del *siervo del Señor*. Ya en el término *Padre* están incluidas ambas dimensiones: la familiaridad y la sumisión. En la oración de Getsemaní, donde más claramente que en otras partes expresa su confianza de hijo *(Abbá)*, Jesús expresa con idéntica fuerza su obediencia: "Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mc 14,36). Conciencia de su filiación y total dependencia son los dos polos de la oración de Jesús, y son, incluso antes, las estructuras esenciales de su persona. La oración de Jesús brota —y no podía ser diversamente— del fondo de su ser. En la oración se desvela lo que se es [↗ Psicología V].

El hecho de que la oración de Jesús se sitúe en los momentos cruciales de su misión revela además una tercera dimensión: en la oración Jesús redescubre *su misión* y la nitidez de sus opciones. Escapa, por ejemplo, a la multitud que lo busca para retenerlo, cuando su misión le impone ir a otra parte (Mc 1,38; Lc 4,42-43). Después de la multiplicación de los panes fuerza a los discípulos a alejarse de la multitud entusiasta y se retira a la soledad a orar (Mc 6,46), escapando al intento de hacerlo rey (Jn 6,15). En Getsemaní supera con la oración la angustia y el miedo, entregándose totalmente a la voluntad del Padre (Mc 14,32-42). Especialmente ↗ Lucas [III, 3] muestra que la oración no es un episodio más en la vida del maestro, sino una dimensión constante y esencial de su misión. Como en otro tiempo para las grandes figuras del AT, también para Jesús la oración es el lugar privilegiado de la revelación, como lo muestran los episodios del bautismo, de la transfiguración y de la confesión mesiánica de Pedro. La oración es la atmósfera que normalmente acompaña a las revelaciones de Dios.

La oración de Jesús manifiesta además su constante atención a la *palabra*, su meditación de las Escrituras. Por tanto, una oración de escucha y de búsqueda. No raramente sus palabras contienen reminiscencias de las Escrituras y se remiten a las experiencias del pasado. En la cruz, Jesús hace suya la petición del justo sufriente del Sal 22 (Mc 15,34) y el confiado abandono del Sal 31,6 (Lc 23,46). En la experiencia de los dos justos del pasado lee Jesús la suya propia y la comprende.

No faltan en los evangelios expresiones explícitas de la oración de Jesús que revelan aún más claramente sus formas, contenidos e intenciones. En primer lugar, la oración de *bendición*, alabanza y contemplación. Sobre los cinco panes y los dos peces que son luego multiplicados y distribuidos, Jesús "pronuncia la bendición" (Mc 6,41), y lo mismo en la institución de la eucaristía (Mc 14,23). La bendición (*berakah*, traducida en el NT por *eujaristía* o *eulogía*) es en el judaísmo la oración por excelencia: fija el sentido y el contexto de cualquier otra oración y manifiesta la concepción que tiene el judío del mundo y de los demás. Expresa reconocimiento, gratitud y admiración. Brota de un sentimiento vivo del don de Dios y termina en la fraternidad. Al pronunciar la bendición, el judío renuncia a considerarse propietario de los bienes que lo rodean y a convertirlos en su posesión exclusiva. El verdadero propietario es Dios, que los da a todos sus hijos. Y así la bendición es al mismo tiempo reconocimiento de Dios, visión del mundo (acogido y disfrutado con ale-

gría en cuanto don continuo del amor de Dios) y compromiso de fraternidad. La oración de Jesús respiró esta atmósfera, muy viva en el judaísmo de su tiempo, y los evangelios nos han conservado sus huellas.

Una bellísima oración de bendición es la referida por Mateo (11,25-26) y Lucas (10,21): "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos y se las has manifestado a los sencillos. Sí, Padre, porque así lo has querido". El verbo griego *exomologeîn* significa reconocimiento, agradecimiento, alabanza, gozo y admiración. El motivo de esta bendición de Jesús es que él descubre en la experiencia que está viviendo —el hecho de que los maestros y las autoridades religiosas lo rechacen, mientras que la gente sencilla lo acoge— la realización del designio de Dios, que procede con métodos diversos de los de la sabiduría humana. Jesús se admira de ello. La oración de alabanza nace en el que sabe ver en su propia historia la presencia de Dios, que obra maravillas. Oración de bendición es también la pronunciada por Jesús en la tumba de Lázaro (Jn 11,41): "Padre, te bendigo porque me has escuchado. Yo sabía bien que siempre me escuchas". Llama la atención en esta oración el tono de sorprendente serenidad, de paz y de seguridad incondicional. Es la oración del Hijo que se sabe amado por el Padre y que sabe que este amor es un don ("te doy gracias").

Junto a la oración de alabanza y de bendición, la oración de *petición*. Se trata las más de las veces de una petición eclesial, apostólica: Jesús pide para que la fe de Pedro no desfallezca (Lc 22,32), para que el Padre envíe el Espíritu (Jn 14,16), por el perdón de los que lo crucifican (Lc 23,34). De más amplio vuelo eclesial es sobre todo la gran oración sacerdotal de Jn 17. Jesús fija la mirada en la Trinidad, para dirigirla luego a los discípulos: el trayecto va de la comunión trinitaria a la unidad de la Iglesia. En el centro de la oración hay un núcleo yo-tú, o sea la mutua comunión entre el Padre y el Hijo; núcleo que, sin embargo, se abre en un progresivo movimiento de expansión: los discípulos (17,11), todos los creyentes (17,20-21) y el mundo (17,23). Jesús pide para que la participación en el núcleo yo-tú se extienda a la Iglesia: "Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean una sola cosa en nosotros... Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad... El amor que tú me tienes esté en ellos y yo también esté con ellos" (17,21.23.26). Jesús pide para que la comunidad de los creyentes quede inmersa en el diálogo trinitario; no simplemente para que los discípulos estén unidos entre sí, sino para que su unidad sea la prolongación real, histórica y visible de la comunión de amor que constituye el misterio de Dios.

La oración de Getsemaní es la más humana y más dramática de las oraciones de Jesús (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-46). Es una oración de súplica, como las muchas que tenemos en los salmos. Es típico de Marcos presentar a Jesús con toda la densidad de su humanidad: los verbos que utiliza indican espanto, angustia, tristeza, casi una desorientación (14,33-34). "Me muero de tristeza; quedaos aquí y velad conmigo" (14,34); esta expresión remite al Sal 42,6 (la oración de un desterrado que se siente lejos del Señor, abandonado) y a Jonás 4,9 (la tristeza del profeta, incapaz de comprender el plan de Dios). Jesús revive en su humanidad la desorientación del que se siente abandonado de Dios (en el cual, sin embargo, sigue confiando), de quien tropieza con un plan de salvación que parece desmentirse. En esta

situación, análoga a la de Job, Jeremías y tantos salmos, nace la oración de súplica. La súplica de Jesús expresa, por encima de todo y a pesar de todo, confianza, conciencia de la propia relación filial: *Abba* (Mc 14,36). La invocación inicial ("Padre, todo te es posible") es un pleno reconocimiento del amor y del poder de Dios, y justamente de este reconocimiento brota la imploración: "Aleja de mí este cáliz". Si Dios es bueno y omnipotente, ¿por qué no interviene? Mas, después del forcejeo y del intento de huir del camino propio, aflora la confianza renovada, el abandono sin reservas, la aceptación incondicional: "Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú". La súplica nace de la angustia y desemboca en la confianza.

La conclusión de esta rápida panorámica es que Jesús ha utilizado las diversas formas de la oración bíblica: la alabanza y el agradecimiento, la búsqueda de la voluntad de Dios, la petición y la súplica; pero no encontramos nunca en sus labios la oración de la culpa y del perdón: "Jesús ora como alguien que no conoce pecado" (K. Adam).

8. EL "PADRENUESTRO". El *Padrenuestro* nos ha llegado en la redacción de Mateo (6,9-13) y de Lucas (11,2-4); más amplia y estructurada la primera, más breve e informal la segunda. No es éste el lugar adecuado para discutir la mayor o menor antigüedad y originalidad de una y otra forma. Son diversas la extensión y la forma, pero lo es mucho menos la sustancia. Probablemente Lucas conservó más el tenor primitivo (es decir, la amplitud, la forma y el tono), mientras que Mateo explicitó su sentido, imprimiéndole un carácter más litúrgico de acuerdo con las oraciones judías.

En este comentario damos la preferencia a la formulación de Mateo, por ser más amplia. Sin embargo, el contexto de Lucas es probablemente originario, mientras que el de Mateo es artificioso. Según Lucas, los discípulos están sorprendidos por la relación que adivinan existir entre Jesús y Dios y desean entrar también ellos en ese circuito de amor (11,1). La oración que Jesús enseña brota de su oración personal.

El *Padrenuestro* de Mateo se abre con una invocación, y se articula luego en siete peticiones: las tres primeras tienen por objeto el reino, y las tres últimas el perdón y la victoria sobre el mal, mientras que en el centro está la petición del pan de cada día. Se ha observado atinadamente que estas peticiones tienen muchos paralelos en las oraciones bíblicas y judías. La oración enseñada por Jesús tiene profundas raíces en las tradiciones de su pueblo. Pero si las piedras son antiguas, es nueva la construcción que resulta de ellas. Se puede seguir la pista de cada una de las peticiones en la piedad bíblica y judía, pero no agrupadas todas ellas, ni formuladas con tal esencialidad.

Padre es el nombre de Dios. El hombre puede dirigirse a Dios como un hijo llamándolo familiarmente Padre, como lo hizo Jesús. La familiaridad de la relación con Dios —que nace en los cristianos del conocimiento de ser hijos en el Hijo— es recordada muchas veces en el NT (cf, p.ej., Ef 3,11-12), y es considerada una nota nueva y liberadora, don del Espíritu (Gál 4,6; Rom 8,15). El vocablo que la expresa es *parrēsía*, que podemos traducir por "familiaridad desenvuelta y confiada". La novedad no está en dirigirse a Dios con el apelativo de Padre, sino en poder dirigirse a él con el mismo tono que Jesús, hijos en el Hijo, aspecto este que Lucas parece subrayar más claramente con su simple *Padre*, sin adiciones: el discípulo se dirige a Dios llamándolo simplemente *Padre*

(Abbá), como Jesús. El simple vocativo *Padre* es, en efecto, el modo constante con que Jesús se dirige a Dios.

La paternidad de Dios se expresa en plural: Padre *nuestro.* Su amor es para todos e invita a los hombres a reunirse. No tolera discriminaciones: hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos (Mt 5,44-45). Nótese el uso del plural también en la petición del pan, del perdón y de la prueba. En todas sus peticiones, el discípulo debe pensar en toda la comunidad. La oración cristiana es una oración "expropiada".

Mas a Mateo no le basta el nombre de Padre. Añade *que estás en el cielo,* recordando así la trascendencia y la alteridad de Dios: Dios está cercano y lejano, es Padre y Señor. Toda relación religiosa auténtica es fruto de confianza y temor, de familiaridad y obediencia. El binomio padre-creador insta a ver en las criaturas, en cada cosa y en cada acontecimiento, un don. Y pone de manifiesto que ser su pueblo es una dignación inmensa y gratuita, lo que impide transformar la gracia de la elección en espíritu de mezquino sectarismo. Además lleva a la confianza y a la serenidad, al sentido de la providencia, consecuencia ésta que Mateo explicita inmediatamente después (6,24-34).

Es característico el adjetivo posesivo de las tres primeras peticiones: *tu* nombre, *tu* reino, *tu* voluntad. En la oración el discípulo pide algo que pertenece ante todo a Dios. Y nótese la pasiva de la primera y de la tercera petición: santificado sea, hágase, sobrentendiendo *por ti.* El protagonista es Dios.

Santificado sea tu nombre: esta expresión debe entenderse a la luz del AT, en particular de Ez 36,22-29 (pero ver también Lev 22,31-32). No indica una alabanza de culto y de palabras, sino más bien un permitir que Dios descubra, en la vida del individuo y de la comunidad, su poder salvífico. Con esta petición el discípulo suplica que la comunidad se haga una envoltura transparente, capaz de mostrar ante el mundo la presencia liberadora de Dios. A la pregunta de qué modo pueden los hombres santificar el nombre, los rabinos solían responder: con la palabra, pero sobre todo con la vida.

Venga tu reino: para comprender el concepto de reino hay que remitirse a toda la predicación de Jesús. El ↗ reino está ya presente aquí, pero es al mismo tiempo futuro. El verbo en aoristo, *venga,* muestra que en esta petición se tiene por mira principalmente el reino en su último estadio: no una venida lenta y progresiva, sino más bien su irrupción definitiva. Ése era el deseo de las primeras comunidades cristianas, contenido en la invocación aramea *Maran ata* (1Cor 16,22): "Ven, Señor Jesús" (Ap 22,20).

Hágase tu voluntad: esta tercera invocación repite las dos primeras, subrayando principalmente su aspecto moral. Téngase presente que por voluntad de Dios no se entiende simplemente el conjunto de los mandamientos, sino más bien el designio de salvación [↗ Misterio].

En la tierra como en el cielo: no se refiere solamente a la tercera petición, sino también a las dos primeras. Puede significar simplemente *en todas partes.* Pero puede tener también un sentido más pleno: así como en el cielo es santificado el nombre de Dios, su reino perfectamente cumplido y su voluntad obedecida, así suceda en la tierra. Se pide que la tierra se convierta en la réplica del cielo.

Danos hoy nuestro pan de cada día: la petición del pan es la más humilde; pero está en el centro, lo cual indica su importancia. En esta petición hay un vivo sentido de dependencia: el pan es *nuestro,* fruto de

nuestro trabajo; sin embargo, lo pedimos como un don. Hay un sentido de solidaridad: se pide el pan común. Y hay, sobre todo, una nota de sobriedad: se pide para hoy el pan suficiente, y nada más. El reino, en el primer puesto; lo demás, en función de él. El pensamiento vuela al maná (Éx 16,19-21) y a la sobria petición del antiguo sabio (Prov 30,7-9).

Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden: "ofensas" es expresión judía para indicar los pecados, no vistos en sí mismos, sino en relación a Dios, al cual se debe prestar adecuada reparación. Esta quinta petición es tan importante que Mateo siente la necesidad de comentarla: "Porque si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial" (6,14). A Dios se lo experimenta como padre en el perdón. Y se lo reconoce como padre perdonando a los hermanos; un perdón sin límites, porque únicamente el perdón sin límites ("No siete veces, sino setenta veces siete") asemeja a su perdón. La parábola del siervo perdonado e incapaz de perdonar (Mt 18,23-25) enseña que el perdón del Padre es el motivo y la medida del perdón fraterno. La relación entre el perdón de Dios y el perdón de los hermanos se encuentra también en la mayoría de los rabinos: "Si perdonas a tu vecino, el Único te perdonará a ti; si no perdonas al vecino, nadie tendrá compasión de ti".

Las peticiones sexta y séptima muestran que el Padre no libra del dramatismo de la existencia. *Líbranos del mal* se ha de traducir probablemente por "líbranos del maligno". *No nos dejes caer en tentación* se ha de entender como "no nos dejes sucumbir a la prueba". Así la oración se abre con el Padre y se cierra recordando la presencia del maligno. El hombre está en el medio, disputado y lacerado. Indudablemente, nada de pesimismo: el amor del Padre es más fuerte que el maligno. Mas el drama subsiste. Dios es padre, pero no libra de la prueba. Incluso la misma paternidad de Dios —la cual con frecuencia parece permanecer en silencio frente a las apremiantes peticiones de los hijos— puede constituir a veces una prueba, como le ocurrió a Jesús en Getsemaní y en la cruz.

9. LA CATEQUESIS EVANGÉLICA. Además de la oración de Jesús, encontramos en los evangelios también una catequesis amplia y articulada sobre la necesidad y sobre las modalidades de la oración.

El evangelio de Marcos —que no desarrolla una catequesis particularmente amplia— afirma que sólo en la oración se encuentra la posibilidad de librar al hombre del demonio, y no en un poder mágico: "A esa raza sólo se la puede expulsar con la oración y el ayuno" (9,29). La oración debe ir acompañada de una gran fe —precisamente ahí está su eficacia— y ha de abrirse generosamente al perdón (11,24-25). El evangelista denuncia luego el riesgo de la hipocresía, es decir, de esconder detrás de largas oraciones una avidez insaciable (12,40). Finalmente, enseña que sólo en la oración se encuentra la fuerza necesaria para superar la prueba: "Vigilad y orad para no entrar en tentación" (14,38).

En el sermón de la montaña, tocando por dos veces el tema de la oración, Mateo subraya la recta intención (6,5-6), la sobriedad de las palabras (6,7-8) y la certeza de ser escuchado (7,7-11). Particularmente eficaz es la oración comunitaria, realizada por dos o tres reunidos en su nombre (18,19). Hay que orar para que el dueño envíe operarios a su mies (9,37-38; cf Lc 10,2), e incluso por los mismos enemigos y perseguidores (5,44; cf Lc 6,27-28).

Es sabido que la oración es un tema particularmente querido de Lucas, el cual lo ilustra con tres parábolas, subrayando la insistencia y la perseverancia, la eficacia y la humildad de la misma. Como enseñan las dos parábolas del amigo importuno (11,5-8) y de la viuda y el juez (18,1-8), hay que "orar sin desfallecer jamás". Es ésta una idea que Lucas reitera al concluir el discurso escatológico (21,36): "Estad alerta y orad en todo momento". La oración es siempre escuchada: "Pedid y se os dará, buscad y hallaréis"; pero recuérdese que, pidamos lo que pidamos, al final Dios da siempre lo que más importa: el Espíritu Santo (11,13). La verdadera oración no es la del fariseo que se vanagloria de sus méritos y hace de ellos una razón para distinguirse de los pecadores, sino la del publicano que se golpea el pecho: "Dios mío, ten compasión de mí, que soy un pecador" (18,9-14). El único modo correcto de situarse delante de Dios —en la oración y en la vida— es sentirse necesitado de su perdón.

En los episodios de la samaritana (4,5ss) y de la multiplicación de los panes (c. 6), Juan desarrolla con mucha finura un motivo que le es querido: Dios toma al hombre donde se encuentra, en sus necesidades más humildes; pero para conducirlo luego a otra parte, a otra agua y a otro pan. Dios conduce al hombre más allá de su misma búsqueda. Éste es el camino de toda oración. Reiteradamente, en los discursos de adiós (14,13-14; 15,16; 16,24-26), Juan repite, como los sinópticos, el motivo de la eficacia de la oración, pero a condición de que se haga *en su nombre:* "Todo lo que pidáis en mi nombre al Padre os lo concederá. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. Pedid y recibiréis" (16,2). La expresión *en mi nombre* supone un vínculo real con Jesús; un vínculo no sólo de sentimientos, sino de vida (como el sarmiento está inserto en la vid): una participación en la vida de Jesús que se realiza concretamente en el amor recíproco (15,16). Se debe orar unidos a Cristo y como Cristo, sabiendo que somos amados por el Padre como él (16,27).

10. LA ORACIÓN DE LA COMUNIDAD. El relato de los Hechos de los Apóstoles se abre observando que los discípulos eran "asiduos y unánimes en la oración" (1,14). Asiduos indica frecuencia y perseverancia, pero también esfuerzo; y unánimes indica no sólo la unidad de los sentimientos, sino también la fraternidad de la vida. El fruto de esta oración asidua y unánime es el don del Espíritu (2,1ss).

La oración es una estructura sustentadora de la vida de la comunidad, junto a la escucha de la "palabra", la comunión fraterna y la fracción del pan (2,42-48). Como ya en la vida de Jesús, también los momentos decisivos de la historia de la comunidad están marcados por la oración, mostrando con esto que el verdadero protagonista del camino de la Iglesia es Dios: se ora para la sustitución de Judas (1,24.26), para la elección de los siete (6,6); los doce se reservan como tarea primaria el anuncio de la "palabra" y la oración (6,4); la comunidad ora por la liberación de Pedro y Juan (4,24-30); Pedro y Juan oran por los convertidos bautizados por Felipe en Samaría (8,15); en diversas circunstancias vemos orar a Pedro (9,40; 10,9) y a Pablo (9,11; 13,3; 14,23; 20,36; 21,5).

Una de las oraciones más significativas es ciertamente la referida por Hechos 4,24-30 con ocasión de la liberación de Pedro y Juan. Los apóstoles, que la comunidad cree encarcelados, son dejados libres. A su llegada explota una oración de gozoso agradecimiento. Pero no es sólo

agradecimiento ni sólo petición, sino una búsqueda —a la luz de las Escrituras— del significado de la persecución que está perfilándose en el horizonte. En la oración se produce el encuentro entre la "palabra" y las situaciones que se están viviendo. La "palabra" se convierte en una clave de lectura y de interpretación. El Sal 2 es leído a la luz de la vida de Jesús: las naciones son identificadas con los romanos, los pueblos con el pueblo judío, los reyes con Herodes, los príncipes con Pilato. En la oración las Escrituras son actualizadas y se convierten en significativas aquí y ahora. Se comprende que la persecución que se va perfilando entra en el plano de Dios, como la pasión de Cristo. Por consiguiente, la comunidad no pide el castigo de los perseguidores, ni simplemente que se aleje la persecución, sino que pide el valor de anunciar abiertamente a Cristo también en la persecución.

11. La oración de Pablo. Como los evangelios, también Pablo exhorta a sus comunidades a orar siempre, de noche y de día, en todas las necesidades y sin desanimarse (2Tes 2,11; Flp 1,4; 4,6; Ef 6,18; Col 1,3). Sin embargo, el principal interés de sus cartas no está en estas exhortaciones, sino en el hecho de que nos presentan al mismo Pablo como un hombre de gran oración. Ora incesantemente (Rom 1,10; Col 1,9; 2Tes 1,3; 2,13), porque está convencido de que sin la oración la eficacia de su apostolado se desvanecería; ora y pide oraciones (2Cor 1,11), no para sí, sino para su misión. Ora por la salvación de los judíos (Rom 10,1), la difusión de la "palabra" (2Tes 3,1), el buen éxito de un viaje apostólico (Rom 1,10).

Pablo inicia siempre sus cartas, excepto Gál y 2Cor, con una oración de agradecimiento y de bendición. Objeto de la bendición es la acción de Dios en sus comunidades. En la historia cotidiana de sus comunidades descubre Pablo las maravillas de la salvación que prosigue. De aquí la oración de bendición.

Pero Pablo conoce también la oración de súplica, que nace dentro de la prueba, cuando se percibe el sufrimiento y la angustia. Un testimonio ejemplar se nos da en 2Cor 12,9-10. Pablo ora insistentemente para que Dios lo libre de "una espina de la carne". No sabemos precisamente de qué se trata; pero ciertamente debía ser un grave obstáculo que le impedía el trabajo apostólico, por lo cual pide a Dios que le libre de él. Pero advierte que se le responde: "Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en la flaqueza" (12,9). Pablo pide la liberación del impedimento; a cambio descubre la lógica de la cruz: Dios se hace presente en la debilidad.

La oración de Pablo es trinitaria, dirigida al Padre por Cristo y en el Espíritu. El destinatario último de la oración es siempre el Padre, excepto, quizá, en 2Cor 13,8 y Ef 5,19. Cristo tiene en la oración un puesto esencial, pero como mediador. Dar gracias al Padre "en el nombre del Señor Jesús" (cf, p.ej., Col 3,17 y Ef 5,20) es mucho más que orar encomendándose a Jesús o invocando su nombre o haciendo su voluntad; es orar *en* Jesús, hijos en el Hijo, amados en el único amado. Luego el Espíritu "viene en ayuda de nuestra flaqueza" sugiriéndonos lo que es conveniente pedir según los designios de Dios (Rom 8,26-27). Sobre todo, el Espíritu nos descubre a nosotros mismos que somos hijos de Dios, librándonos de ese modo del miedo y de la angustia, y dándonos la posibilidad de invocar confidencialmente a Dios con el nombre de Padre, como hizo Jesús (Gál 4,6; Rom 8,15).

II. LAS ESTRUCTURAS DE LA ORACIÓN BÍBLICA. 1. Ora-

CIÓN DIALÓGICA Y PERSONAL. De la panorámica que hemos bosquejado se sigue que la primera característica de la oración bíblica es la de ser *dialógica y personal.* La oración tiene sus raíces en la estructura misma de la revelación, que es justamente dialógica. Dios habla, y el hombre escucha y responde; Dios obra y el hombre colabora. En la medida en que escucha se hace capaz el hombre de interrogarse, de ver y de comprender. La oración bíblica es personal en el sentido de que se dirige a una persona e involucra enteramente a la persona. Dios es experimentado como "el que es quien"; no como algo quieto, sino en movimiento. El encuentro con Dios es de tú a tú, de persona a persona. Dios es una persona viva, en la cólera y en el amor, en el perdón y en el castigo. Por eso la oración bíblica nunca es un monólogo, sino un descendimiento a lo profundo del propio yo; es siempre un salir de sí, un coloquio con el otro. Este coloquio es tan verdadero, tan real, que adopta a veces la forma de la discusión y de la disputa. El coloquio con Dios se mueve simultáneamente entre dos polos: trascendencia e inmanencia, cercanía y distancia, confianza y temor.

Para la Biblia la verdadera oración es la del *corazón*, o sea la que sube del centro de la persona y de lo profundo de la vida. La oración de los *labios* o *de muchas palabras* no es auténtica, porque no asciende de la raíz del hombre. En la oración el hombre está involucrado en su totalidad, en su inseparable unidad. Las necesidades físicas y espirituales forman cuerpo. La oración bíblica no se mueve sólo en la esfera de los bienes espirituales, sino en la totalidad de la vida.

La oración del Nuevo Testamento es *trinitaria.* En Jesús la revelación se ha manifestado como la comunicación de una vida divina que es un diálogo entre personas. La revelación al hombre es la traducción al exterior de un diálogo interno. Y así la oración no es una referencia genérica a un Dios solitario, sino una referencia precisa y personal al Padre, al Espíritu y al Señor Jesús. El término último de la oración es siempre el Padre, pero *por* Cristo y *en* el Espíritu.

La oración bíblica es, pues, profundamente personal; involucra siempre al orante en su totalidad y en su sinceridad, pero es al mismo tiempo también *comunitaria y eclesial.* El individuo no está nunca separado de la historia de su pueblo y ora siempre como miembro del pueblo. El paso de lo personal a lo colectivo, de lo individual a lo comunitario se produce sin contraposiciones y sin violencia. Y esto no sólo a nivel de oración formulada, sino ya antes a nivel de experiencia vivida.

2. NEXO CON LA HISTORIA Y LA VIDA. Una segunda característica de la oración bíblica es su estrecho vínculo con la historia y con la vida. Obsérvese ante todo que la oración asume fisonomías y tonos diferentes en las diversas etapas de la historia de la salvación: la oración patriarcal esencialmente ligada a la promesa de la tierra y de la descendencia, la oración del éxodo y del camino del desierto, la oración de Israel sedentario en la tierra de Palestina, la oración cargada de interrogantes del destierro, la oración por Cristo y en el Espíritu del NT. Dios habla al hombre en la historia, y el hombre responde a Dios dentro de la historia, adoptando su lenguaje, cultura y sus problemas.

Dos son los puntos de partida de la oración bíblica: la historia de las gestas de Dios —y aquí el creyente ve, anuncia y canta la existencia del hombre— y aquí sobre todo pide, se interroga y anda en busca de un sentido. De ahí la oración de alabanza,

de petición y de búsqueda. Pero las dos líneas se confunden: la existencia en sus aspectos negativos y positivos es introducida de hecho en la historia de salvación, y se la lee e interpreta a su luz. Las grandes gestas de Dios: creación, éxodo, redención, iluminan la existencia tanto comunitaria como individual.

La oración es siempre una mirada a la vez vertical y horizontal, nunca lo uno o lo otro solamente. Se busca el rostro de Dios, y se nos remite a la creación y a la historia; aquí están sus huellas, los signos de su amor y de su misericordia. Nos interrogamos sobre la vida, y se nos remite puntualmente a Dios y a su misterio. Interrogándose sobre la vida se llega a Dios, y contemplando a Dios somos remitidos a una nueva visión de la vida. La oración nace de la vida y, después de haberse dirigido a Dios, vuelve a la vida, pero con ojos nuevos y abriendo nuevas posibilidades.

La oración no es una relación verbal con Dios, sino una relación vital, existencial, de la cual la relación verbal es simplemente su expresión explícita y parcial. Antes de los actos de oración hay en la Biblia una constante actitud de "delante de Dios", que podemos pensar como una oración vital, implícita, que da sentido y verdad a la oración de palabra. Una de las desviaciones más graves que la Biblia reprocha es la separación entre oración y moral, culto y vida (Is 1; Am 5; Jer 7).

Jerusalén y el templo son los lugares privilegiados de la oración, y todavía hoy las sinagogas tienen un ábside dirigido hacia Jerusalén. Pero la oración no estuvo nunca vinculada al santuario. Dios está en todas partes, y el espacio de la oración es la vida. El NT ha ampliado aún más, si es posible, el espacio al hablar de oración "en espíritu y en verdad"; el lugar de la oración es el Espíritu, no Jerusalén ni el Garizín (Jn 4,21).

La oración nace de la conciencia del don y del conocimiento del límite, pero siempre en una visión abierta, en el deseo de ir más allá. Si es verdad que la mirada parte de la experiencia cotidiana, de la historia en la que se vive, de sus gozos y de sus dramas, es igualmente verdad que luego la mirada va hacia aquel que está más allá de la historia. Por encima de los bienes de Dios, la oración busca a Dios. La vena secreta de toda oración bíblica es el deseo de Dios. La oración expresa así la soledad del hombre, que se siente desterrado, insatisfecho, peregrino hacia lo absoluto y extranjero aquí, jamás perfectamente integrado y comprendido, nunca perfectamente expresado. Las cosas del mundo, los mismos dones de Dios, son imagen de Dios, no Dios. La oración es el signo de que el hombre está hecho para Dios; expresa el deseo de encontrarlo.

3. EL SIGNO DEL "SILENCIO DE DIOS". Pero la experiencia más desconcertante, reveladora y purificadora de la oración bíblica es el *silencio de Dios*. No raras veces en la oración se encuentra a un Dios que calla. Acude a la mente la invocación del Sal 22: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Es la pregunta de un pobre judío que se siente abandonado por un Dios que tiene por característica fundamental la fidelidad. El lamento del pobre judío se convirtió en la oración de Cristo en la cruz. Estamos en el corazón de la fe cristiana. La experiencia del silencio de Dios envuelve la vida religiosa en su conjunto; sin embargo, es en la oración donde esta experiencia se hace más aguda, más perceptible, más desarmada. La Biblia no conoce solamente a un Dios que nos escucha, sino también a un Dios que nos desmiente. Incluso conoce un Dios que parece desmentir sus mismas promesas (Gén 22).

Estas observaciones muestran toda la diversidad que existe entre el Dios bíblico y el dios pagano, el construido —como dice la Biblia— por las manos del hombre. El dios pagano es complaciente y se hace garante de los proyectos del hombre: ¡lo hemos construido justamente para que apuntalase nuestras construcciones! Escucha, da la razón; mas precisamente por eso deja al hombre prisionero de sus proyectos y de sus ilusiones. En cambio, el Dios bíblico, no construido por el hombre y más grande que el hombre, juzga, desencanta, fuerza al hombre a superar sus deseos, y justamente por esto libra y salva. El silencio de Dios es el signo de su amor y de su fidelidad, la señal de que escucha al hombre profundamente. La oración es siempre eficaz, pero a su modo: "¿Qué padre de entre vosotros, si su hijo le pide un pan, le dará una piedra?" (Lc 11,11). También ante la oración Dios es el amo de los acontecimientos, y su modo de dirigirlos es un misterio para el hombre. Por consiguiente, en la oración es el hombre el que es conducido a la conversión, y no Dios; una conversión teológica, y no solamente moral. La oración no es el intento de obligar a Dios a entrar en nuestros proyectos, sino la oferta de una disponibilidad a su libre iniciativa. Todo lo contrario de la oración mágica.

4. SÚPLICA Y ALABANZA. Las formas más frecuentes y más significativas de la oración bíblica son la súplica y la alabanza. El hombre bíblico no sólo alaba a Dios por sus maravillas; no sólo lo busca, sino que, con más frecuencia aún, le suplica por sus necesidades y por sus infidelidades. La súplica bíblica es confiada y abierta. La angustia no conduce a los hombres de la Biblia a una resignación fatalista y estéril. El que suplica está siempre convencido, cualquiera que sea la situación en que se encuentre, de que Dios tiene firmemente en su mano los acontecimientos. La confianza no desfallece nunca; es una confianza que no asume jamás la forma de la evasión, sino que empuja siempre a hacer frente a las circunstancias. La oración de súplica abre nuevas posibilidades de coraje, de impulso; libera energías nuevas y conduce frecuentemente, a través de un examen de conciencia, a descubrir las razones profundas del mal, y por tanto a convertirse.

La súplica es una oración verdadera, útil y, en cierto sentido, la más sincera, capaz de sostener al creyente frente a la distancia entre el proyecto de Dios y sus mentís históricos. Pero es una oración que forma parte aún del tiempo irredento que nace en el hombre no realizado aún. En cambio, la alabanza y la contemplación son el punto final y estable. La súplica tiende a la alabanza. Además de oración "perfecta", además de mirada a Dios en sí, la alabanza bíblica es también particularmente reveladora de la densidad teológica y antropológica de la visión bíblica del mundo y de la historia. La alabanza rompe el lazo de posesión entre el hombre y el mundo; las cosas son don de Dios, no del hombre. Y esto vale también para la historia: los acontecimientos son gestos de Dios, no obra del hombre. La alabanza reconoce a Dios como propietario y protagonista. En esto la alabanza expresa la "profunda intencionalidad del hombre" (C. di Sante).

BIBL.: AA.VV., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Edizioni Paoline 1964; AA.VV., *Bibbia e preghiera*, Pont. Ist. Spir., Roma 1960; AA.VV., *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell'esperienza religiosa*, Ed. Dehoniane, Nápoles 1983; ARON B., *Ainsi priait Jésus enfant*, París 1968; BEAUCAMP E.-DE RELLES J., *Israele guarda il suo Dio: i Salmi*, Edizioni Paoline 1970; CABA J., *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Bibl. Institute Press, Roma 1974;

CARMIGNAC J., *Recherches sur le Notre Père*, París 1969; CASALE MARCHESELI C., *La preghiera in S. Paolo*, D'Auria, Nápoles 1975; CASTELLINO G., *Il libro dei Salmi*, Marietti, Turín 1955; CASTILLO J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979; COMBLIN J.M., *La oración de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1977; DACQUINO P., *La preghiera del cristiano*, en "BibOr" 5 (1963) 201-205; DRAGO A., *Gesù uomo di preghiera nel vangelo di Luca*, Padua 1975; DEVESCOVI U., *I silenzi di Jahvé*, en "Bib" 10 (1962) 226-239; DI SANTE C., *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1985; FABRIS R., *Padre nostro preghiera dentro la vita*, Borla, Roma 1984; ID, *La preghiera nella Bibbia*, Borla, Roma 1985; GARCÍA DE LA FUENTE D., *La búsqueda de Dios en el AT*, Guadarrama, Madrid 1971; GELABERT M., *En el nombre del Justo*, Ed. Paulinas, Madrid 1987; GEORGE A., *Études sur l'oeuvre du Luc*, París 1978, 231-234.395-427; GONZÁLEZ A., *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; GRELOT P., *Nelle angosce la speranza*, Vita e Pensiero, Milán 1986; HAAG H., *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; JEREMIAS J., *Abba*, Sígueme, Salamanca 1981; KRAUS H.J., *Los Salmos* I-III, Salamanca 1989; MONLOUBOU L.,*La preghiera secondo S. Luca*, DDB, Bolonia 1979; PIKAZA X., *Para vivir la oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1989; RAVASI G., *Teología en la piedad: culto, oración, rito*, en *Dic. Teol. Interd.*, IV, Sígueme, Salamanca 1983, 461-485; ID, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I-III, DDB, Bolonia 1986; SCHÜRMAN H., *El padrenuestro a la luz de la predicación de Jesús*, Fax, Madrid 1961; SEGALLA C., *La preghiera di Gesù al Padre*, Paideia, Brescia 1983; SOBRINO J., *La oración de Jesús y el cristiano*, Ed. Paulinas, Bogotá 1981; WESTERMANN C., *La preghiera di sempre*, Marietti, Turín 1973; ZEDDA S., *Preghiera e apostolato in S. Paolo*, Esperienze, Fossano 1961.

B. Maggioni

OSEAS

SUMARIO: I. *Fondo histórico*. II. *Oseas, profeta del amor:* 1. La autobiografía de los capítulos 1-3; 2. El simbolismo nupcial y paternal; 3. Juicio y esperanza.

I. FONDO HISTÓRICO. La profecía de Oseas es al mismo tiempo el testimonio de una experiencia personal y el fresco de una época histórica, todo ello orientado hacia un planteamiento teológico nuevo y original. El profeta pertenece al reino septentrional de Israel: en 7,5 llama "nuestro rey" al soberano de Samaría. El fondo histórico es el mismo que dio origen a la protesta y apelación de Amós. En la misma secuencia de los oráculos se perciben algunos detalles. En 5,8-14 y en 7,8-9 parece que se hace una referencia a la guerra siro-efraimita del 734 a.C., en la que Samaría estableció un eje político-militar con Damasco contra Jerusalén en espera de denunciar todo tratado con la misma Asiria. Pero en 7,7 y 8,4 el marco histórico es todavía más antiguo: parece aludir a la mitad del siglo VIII, a la muerte de Jeroboán II y a los relativos golpes de Estado. Las incertidumbres y las disputas entre los dos partidos, el filo-asirio y el filo-egipcio, se registran en 7,1.11, mientras que el peso de la opresión asiria se declara en 5,13 y 8,9-10 con el tributo al que se ve obligado el rey Menajén (743-738 a.C.). Los capítulos 9-12 parecen suponer las últimas horas de Samaría; escritos quizá cuando en el horizonte asomaba Salmanasar V, son ya un último testimonio en vísperas del asedio y de la solución final para Samaría (722 a.C.). La predicación profética de Oseas se desarrolla, por tanto, entre el 740 y el 722 o poco antes. Entonces "los extranjeros devoran su fuerza (la de Israel), sin que él se dé cuenta; se ha llenado de canas, pero él no lo ha notado" (7,9). El esplendor económico, fuente de tantas injusticias, de la época de Jeroboán II va desapareciendo, e Israel está a punto de ser devorado "como una torta a la que no se dio la vuelta" (7,8).

Junto con esta dramática situación política, la palabra de Oseas atestigua la crisis religiosa, acentuada en todo el reino. Los santuarios del norte,

que al principio tenían que ser el altar rival del templo de Jerusalén, se transforman en centros cultuales cananeos y paganos. En ellos florece la prostitución sagrada con su aparato de ritos orgiásticos, con su fascinación por una cultura agrícola que ve en la fertilidad la manifestación más alta de la divinidad. Los libros de los Reyes están impregnados de una continua denuncia: desde el pecado "original" del fundador del reino septentrional, Jeroboán I, que "hizo dos becerros de oro... y puso el uno en Betel y el otro lo instaló en Dan" (1Re 12,28-29), a lo largo de la lista de sus sucesores, que "hicieron lo que es malo a los ojos del Señor y siguieron los caminos de sus padres y los pecados con que hicieron pecar a Israel" (1Re 15,26), hasta el hundimiento del reino debido a que "los israelitas habían pecado contra el Señor, su Dios..., y habían venerado a dioses extranjeros, habían seguido las costumbres de las gentes que el Señor había echado ante ellos, así como las que los reyes de Israel habían introducido" (2Re 17,7-8).

La sacralización de la sexualidad en los cultos de Baal puede verse como en filigrana en la inquietante experiencia personal que documenta el libro de Oseas, libro en ciertos aspectos autobiográfico, y por tanto cercano a las posteriores "confesiones" de Jeremías, pero también "objetivo", atento a juzgar las vicisitudes históricas y sociales a la luz de la palabra de Dios. La estructura del libro ofrece sustancialmente una sola línea de demarcación entre los capítulos 1-3, los más personales y autobiográficos, y los capítulos 4-14, más nacionales. Es difícil identificar un plan concreto de lectura, a pesar de los muchos intentos que han ensayado los exegetas. En efecto, los capítulos 4-14 parecen ser una colección de oráculos heterogéneos, en los que predomina la amenaza, pero en los que se abren también algunos resquicios de luz (11,1-11 y 14,2-10). Sin embargo, la parte que desde siempre ha suscitado mayor interés y que constituye el testimonio más original de la predicación de Oseas sigue siendo la sección de los capítulos 1-3, centrada en el simbolismo nupcial.

II. OSEAS, PROFETA DEL AMOR. Una lectura, aunque somera, de la poesía de Oseas revela inmediatamente un léxico particular, el del amor. Amar, seducir, esposa, matrimonio, esposo mío, hablar al corazón, noviazgo, regalos de amor, abandonar, olvidar, traicionar, mentir, adulterio, odiar, cubrirse de vergüenza, descubrir la desnudez, seguir a los amantes, buscar, engendrar hijos ilegítimos, prostituirse, tener un espíritu de prostitución...: es el soliloquio y el desahogo sufrido de un enamorado traicionado, pero que no sabe dejar de amar. El profeta desarrolla su confesión en tercera persona en el capítulo 1 y en primera persona en el capítulo 3, haciéndola ejemplar para Israel en el espléndido cántico del capítulo 2. La presencia de dos relaciones ha hecho pensar a algunos exegetas que el profeta había vivido dos experiencias matrimoniales negativas con dos o con la misma mujer; para otros se trataría más bien de dos narraciones del mismo suceso recogidas aquí redaccionalmente. También es difícil decidir si Gomer bat-Diblaín, la mujer infiel y amada, era ya una prostituta sagrada o lo fue sólo después del matrimonio. Pero se trata de cuestiones secundarias respecto al fondo del mensaje, que es límpido y comprometedor. Por el contrario, parece poco probable la interpretación dada ya por san Jerónimo (*PL* 25,815ss), y seguida por algunos exegetas (P. Humbert, A. Vaccari, R. Gordis), según la cual todo el relato sería simplemente una parábola o una alegoría de la traición

de Israel a Yhwh a través de los cultos baálicos.

1. LA AUTOBIOGRAFÍA DE LOS CAPÍTULOS 1-3. Este fragmento autobiográfico ve en Gomer un símbolo vivo de la dialéctica amor-infidelidad. Pero incluso los nombres de los hijos (1,2-9) del matrimonio, según un procedimiento usado también por Isaías (7,3; 8,14; 10,21), se convierten en un símbolo elocuente del mensaje que Dios dirige al pueblo a través de las peripecias de Oseas. Los tres nombres resuenan como tres actas acusatorias contra la infidelidad de Israel a los grandes compromisos de la alianza (Éx 19-24 y Jos 24). En la carne viva de estos niños se quiere resumir la historia de idolatrías, de negaciones y de pecados del pueblo de la alianza. *Lo'-rûḥamah*, "No amada", evoca el amor de Dios que, como dice la palabra hebrea empleada *(rḥm)*, es "visceral", exactamente lo mismo que el de una madre que "tiene compasión del hijo de sus entrañas" (Is 49,15). Pero Israel ha congelado ese amor. *Lo'-'ammî* ("no-pueblo-mío"), es la negación de la fórmula clásica de la alianza entre Dios e Israel: "Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Lev 26,12; Jer 7,23; Ez 11,20; Zac 8,8). Dios vuelve a ser un extraño, que "ya no es vuestro" (Os 2,9 cf Éx 3,14). También el tercer niño, con su nombre *Yezrael,* trae a la memoria un recuerdo lúgubre, el de la matanza realizada precisamente en la ciudad homónima del reino del norte por el golpe de Estado de Jehú (2Re 10,1-11). De este modo la familia del profeta es el compendio cifrado de una larga historia de pecados; el relato de una experiencia personal se transforma en "señal y presagio en Israel de parte del Señor omnipotente" (Is 8,18).

Oseas, a través de su historia personal, somete la clásica categoría de la alianza a una original reinterpretación. En el Sinaí y en la retroproyección de los patriarcas, pero también en el mismo esquema deuteronómico, la relación de alianza insistía en una simbología de tipo "político". Más allá de la discusión sobre el uso o no de los esquemas de los tratados de vasallaje orientales, es evidente que la relación Dios-Israel se veía como un contrato solemne, casi "político". Con Oseas estas relaciones se interpretan sobre la base de una analogía psicológica: es como si se tratara de la relación cariñosa de dos enamorados que se buscan en el gozo y en la intimidad. El amor humano se convierte en paradigma para hablar del amor de Dios al hombre y de la respuesta humana al Dios que es amor (1Jn 4,8.16). El punto de partida es terreno y humano: "Como el esposo se recrea en la esposa, así tu Dios se recreará en ti" (Is 62,5; cf el Cantar). El espléndido poema de Os 2, lectura teológica de la experiencia que se describe en el capítulo 1 (y en el c. 3), es una demostración incisiva de la misma. En un *crescendo* apasionado, la lírica, partiendo de una escena de oscuridad (vv. 4-15) en la que se concreta el pecado de Israel como un adulterio realizado en los ritos de la fertilidad, se desplaza hacia una escena de luz (vv. 16-25), en la que Israel abre la nueva página de la conversión: "Volveré a mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora" (2,9). A la traición de la esposa colmada de dones, que persigue la ilusión de otros amores, corresponde la fidelidad del Señor, que permanece aguardando en el hogar vacío. Él sabe que algún día los pasos de la mujer amada resonarán de nuevo y él la volverá a colocar en su puesto.

Entonces todo se transformará en una nueva y gozosa primavera. El desierto árido, resultado de la invocación a los dioses de la fertilidad,

queda recuperado como el lugar de la intimidad y del amor de dos enamorados que se buscan y se desean (v. 16). El paisaje que los rodea se transforma en una reedición del jardín del Edén (vv. 20-23). Con un juego de palabras imposible de traducir, ligado al término *Ba'al*, que significa al mismo tiempo "ídolo" cananeo, "amo", "marido", Oseas exclama: "Sí, aquel día —dice el Señor— ella me llamará: 'Marido mío', y no me llamará más: 'Ba'al mío'" (v. 18). Los hijos del profeta, que llevaban en sí mismos el testimonio de la ruptura de Israel con Dios ("No-amada", "No-pueblo-mío", Yezrael), se convierten ahora en símbolos de la comunión con Dios transformándose en *Rûhamah*, "Amada", en *'Ammî*, "Pueblo mío", en *Yezrael*, cuyo valor etimológico es "semilla de Dios", es decir, semilla fecunda y bendita (v. 25). Y con la fórmula solemne de la alianza se anula la separación para convertirse en el "sí" de un matrimonio de amor: "Tú eres mi pueblo", y él dirá "Dios mío" (v. 25).

2. El simbolismo nupcial y paternal. Como hemos visto, Oseas ha ofrecido una nueva clave hermenéutica para la relación Dios-hombre. Este esquema teológico "nupcial" entrará triunfalmente en la teología de la alianza de Israel. Tocado por el arte barroco de / Ezequiel, se transformará en una compleja alegoría (Ez 16), que traza todo el itinerario de pecado de la historia de Israel. Aquella niña salvaje y abandonada como una expósita no ha dado más respuesta al amor de quien la recogía a la orilla del camino que una historia frenética de traiciones e infidelidades: "soberbia, gula y pereza; no socorrieron al pobre, al indigente" (v. 49). Sin embargo, Dios, cuyo amor no es limitado como el amor humano, tiene el coraje de romper la cadena de las perversiones humanas. Y sigue llamando a su esposa para una alianza "eterna" (v. 60), que nace de la misericordia gratuita y amorosa de Dios (v. 44). También / Jeremías, el profeta célibe (c. 16), recogerá esta idea de Oseas y escribirá: "Me he acordado de ti, en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (2,2). También el Segundo Isaías profundiza en las relaciones Israel-Dios, utilizando el mismo esquema (c. 54), mientras que el Tercer Isaías (62,1-5) lo aplica a la relación entre Sión "metró-poli", "ciudad-madre", y su rey y Señor. Y será precisamente la dimensión nupcial que preside todo el Cantar de los Cantares la que hará de él una de las páginas más espléndidas de la teología de Israel.

Pero Oseas descubre en el rostro de Dios otra fisonomía "psicológica", la *paternal*, tiernamente descrita en 11,1-9: "Cuando Israel era niño, yo le amaba, y de Egipto llamé a mi hijo..., me inclinaba hacia él para darle de comer" (vv. 1.4). Hay, por tanto, una seguridad: en la marcha uniforme de los acontecimientos y de los interrogantes de la historia, el hombre no está solitario ni perdido, ya que Dios está presente y atento como un padre. Y aunque el hombre esté enfermo de infidelidad, Dios "no actuará según el ardor de su ira ni destruirá más a (su hijo) Efraín, porque él es Dios, no un hombre; en medio de él es el Santo y no le gusta destruir" (v. 9).

3. Juicio y esperanza. Cuantitativamente hablando, los oráculos de Oseas son sobre todo textos de juicio y de condenación. Las exigencias del amor no pueden ignorar las de la justicia, sino que las hacen más intensas. La denuncia de la idolatría, del ritualismo mágico (aquel célebre "yo quiero amor, no sacrificios" de 6,6, tan querido también por Jesús: Mt 9,13; 12,7), de las injusticias: todo

ello refleja la indignación del contemporáneo / Amós. El *ḥesed* amoroso de Dios (2,21-22; 3,1; 9,15; 11,1-2; 14,5) es puesto muchas veces a prueba por la infidelidad pertinaz que impregna todo el texto de Oseas dedicado a Israel. Pero el triunfo del amor es la certeza constante del profeta. La última página de su profecía es una llamada patética a la conversión, cargada de conmoción (suena repetidamente el verbo de la conversión y del "retorno" a Yhwh, *šûb*). El oráculo del capítulo 14 presenta realmente el pecado como una piedra de tropiezo que hace caer en la tierra (v. 2); es la negación de aquella seguridad que sólo puede dar otra piedra, el Señor, nuestra roca. Pero la mirada tiene que dirigirse hacia el futuro, los labios deben pronunciar las palabras de la liturgia penitencial: "Perdona todas nuestras culpas" (14,3). Y Dios responderá con su gracia y su amor (14,5). El gozo de la liberación inundará entonces a toda la humanidad y contagiará incluso a la tierra. Dios, que es como un ciprés siempre verde (14,9), nos dará la verdadera vida, que en vano ha buscado Israel lejos de él.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 859-921; BERNINI G., *Michea, Nahum, Abacuc*, Ed. Paoline, Roma 1983[3], 7-218; BUSS M.J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study*, Töpelmann, Berlín 1969; DEVESCOVI U., *La nuova alleanza in Osea (2,16-25)*, en "BibOr" 1 (1959) 172-178; EAKIN F.E., *Yahwism and Baalism before the Exile*, en "JBL" 84 (1965) 407-414; FLANAGAN N.M., *Amós, Oseas, Miqueas*, Mensajero, Bilbao 1969; GELIN A., *Osée (Livre d')*, en "DBS" 6 (1960) 926-940; HABEL N.C., *Yahweh versus Baal: a Conflict of Religious Cultures*, Bookman Associates, Nueva York 1964; IBÁÑEZ ARANA A., *El tema del matrimonio de Dios con Israel en el Antiguo Testamento*, en "Lumen" 90 (1960) 404-426; OSTY E., *Amos, Osée*, Cerf, París 1960[2], 63-121; PENNA A., *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972; RUDOLPH W., *Hosea*, Mohn, Gütersloh 1966; TOSATO A., *Il matrimonio israelitico*, Biblical Institute Press, Roma 1982; WARD J.M., *Hosea*, Harper & Row, Nueva York 1966; WOLFF H.W., *Dodekapropheton* I. *Hosea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1965[2].

G. Ravasi

P

PABLO

SUMARIO: I. *Elementos biográficos:* 1. Fuentes; 2. Cronología; 3. La conversión; 4. Hombre de tres culturas; 5. El mayor misionero cristiano; 6. Los rivales de Pablo. II. *Las cartas.* III. *El evangelio de Pablo:* 1. El proyecto salvífico del Padre; 2. La obra de Cristo redentor; 3. "Salvados en la esperanza"; 4. La salvación mediante la fe; 5. El hombre, nueva criatura; 6. "Caminar según el espíritu"; 7. Los judíos y los no cristianos; 8. El ministerio de los apóstoles. IV. *Pablo y Jesús.* V. *Pablo en la Iglesia.*

I. ELEMENTOS BIOGRÁFICOS. 1. FUENTES. Para conocer a san Pablo disponemos de dos tipos de fuentes. En primer lugar, las cartas, en las que él mismo da noticias fragmentarias de sí mismo, de su origen, de su conversión, de sus fatigas apostólicas, de sus colaboradores y adversarios, de los itinerarios de su misión. Siete de ellas, es decir, la primera a los Tesalonicenses, la primera y la segunda a los Corintios, las dirigidas a los Gálatas, a los Romanos, a los Filipenses y a Filemón, consideradas unánimemente por los críticos como escritas personalmente por él, recogen el timbre de su voz. De las otras, es decir, de la segunda a los Tesalonicenses, las dirigidas a los Efesios, a los Colosenses, las dos a Timoteo y la de Tito, muchos dudan de si hay que atribuirlas directamente a Pablo o a alguno de sus colaboradores y discípulos.

Junto a las cartas están los Hechos de los Apóstoles, en donde Pablo sucede a Pedro en la función de protagonista a partir del capítulo 13 hasta el fin. Es difícil poner en duda las noticias ofrecidas por los / Hechos sobre los sucesos vividos por Pablo; pero teniendo en cuenta el carácter literario y teológico de la obra, es cierto que han de someterse a un juicio de valoración; en particular, los críticos desconfían del método concordista de combinar materialmente los datos de las dos fuentes. Escribe, por ejemplo, Bornkamm: "No es posible tomar sin reserva los Hechos como hilo conductor en el que insertar en cada ocasión las cartas como complementos o ilustraciones adecuadas, y tampoco es lícito llenar las lagunas que ofrecen las cartas sirviéndose indiscriminadamente de las abundantes noticias que pueden deducirse de los Hechos".

2. CRONOLOGÍA. Es bastante fácil trazar el cuadro general de la vida de Pablo. Nacido al comienzo de la era cristiana, por el año 35 d.C. se convierte y entra a formar parte de los seguidores de Cristo; sube varias veces a Jerusalén, donde se encuentra con Pedro y participa en el concilio de los apóstoles; una intensa actividad misionera lo convierte en peregrino por toda el área del Mediterráneo oriental, con estancias prolongadas en Antioquía de Siria, en Corinto, en Éfeso y en Roma, donde muere mártir en tiempos de Nerón.

Resulta difícil, sin embargo, con-

cretar cronológicamente los diversos episodios de su vida, sus viajes y su misma muerte, que algunos colocan a comienzos del imperio de Nerón y otros al final. El punto de referencia más seguro e importante para la biografía de Pablo es la inscripción de Delfos, de la que se deduce que el procónsul romano Galión residía en Corinto en el 50/51 (o todo lo más tarde en el 51/52); pues bien, Pablo se encontró con Galión en Corinto, bien al principio o bien al final del proconsulado. En todo caso, puede decirse que Pablo estaba en Corinto por el año 50. A partir de esta fecha se trabaja para ordenar cronológicamente la biografía de Pablo.

En los últimos años se ha discutido mucho el problema de la cronología paulina, con hipótesis y resultados sorprendentes. Al no poder entrar en detalles, nos limitaremos a aludir aquí a dos esquemas cronológicos de su vida: el tradicional clásico, que se basa sobre todo en los Hechos de los Apóstoles, y el crítico, que destaca los datos ofrecidos por las cartas. El primero sigue el ritmo de la misión de Pablo en tres grandes viajes, pone el concilio de Jerusalén (año 49/50) después del primer viaje, la prisión en Cesarea en el "bienio" 58/60 y la de Roma en el bienio 60/62; el segundo arresto y la muerte se sitúan en el 64 o en el 67. El segundo esquema pone el concilio de Jerusalén por el 50/51, después del segundo viaje misionero que llevó a Pablo a Grecia; en el 52/55 la estancia en Éfeso, en el 56 el arresto en Jerusalén, en el invierno 57/58 el viaje a Roma, en el 58/60 la residencia obligada en la capital del imperio y en el 60 el martirio bajo Nerón.

3. La conversión. Tanto de los Hechos como de las cartas se deduce con claridad que Pablo fue un enemigo encarnizado de la comunidad cristiana. "Conocéis mi conducta anterior dentro del judaísmo: con qué crueldad perseguía y trataba de aniquilar a la Iglesia de Dios", confiesa él mismo en la carta a los Gálatas (1,13). Los Hechos indican: "Saulo asolaba la Iglesia; entraba en las casas, sacaba a rastras a hombres y mujeres y los metía en la cárcel" (8,1). Pero de ambas fuentes se deduce igualmente que en la vida de Pablo hubo un cataclismo repentino que lo transformó de perseguidor en apóstol y misionero. El autor de los Hechos presenta este acontecimiento en tres ocasiones: en el capítulo 9 tenemos el relato en tercera persona; en el capítulo 22 Pablo se refiere a él de forma autobiográfica, hablando a la turba hostil de Jerusalén; en el capítulo 26 el mismo Pablo lo refiere en su deposición ante Festo y Agripa. Las tres narraciones hablan con gran relieve de la cristofanía que tuvo lugar en el camino de Damasco, la conversación de Cristo con Pablo, la nueva percepción que Pablo tiene de Jesús de Nazaret y de sí mismo, la misión extraordinaria que se le confía entre los paganos, misión que marcó el gran giro del cristianismo naciente.

En las cartas Pablo vuelve sobre ello unas veces en tono apologético y otras en tono polémico, para defenderse contra los adversarios y para indicar el nuevo fundamento sobre el que se levanta su vida. Así, en la primera carta a los Corintios: "Después de todo, como a uno que nace antes de tiempo, también se me apareció a mí" (15,8); en la carta a los Gálatas, para reivindicar la investidura divina de su misión y el origen auténtico de su evangelio, dice: "Me llamó por su gracia y me dio a conocer a su Hijo para que yo lo anunciara entre los paganos" (1,15-16); en la carta a los Filipenses, en polémica contra los adversarios judaizantes y combatiendo el ideal de la autojustificación, escribe: "Yo mismo fui al-

canzado por Cristo Jesús" (3,12). A pesar del carácter autobiográfico, tanto las tres narraciones de los Hechos como las tres referencias de las cartas aparecen sensiblemente teologizadas y reflejan una lectura retrospectiva del acontecimiento a la luz de toda la vida del apóstol y del camino de la Iglesia. Pero lejos de debilitar su valor *histórico, todo ello revela el carácter* cierto del suceso.

4. HOMBRE DE TRES CULTURAS. Pablo ha sido definido por A. Deissmann como "un cosmopolita"; en realidad, se entrelazan en su persona y en su obra tres mundos y tres culturas: judío de nacimiento y de religión, se expresa en la lengua y en las formas del helenismo, y es un ciudadano romano que se encuadra lealmente en el marco político-administrativo del imperio.

El judaísmo lo marca indeleblemente desde su nacimiento. "Yo soy judío, ciudadano de Tarso", declara al tribuno romano que le interroga cuando el arresto de Jerusalén (He 21,39), indicando de este modo que pertenece a la diáspora judía dispersa por el mundo helenizado. Frente a los detractores de Corinto que niegan su autoridad apostólica, reivindica polémicamente su ascendencia judía: "¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Del linaje de Abrahán? También yo"(2Cor 11,22). Y a los Filipenses (3,5-6), insistiendo para resaltar el nuevo estado en que se encuentra después de haber sido aferrado por Cristo, les dice: "Fui circuncidado al octavo día; soy del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos y, por lo que a la ley se refiere, fariseo". En la carta a los Romanos aparece la lúcida conciencia teológica de pertenecer por su origen al pueblo llamado por Dios para un designio de salvación en favor de toda la humanidad: "Quisiera ser objeto de maldición, separado incluso de Cristo, por el bien de mis hermanos, los de mi propia raza; son los israelitas, a los que Dios adoptó como hijos y a los que se apareció gloriosamente; de ellos es la alianza, la ley, el culto y las promesas; de ellos son también los patriarcas; de ellos procede Cristo en cuanto hombre"(9,3-5). Incluso en un pasaje se observa cierto *orgullo separatista:* "Nosotros somos judíos de nacimiento y no pecadores paganos" (Gál 2,15).

Aun sintiéndose radicalmente convertido a Cristo, Pablo vive en un clima espiritual judío; cuando fija fechas o plazos de tiempo, lo hace en términos de calendario judío (cf 1Cor 16,8); en dos ocasiones los Hechos lo presentan comprometido con el voto de nazireato (He 18,18; 21,17-26). La Biblia es su libro, que usa y maneja al estilo de los rabinos, siguiendo sus métodos de lectura y de interpretación (*midrašim*: cf 1Cor 10,1-10). Los Hechos recogen la noticia de su "crecimiento" en Jerusalén y de su "formación" *(pepaideuménos)* "a los pies de Gamaliel, instruido en la fiel observancia de la ley de nuestros padres" (22,3). También se debe a la tradición judía el que aprendiera un oficio por motivos éticos y no meramente utilitarios, que en el caso de Pablo era el de "fabricante de tiendas" *(skēnopoiós)*, término genérico que se presta a diversas interpretaciones: tejedor de pelos de cabra para diversos usos, como el *cilicium,* así llamado por la región de Cilicia, de donde procedía, o bien curtidor de pieles para fabricar tiendas, etc.

Pero este judío era de lengua griega y natural de Tarso, "una ciudad no desconocida de Cilicia", como él mismo la denomina con una litote llena de complacencia (He 21,39). Tarso, en el río Cidno, se encontraba por aquella época en el apogeo de su esplendor de ciudad helenista y cosmopolita. Era una de las patrias del es-

toicismo. Pablo conoció ciertamente este tipo de pensamiento y logró asimilar ciertamente algunos de sus rasgos éticos, como el ideal de la autosuficiencia (cf Flp 4,11) o "autarquía", y filosófico-religiosos, como la transparencia de Dios en el mundo (cf Rom 1,19-20).

Todo el marco de su actividad se coloca en un ambiente cultural helenista; utiliza el griego con desenvoltura y de forma personal; no le resultan extrañas ni las formas de la diatriba ni las figuras de la retórica contemporánea y se manifiesta lingüísticamente creativo: baste pensar en los verbos formados con una o varias preposiciones (cf Rom 5,20; 8,26; 2Cor 7,4), entre los que son típicos los compuestos con *syn* (= con) para indicar la simbiosis con sus colaboradores y sus amigos en la comunicación vital con Cristo, en la muerte, en la resurrección y en la gloria (cf Rom 6,4; 8,17; Gál 2,19; Flp 3,10; Ef 2,6; Col 2,12; 3,1ss). No son raros los casos en que los vocablos utilizados en la cultura griega contemporánea se ven obligados bajo su pluma a expresar contenidos y significados nuevos, conformes con su pensamiento teológico; baste pensar en el ensanchamiento y en la transformación semántica que imprimió a ciertos términos clave, como carne *(sárx)* y espíritu *(pneûma),* pecado *(hamartía)* y salvación *(sōtería),* amor *(agápē)* y justicia *(dikaiosýnē),* libertad *(eleuthería)* y esclavitud *(doulótes).* En particular, su pensamiento se ve solicitado por la situación existencial y cultural con que se encuentra, hasta el punto de que se puede hablar en él de una auténtica "inculturación" de la fe en contextos distintos del judeo-jerosolimitano en que había nacido. Las dos cartas a los Corintios y las de los Efesios y Colosenses ofrecen a propósito de esto un testimonio claro y bien diferenciado.

Pero este personaje judío y griego se autopresenta en todas sus cartas con el nombre claramente latino de Pablo, que llevaba casi seguramente desde su nacimiento junto con el apelativo Saulo, que le habían impuesto sus padres en recuerdo del primer rey de la tribu de Benjamín. Hay que indicar que en la cristofanía de Damasco la voz misteriosa, según los Hechos, lo llama al estilo hebreo: *"Ša'ul, Ša'ul",* (9,4). Las autoridades del imperio responden a sus ojos a una disposición divina: "pues la autoridad está al servicio de Dios para ayudarte a portarte bien"; por eso merecen respeto y obediencia "por un deber de conciencia" (Rom 13,4-5). Según el autor de los Hechos, Pablo trató serenamente con procónsules y procuradores romanos en Chipre, en Corinto, en Cesarea, y reivindicó en varias ocasiones las garantías jurídicas que le correspondían en virtud del derecho de ciudadanía romana que poseía por nacimiento (He 22,28). En sus programas misioneros figura Roma en la cumbre, como centro y base de una mayor evangelización, que habría de llevarlo hasta España (Rom 15,22-24), en la parte occidental del Mediterráneo, después de haber recorrido el lado oriental. No se sabe con seguridad si se realizó aquel sueño, pero lo cierto es que escribió a los romanos la carta más densa, síntesis de su evangelio, y que en Roma coronó su actividad con el martirio.

5. EL MAYOR MISIONERO CRISTIANO. El libro de los Hechos ofrece una narración ordenada de la obra misionera de Pablo. Se desarrolla preferentemente en aquella zona costera del Mediterráneo que Deissmann llama "la elipse del olivo", y que toca las ciudades de Damasco, Tarso, Antioquía de Siria, Chipre y Anatolia sudoriental; vienen luego las ciudades de Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, en Europa; Éfeso, capi-

tal de la provincia romana de Asia, y Roma, capital del imperio.

Los datos de las cartas confirman este cuadro, aunque no permiten seguir todas sus líneas y anclarlas dentro del esquema de una triple expedición, tal como se dibuja en los Hechos.

Escogía intencionadamente las grandes aglomeraciones humanas de las ciudades más pobladas, sobre todo las que no habían sido tocadas aún por el evangelio, en donde intentaba hacer surgir al menos una pequeña comunidad cristiana, que estuviera animada y presidida por personas especialmente entregadas y generosas (cf 1Tes 5,12-13; 1Cor 16,15-16). Todo hace pensar que la metodología misionera de Pablo, a diferencia de los predicadores itinerantes de su época, buscaba a los pueblos más que a los individuos concretos; por esto parece realmente singular que Pablo no haya tomado nunca en consideración a una ciudad tan poblada y significativa como Alejandría de Egipto. Desde el principio tiene conciencia de haber sido llamado a evangelizar a los gentiles (Gál 1,16), y esta vocación queda ratificada por Pedro y los apóstoles (Gál 2,9-10).

Su método de comunicar el evangelio se compendia en la palabra, en el ejemplo y en el amor: una palabra que no es simple transmisión verbal, sino que va impregnada del Espíritu y del poder de Dios, que interpela a los hombres por medio de sus enviados, "como si Dios exhortase por nosotros" (2Cor 5,20). A la comunidad de Tesalónica escribe: "Al recibir la palabra de Dios que os predicamos, la abrazasteis no como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la palabra de Dios, que permanece vitalmente activa en vosotros, los creyentes" (1Tes 2,13); en efecto, el evangelio es "poder de Dios para todo el que cree" (Rom 1,16). La palabra se ve corroborada por la fuerza del "modelo humano, que tiene su origen en la humanidad de Cristo y por eso mismo es tan importante para Pablo", como escribe Bonhoeffer en su *Esquema para un ensayo*, escrito en la cárcel. Puesto que el evangelio no es una teoría, sino un modo de existir, Pablo sabe que tiene que transmitirlo con su misma existencia, "en el ejercicio" de lo que lleva consigo. Los dos términos principales que se usan en este contexto son "modelo" e "imitador": "Os suplico que sigáis mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo" (1Cor 4,16; cf 1Tes 1,6; Flp 4,9; 2Tes 3,7).

Pero la palabra parte del amor y tiende a la "edificación", es decir, a la construcción y al crecimiento espiritual de los individuos y de la comunidad. Pablo se lo recuerda repetidamente a los Tesalonicenses (1Tes 2,7-8.12), a los Corintios (2Cor 4,15; 5,14; 6,21), a los Gálatas (4,15). Esa palabra se pronuncia con fidelidad y lealtad de espíritu ante Dios y los hombres (cf 1Tes 2,1-12), con la franqueza (*parrēsía:* 2Cor 3,12; Flp 1,20; Ef 3,12) y la limpieza cristalina *(eilikríneia)* que corresponde a los ministros de la nueva alianza. Para poder llegar al corazón de sus interlocutores, Pablo sabe hacerse griego con los griegos, judío con los judíos, "débil con los débiles", "todo para todos", servidor de todos "para ganarlos a todos" (1Cor 9,22-23).

El contenido esencial de su mensaje es el de la "tradición" *(parádosis)* apostólica: Jesús de Nazaret muerto y resucitado por la salvación de todos los hombres (1Cor 15,1-5). Nada se le puede quitar a esta "verdad del evangelio", como tampoco se le puede añadir nada: "Si yo mismo o incluso un ángel del cielo os anuncia un evangelio distinto del que yo os anuncié, sea maldito" (Gál 1,6-8; 2,5.14). Pero este mensaje exigía ser traducido en un estilo de vida que estuviera

destinado a producir una "criatura nueva" (2Cor 5,17); por eso Pablo se hace educador y pastor, y multiplica sus recursos.

Se han recogido y analizado las formas verbales que Pablo utiliza para describir su acción misionera: él "dice", "evangeliza", "anuncia", "exhorta", "ruega", "desea", "anima", "conjura", "amonesta", "da instrucciones", "ordena", "dispone", "enseña", "da a conocer", "persuade", "conforta" (cf G. Barbaglio, *o.c.,* 125) y no vacila en inculcar la apertura a todos los valores éticos de la tradición clásica: "Por lo demás, hermanos, considerad lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de buena fama, de virtuoso, de laudable" (Flp 4,8). "Todo es vuestro —escribe a los corintios—; vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,22-23).

6. LOS RIVALES DE PABLO. Puede decirse que el campo misionero de Pablo se muestra siempre infestado de presencias molestas, que a menudo revelan el rostro de auténticos adversarios, con los que se ve obligado a medir apasionadamente sus fuerzas. ¿Quiénes son estos enemigos declarados de Pablo y en qué se le contraponen?

La mayor parte de los autores ve en ellos a los judeo-cristianos integristas, que le echaban en cara haber renegado de su herencia hebrea, al no imponer los dictámenes de la ley mosaica; por consiguiente, su pretendida autoridad apostólica carecería de todo valor. Pero se advierte una gran variedad en este frente antipaulino. Las indicaciones que se sacan de la descripción que Pablo hace de ellos, y que para nosotros son la única fuente, autorizan a pensar que los adversarios que actuaban en Corinto no son los mismos que se nos presentan en la carta a los Gálatas, y que los que le contradicen en Galacia no coinciden con los de Filipos. Resulta difícil decir algo más.

La reacción de Pablo se verifica en el terreno de los principios y de la apología personal. Él lucha ante todo por "la verdad del evangelio" (Gál 2,5.14), esto es, que la salvación ha sido concedida a todos gratuitamente por Dios simplemente por la fe en Cristo muerto y resucitado, y luego defiende sin ambages su carisma apostólico: enviado directamente por Dios a los gentiles (Gál 1,1.15-16), legitimado lo mismo que los apóstoles por la aparición del resucitado (1Cor 15,3ss), comprobado por la eficacia de su acción (1Cor 9,1-2), reconocido por las "columnas" de la Iglesia de Jerusalén (Gál 2,9), es decir, por Pedro, Juan y Santiago; como si esto no bastase, se declara "judío" de claro linaje (Flp 3,5-6).

II. LAS CARTAS. Aunque no tuviéramos más que las cartas de Pablo, esto bastaría ya para colocarlo entre los grandes escritores de la antigüedad. Más que la cantidad, impresiona la inteligencia, la agudeza del pensamiento y la inmediatez existencial. Nacieron al servicio de la misión y son parte integrante de la misma. "Un fragmento de misión", las llamó W. Wrede; por eso les viene muy bien aquella definición de la carta que da el escritor griego Demetrio, probablemente contemporáneo de Pablo: "la otra parte del diálogo" que se estableció ya antes con los destinatarios.

Hay 13 cartas que llevan en el encabezamiento el nombre de Pablo; y la catorce, la carta a los Hebreos, se le atribuyó ya en el siglo II, aunque no fue escrita por él, por más que el autor intenta discretamente ponerse en su lugar (cf 13,23-25). De las 13 cartas, hay siete que todos consideran auténticas de Pablo (1Tes, 1 y 2Cor; Gál; Rom; Flp y Flm); escritas entre los años 50 y 60, son los

escritos más antiguos del cristianismo. En las otras cartas, la mayor parte de los críticos se inclina a ver la mano de algún discípulo, si es que no se trata de un caso de pseudoepigrafía, según el uso en boga de aquella época.

Se las reúne en grupos determinados: se llama "principales" a las cuatro más amplias (Rom, 1 y 2Cor, Gál); "cartas de la cautividad" son las que —según su propio testimonio— fueron escritas en la cárcel (Flp, Ef, Col, Flm, 2Tim), y porque las cartas a Tito y Timoteo se caracterizan como un grupo autónomo y tratan temas relacionados con la práctica eclesial, suelen llamarse "cartas pastorales" [/ Colosenses; / Corintios I y II; / Efesios; / Filemón; / Filipenses; / Gálatas; / Hebreos; / Romanos; / Tesalonicenses I y II; / Timoteo; / Tito].

Después de A. Deissmann, que las confrontó con la gran cantidad de cartas en papiro descubiertas en Egipto, se plantea la cuestión de si son cartas reales o bien "epístolas", es decir, cartas ficticias, como, por ejemplo, la de Horacio *ad Pisones, de arte poetica.* La carta sirve para el diálogo entre personas separadas, mientras que la epístola es un ejercicio literario, destinado al gran público.

Pues bien, no cabe duda de que en Pablo se trata de cartas auténticas, dirigidas a un destinatario concreto y no al público en general, motivadas por razones determinadas y que tocan cuestiones relacionadas con situaciones concretas, con comunicaciones y saludos personales. Pero incluso cuando trata temas de actualidad, lo hace con argumentaciones teológicas. Además, sus cartas contienen auténticas secciones doctrinales, que van más allá de las cuestiones contingentes: así 1Tes 4,13ss, donde a partir del caso concreto de los tesalonicenses pasa a tratar de la escatología cristiana; lo mismo ocurre en 1Cor 10,13.15, en donde la situación de la comunidad da pie a consideraciones teológico-pastorales sobre la situación "exódica" de la vida cristiana, sobre la primacía de la caridad *(agápē)* y sobre la esperanza en la resurrección.

Las cartas a los Gálatas y a los Romanos son tratados teológicos, pero conservan el carácter de verdaderas cartas dirigidas a las respectivas comunidades. Por tanto, se trata de cartas ocasionales, nacidas de la exigencia de la misión; pero al mismo tiempo de cartas pastorales y apostólicas, destinadas a construir la comunidad. Su módulo expositivo es ampliamente dialógico; a menudo presenta objeciones en boca de un presunto interlocutor o le dirige preguntas retóricas para tener la ocasión de presentar su respuesta (cf Rom 2,1.21; 1Cor 15,29-35). Es el estilo clásico de la diatriba, que se usaba en la tradición y en la praxis pedagógica cínico-estoica de aquella época. Impresiona a primera vista el uso frecuente de las antítesis y de las contraposiciones (luz-tinieblas, muerte-vida, esclavitud-libertad, pecado-justicia, perdición-salvación, carne-espíritu, debilidad-fuerza, viejo- nuevo, etcétera), señal de una personalidad vivaz, operativa y poco amiga de las medias tintas.

Es seguro que las comunidades leían estas cartas (cf 1Tes 5,27) y se las intercambiaban entre sí (cf Col 4,16). Cabe preguntarse si se ha perdido alguna de ellas; en 1Cor 5,9 Pablo habla de una misiva anterior, que no ha llegado hasta nosotros. Lo mismo hay que decir de la llamada "carta de las lágrimas", citada en 2Cor 2,4; pero hay motivos para pensar que algunas de las cartas que poseemos contienen y han unido entre sí varias cartas o fragmentos de cartas; en particular, la segunda carta a los Corintios es considerada por algunos, no

sin fundamento, como una recopilación de varios escritos más breves enviados a la misma comunidad.

Debió comenzar muy pronto una colección de los escritos de Pablo. La segunda carta de Pedro atestigua la existencia, a finales del siglo I, de un *corpus* de cartas paulinas, que se compara con las otras Escrituras sagradas (es decir, las Escrituras judías, que habían hecho suyas los cristianos); se dice de ellas que tienen necesidad de una correcta interpretación para no caer en el error: "Tened en cuenta que la paciencia de nuestro Señor es nuestra salvación, como ya os lo escribió nuestro queridísimo hermano Pablo, con la sabiduría que Dios le ha dado; de hecho, así lo expresa en todas las cartas cuando trata de este tema. Es cierto que en éstas se encuentran algunos puntos difíciles, que los ignorantes e inestables tergiversan para su propia perdición, lo mismo que hacen con el resto de la Sagrada Escritura" (3,15-16). No podemos saber quién fue el que promovió esta colección, a qué cartas se extendió y cuáles eran los fines que buscaba. A mitad del siglo II Marción definió por propia iniciativa un catálogo de Escrituras sagradas, con diez cartas de Pablo, excluidas las pastorales a Timoteo y a Tito.

El papiro 46, alrededor del año 200, recoge todavía diez cartas, incluida la de los Hebreos y excluidas Filemón y las pastorales. El llamado fragmento Muratoriano, alrededor del año 180, cataloga trece cartas, excluyendo la de los Hebreos. Los mártires de Scilium (180 d.C.), interrogados por el procónsul Saturnino sobre los libros que tenían, responden: "Los libros y las cartas de Pablo, varón justo". No es posible saber el número de cartas. Pero todas las cartas de Pablo, a excepción de la breve nota a Filemón, se encuentran citadas en Ireneo de Lyon, a finales del siglo II; esto hace suponer que Ireneo tuvo en sus manos una colección de las cartas del apóstol. Pero aquí se entra ya en la historia del "canon" [/ Escritura].

Los autógrafos de las cartas, escritas ciertamente en papiro, se han perdido irremediablemente; sin embargo, se poseen unas 5.000 copias manuscritas, es decir, un patrimonio excepcionalmente rico. Destacan entre ellas 10 papiros del siglo III, fragmentarios, que preceden a los grandes códices unciales completos, el Sinaítico y el Vaticano, del siglo IV. El manuscrito más antiguo y autorizado es el ya citado papiro 46 de la colección Chester Beatty, de alrededor del año 200, que nos ha llegado casi completo.

III. EL EVANGELIO DE PABLO. Hay mucho de verdad en la afirmación de Bultmann, según la cual la importancia histórica de Pablo consiste en el hecho de haber sido teólogo.

Sin embargo, Pablo no fue un pensador sistemático. Y, en todo caso, la forma fragmentaria y ocasional en que nos ha llegado su pensamiento no permite organizarlo por completo.

En cada una de las cartas, el patrimonio conceptual teológico, más que ilustrado, se presume; por ello no es extraño que desde hace más de un siglo los historiadores y los exegetas estén buscando los elementos constitutivos del "paulinismo". A comienzos de este siglo los autores oscilaban entre la escuela de las religiones (Wrede, Bousset, Reitzenstein) y la escuela escatológica (A. Schweitzer), para las cuales Pablo sería el autor de un misterio o de un culto nuevo fuertemente influido por Grecia, o bien un soñador que aguardaba como próxima la llegada del Hijo del hombre.

Pero estas interpretaciones perdieron muy pronto su fascinación. Na-

cieron sucesivamente por parte católica intentos de exponer de forma sistemática el pensamiento de Pablo sobre la pauta de los manuales de teología (Prat, Bonsirven), mientras que en la otra orilla se situaban otros autores, especialmente R. Bultmann y K. Barth, que situaban el núcleo central del pensamiento de Pablo en la contraposición entre la fe y la ley, refiriéndose a la polémica del apóstol contra sus adversarios judaizantes. Quizá se siga discutiendo todavía sobre la articulación interna del pensamiento de Pablo; pero entre tanto ha quedado claro que él se sitúa rigurosamente en un cuadro doctrinal propio ya del cristianismo primitivo, subrayando y desarrollando alguno de sus aspectos sobre la base de su experiencia personal y de su particular vocación apostólica.

Se ha discutido mucho sobre las relaciones de Pablo con el judaísmo y sobre su distanciamiento del tronco de la tradición hebrea; es verdad que siguen existiendo concordancias fundamentales relativas al designio de Dios, a la alianza, a la fe, al mesianismo; pero se da una diferencia radical en el hecho de la fe en Jesucristo muerto y resucitado, que señala el fin de la "ley" (Rom 10,4) e inaugura una alianza universal, de la que todos pueden participar mediante la fe. Así pues, el marco del pensamiento paulino parece que puede trazarse de este modo: *En un gran designio salvífico, Dios ofrece la salvación a todos, judíos y gentiles, en Jesucristo muerto y resucitado* (que llamó a Pablo para ser apóstol de los gentiles). *Los hombres se hacen partícipes de la salvación uniéndose a Cristo mediante la fe, muriendo con él al pecado y participando de la fuerza de su resurrección. Sin embargo, la salvación no es completa todavía hasta que él venga; entre tanto, el que está en Cristo ha sido liberado del poder del pecado y de la ley, se hace un hombre nuevo por obra del Espíritu y su conducta tiene que inspirarse en la nueva situación en que ha llegado a encontrarse por la llamada de Dios* (cf E.P. Sanders, *o.c.*, 549). Éste parece ser el centro del pensamiento de Pablo, lo que él llama "su evangelio" (cf Rom 2,16; 16,25; 2Cor 4,3), que habrá que analizar en sus elementos particulares.

1. El proyecto salvífico del Padre. En el comienzo de todo está el designio de salvación del Padre, inspirado en un amor eterno y comunicativo, el cual llama a todos los hombres a la gracia y a la gloria.

Con frecuencia recuerda Pablo en sus cartas esta iniciativa divina: "Dios os ha escogido desde el principio [o como primicias] para salvaros por la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad. Precisamente para esto os llamó por nuestra predicación del evangelio, para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Tes 2,13-14). Como consecuencia de esta elección "desde el principio", "ab aeterno", Dios llama ahora en el tiempo. Otro pasaje declara que "Dios no nos ha destinado al castigo, sino a la adquisición de la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que, vivos o muertos, vivamos siempre con él" (1Tes 5,9-19). Este "designio" *(próthesis)* salvífico eterno se menciona con frecuencia en las cartas (Ef 1,9.11; 3,11; Rom 8,28; 9,11). Los grandes textos de Rom 5,8-11, 8,28-30 y Ef 1,3-14 demuestran que todo procede del amor de Dios, el cual, mientras todavía éramos "enemigos" y "pecadores" (Rom 5,8.10), nos amó ya "en Cristo" (Rom 8,38), "en su Hijo querido" (Ef 1,6).

Junto con el amor fontal del Padre, san Pablo habla también de la sabiduría, del poder y de la justicia divina. En las dos doxologías de la carta a los Romanos se apela a la

"profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia de Dios" (11,33), "a Dios, el único sabio" (16,27), que manifestó el "/ misterio escondido durante siglos" relativo a la salvación de todo el género humano. En la tradición del AT la justicia salvífica de Dios representa para la humanidad el bien supremo y la aurora de la salvación. San Pablo se incorpora a esta tradición hasta el punto de que para él el Dios que llama a la gracia y a la gloria es también el Dios que "justifica" (cf Gál 3,8; Rom 3,26.30; 4,5; 8,30.33). En esta obra de justificación salvífica Cristo realiza la función esencial de mediador: "Él es justo y es quien justifica al que tiene fe en Jesús" (Rom 3,26). Nosotros ahora "somos justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús" (Rom 3,24).

2. La obra de Cristo redentor. Veamos ahora más atentamente en qué consiste la obra mediadora de Cristo en el proyecto de la salvación llevado a cabo por el Padre.

Hay que señalar una vez más la actividad del Padre. Es él el que ha enviado al Hijo a nuestro mundo de pecadores para salvarlo (Gál 4,4; Rom 8,3), el que nos ha reconciliado consigo mediante Cristo (2Cor 5,18), el que lo ha expuesto como un propiciatorio impregnado de su sangre (Rom 3,25) para justificar a los creyentes (Rom 3,26), el que lo ha resucitado de entre los muertos para nuestra justificación (Rom 4,25); todo procede de Dios, que nos ha amado mientras éramos todavía pecadores (Rom 5,8; 8,35.39).

"Pero la insistencia con que Pablo subraya la iniciativa del Padre no debe de ninguna manera ofuscar el papel de Cristo y el puesto absolutamente central que tiene su persona en la mente del apóstol. Si Pablo declara que el Padre ha enviado al Hijo (Gál 4,6; Rom 8,3), que no lo perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros (Rom 8,32), afirma igualmente que Cristo se dio a sí mismo (Gál 1,4; 1Tim 2,6; Tit 2,14), se entregó por amor a nosotros (Gál 2,20; Ef 5,2. 25)" (S. Lyonnet).

Todo lo que se le atribuye al Padre, Pablo no vacila en atribuírselo también al Hijo, que vive y actúa en perfecta sintonía con el Padre. Pues bien, el acto por excelencia a través del cual Cristo llevó a cabo la salvación es para Pablo la muerte en la cruz, seguida de la resurrección. "Nosotros anunciamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero poder y sabiduría de Dios para los llamados, judíos o griegos" (1Cor 1,22-23); ahora todos "son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús, a quien Dios ha propuesto para que, mediante la fe, se obtenga por su sangre el perdón de los pecados" (Rom 3,24-25). "Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados" (Ef 1,7). Nos encontramos aquí con algunos vocablos y conceptos fundamentales de la soteriología de Pablo; intentemos analizarlos brevemente.

Está en primer lugar el término *apolýtrosis,* con el significado de "redención, rescate, liberación de". Se ha sostenido (Deissmann) que hay que leer en esta palabra una reminiscencia del "precio del rescate" que, según el uso griego, se pagaba por la liberación de un esclavo, precio que el mismo esclavo podía pagar entregándolo a los sacerdotes de un templo. De esta manera el dios mismo adquiría el esclavo de manos de su propietario y le ofrecía en cambio la libertad. "Nada impide que Pablo se haya inspirado en esta práctica", indica Lyonnet; pero la verdadera interpretación parece que hay que buscarla en otra parte, es decir, en el lenguaje y en las categorías de la versión griega de los LXX, en donde la

gran redención consiste en la liberación de la esclavitud de Egipto y en la esperanza mesiánica, cuando Dios "redima a Israel de todos sus delitos" (Sal 130,7-8).

Estas categorías del AT se aplicaron a la obra de Cristo realizada en el Calvario. "Se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos *(hina lytrōsētai)* y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,14). En los cristianos se realiza de forma mística, pero realmente, lo mismo que experimentaron los hebreos en la liberación de Egipto.

También remite al contexto veterotestamentario el término "propiciatoria" *(hilastêrion)* con que se presenta el acto redentor de Cristo en Rom 3,24-25, donde se dice literalmente: "Dios lo ha expuesto como propiciatorio en su sangre", evocando el ritual de Lev 16,15-19: el propiciatorio, una cubierta de oro colocada sobre el arca de la alianza en el santo de los santos, adornada por dos querubines, era el signo de la presencia divina, y en particular el lugar del perdón de Dios mediante la aspersión de la sangre del sacrificio que hacía el sumo sacerdote en la fiesta del "gran día de la expiación". El apóstol ve realizarse en la cruz, rociada de la sangre de Cristo en el momento de su muerte, lo que significaba el ritual levítico, es decir, la comunión espiritual entre el pueblo y Dios mediante la ofrenda de su sangre. Según el ritual levítico, la comunión espiritual entre Dios y su pueblo, que había quedado rota por el pecado, quedaba restaurada por la ofrenda de la sangre, que representa la vida del hombre (Lev 17,11). En esta misma perspectiva ve san Pablo la sangre en la cruz de Cristo.

Otra expresión soteriológica común en el vocabulario paulino es la *compra* y el *precio*. Esta imagen aparece en 1Cor 6,20; 7,23, y en Gál 3,13; 4,5: "Habéis sido comprados a gran precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (1Cor 6,20). Esta "compra" evoca esencialmente la adquisición que Dios había hecho de su pueblo en tiempos de la alianza (Ex 19,6) para llevar a cabo sus designios. Una vez más se trata de remitir al contexto veterotestamentario.

Es típicamente paulina la manera de entender la obra de Cristo como *reconciliación.* Este tema aparece principalmente en la segunda carta a los Corintios. Como siempre, la iniciativa parte de Dios; Jesús es su agente y su mediador; el hombre es su destinatario, que con ella queda íntimamente renovado y creado de nuevo: "El que está en Cristo es una criatura nueva; lo viejo ya pasó, y ha aparecido lo nuevo. Todo viene de Dios, que nos reconcilió con él por medio de Cristo, y nos confió el ministerio de la reconciliación. Pues Dios, por medio de Cristo, estaba reconciliando el mundo, no teniendo en cuenta sus pecados y haciéndonos a nosotros depositarios de la palabra de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortase por nosotros. En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios" (2Cor 5,17-20).

Un gran texto de la carta a los Efesios presenta la muerte de Cristo como *holocausto (thysía),* es decir, como sacrificio que al mismo tiempo es la expresión de su amor a los hombres: "(Cristo) nos amó y se entregó por nosotros a Dios como ofrenda y sacrificio de olor agradable" (Ef 5,2). Ya la tradición apostólica había sancionado esta fórmula: "Cristo murió por nuestros pecados" (1Cor 15,3). Pablo concibió esencialmente esta muerte como un acto supremo de obediencia y de amor. "A la desobediencia de Adán, origen de la condenación universal, él opone el acto de obediencia de Jesucristo, por medio del cual todos han sido justificados

(Rom 5,19); y una vez más, en Flp 2,5-11, a la pretensión orgullosa y egoísta de Adán, Pablo parece oponer el misterio de la cruz como un misterio de obediencia y de amor, que tiene su cumplimiento más aún que su recompensa en la resurrección gloriosa (vv. 9-11)" (Lyonnet).

Un texto conciso y oscuro de la segunda carta a los Corintios parece ofrecer una nueva categoría, la de la *expiación* o satisfacción dada por otro en lugar de uno mismo: Dios, se dice, "al que no conoció pecado (o sea, Cristo) le hizo pecado en lugar nuestro, para que nosotros seamos en él justicia de Dios" (2Cor 5,21). Cristo ha sido hecho pecado en cuanto que se hizo portador voluntario del pecado de los hombres para eliminarlo, con una alusión al pasaje de Is 53,10, en donde el siervo del Señor ofrece su vida en expiación *('ašam)* por los pecados de su pueblo, y en virtud de ello recibirá "en herencia multitudes y gente innumerable recibirá como botín".

Un pasaje de la carta a Tito recoge en una fórmula muy densa los temas principales de la enseñanza paulina sobre la redención: Jesucristo "se entregó a sí mismo por nosotros, para redimirnos y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,13-14).

3. "SALVADOS EN LA ESPERANZA". La redención que se adquiere en Jesucristo es para Pablo una *salvación actual y presente,* pero su cumplimiento *se sigue esperando todavía.* Sólo tendrá lugar con la resurrección de los cuerpos, cuando se alcance la manifestación gloriosa de Cristo, que después de haber triunfado sobre todas las manifestaciones hostiles, la última de las cuales será la muerte, entregará el reino en manos del Padre (1Cor 15,25). "Porque en la esperanza fuimos salvados" (Rom 8,24). "Ahora vemos como por medio de un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara" (1Cor 13,12). Lo mismo que él resucitó, también nosotros resucitaremos; más aún, en virtud de él también nosotros experimentaremos la gloria de la resurrección, ya que Cristo resucitó "como primicias de los que mueren" (1Cor 15,12-20; cf Rom 8,11; 1Tes 4,14). Al hablar de resurrección no se habla de redención *lejos del* cuerpo, sino de redención *del* cuerpo, es decir, de la totalidad del sujeto humano.

Por esto "gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo" (Rom 8,23). Sin embargo, es cierto que Dios "nos ha salvado" ya (Tit 3,5), que nos ha resucitado y nos ha hecho revivir con Cristo (Ef 2,5-6) y nos salva del juicio futuro (Rom 5,9), en cuanto que nos ha sustraído de la esclavitud de Satanás y nos reconcilia consigo de manera que formemos un solo ser con Jesucristo (cf Gál 3,28); se trata de un estado ciertamente adquirido, pero cuya plenitud sólo se podrá alcanzar al final de los tiempos, precisamente en la manifestación de Cristo al final de la historia. Se ha hecho ya habitual en el lenguaje cristiano, después de O. Cullmann, expresar esta situación paradójica y estimulante del cristiano con las expresiones "ya", pero "todavía no".

Aquí hay que insertar el dinamismo de la esperanza, fundamental en la existencia cristiana, según san Pablo. "Y la esperanza no nos defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha dado" (Rom 5,5; cf 8,16-18.31-39). El capítulo 8 de la carta a los Romanos da a la esperanza una dimensión coral y cósmica: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros" (Rom 8,11). Más

aún, "la creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso... con la esperanza de ser librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (8,19-21).

Una célebre página de la constitución pastoral *Gaudium et spes,* del Vaticano II, ha puesto esta perspectiva escatológica en conexión clara con el progreso humano. Nos complace recoger aquí este texto entretejido todo él de reminiscencias paulinas: "Ignoramos el tiempo en que habrán de acabar la tierra y la humanidad y no sabemos cómo habrá de ser transformado el universo. Pasa ciertamente el aspecto de este mundo deformado por el pecado. Pero sabemos gracias a la revelación que Dios prepara una nueva morada y una tierra nueva en donde habita la justicia y cuya felicidad saciará sobreabundantemente todos los deseos de paz que surgen en el corazón de los hombres. Entonces, una vez vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo y lo que se sembró en la debilidad y en la corrupción se revestirá de incorrupción y, permaneciendo la caridad con sus frutos, toda aquella realidad que Dios creó precisamente para el hombre quedará libre de la esclavitud de la vanidad. Es verdad que se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo. Sin embargo, la esperanza de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien estimular, la solicitud en el trabajo en relación con la tierra presente, en donde crece aquel cuerpo de la humanidad nueva que consigue ya ofrecer una cierta prefiguración de lo que habrá de ser el mundo nuevo. Por tanto, aunque se debe distinguir con todo esmero entre el progreso terreno y el desarrollo del reino de Dios, sin embargo, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, ese progreso es de gran importancia para el reino de Dios" (n. 39).

4. LA SALVACIÓN MEDIANTE LA FE. ¿Cómo se aplica y llega hasta el hombre la obra redentora de Cristo? En otras palabras, ¿cómo puede el hombre participar de los frutos de la salvación que ha llevado a cabo Jesucristo?

Tocamos aquí uno de los puntos centrales del pensamiento de san Pablo, por el que sufrió y combatió en contra de los judaizantes, que se empeñaban en imponer la ley mosaica. Mediante la / fe se llega a las fuentes de la salvación y de la redención. Por esto, el vocabulario *pístis-pisteúein* está en la cima de la nomenclatura paulina; y la fe ocupa el puesto central de su evangelio.

Por medio de la fe el hombre consigue vivir a los ojos de Dios (Rom 1,17).

El tema de la fe ocupa toda la carta a los Gálatas, y sobre todo la carta a los Romanos. La fe es la respuesta personal del hombre a la iniciativa de Dios que sale a nuestro encuentro por medio de su palabra y de sus intervenciones salvíficas (Rom 10,14s; Gál 1,11s). "Creer" *(pisteúein)* significa aceptar como real y salvífico el hecho de la resurrección de Jesús (Rom 4,24-25; 10,9; 1Cor 12,3; 15,1-19; 1Tes 4,14; Flp 2,8-11), mientras que el sustantivo "fe" *(pístis)* se utiliza en algunas ocasiones para indicar el contenido de la predicación apostólica (Rom 10,8; Gál 1,23; Ef 4,5; etc.). La salvación viene de la fe, y no de las / obras de la ley (Rom 3,20.28); pero la fe es activa en el amor y se difunde en frutos de caridad (Rom 8,14; 1Cor 6,9-11; Gál 5,25); en el exordio de la carta a los Tesalonicenses Pablo da gracias a Dios por "la actividad de vuestra fe" (1Tes 1,3). No es el resultado de una reflexión humana, sino

que es don de Dios (Ef 2,8-9) y ha sido producida gratuitamente en el hombre por el Espíritu Santo y por el poder de Dios (Rom 3,27; 4,2-5; 1Cor 12,3; 2Tes 2,13). Existencialmente es una entrega de sí mismo a Cristo, al que Dios ha resucitado (Rom 10,9), poniendo todo su ser en relación con Dios.

La carta a los Hebreos contiene una definición de la fe (10,38) y la ilustra con el ejemplo de los santos del AT (c. 11). Es conocimiento en el sentido bíblico del término, en cuanto que se apodera de todo el ser e influye en su conducta [/ Enseñanza I-II]; supone una confianza absoluta en el Dios vivo y verdadero, un apoyo exclusivo en él y una obediencia total a su voluntad (Rom 1,5; 6,17; 2Cor 10,4; 1Tes 1,6; 2Tes 1,8). La fe hace experimentar en los corazones la obra de Dios (Rom 5,5). Afectando a todo el ser, es fidelidad en la prueba (1Cor 16,13; Flp 1,29; Ef 6,16; Col 1,23; 1Tes 3,2s) y progreso continuo en el conocimiento de Dios, que se convierte en sabiduría y "superconocimiento" *(epígnosis)* (1Cor 1,19s; 2Cor 10,15; Ef 3,16-19; Flp 3,8-10). Unida a la esperanza y a la caridad en la gran tríada cristiana, la fe no cesará más que en el cielo (1Cor 13,13). Ofrecida a todos sin distinción alguna de nación, de clase o de sexo, es suscitada por la palabra de los apóstoles y está a disposición de todo el mundo, aun cuando la fe no sea de todos (Rom 10,8.14-18; 2Tes 3,2).

En el itinerario hacia la salvación, la fe se expresa en el / bautismo, el cual se convierte en el acto sensible y significativo de acceso a la Iglesia. Aun cuando personalmente Pablo no parece dedicarse particularmente a administrar el rito bautismal (cf 1Cor 1,14-17), sin embargo su doctrina bautismal es clara y ofrece diversas explicaciones del acontecimiento. Unido a la fe, el bautismo hace participar de la muerte y de la resurrección de Jesús, sumergiendo, por así decirlo al catecúmeno en la muerte de Cristo para hacerlo partícipe de una vida nueva según el modelo del resucitado (Rom 6,3-5; Col 2,12; cf 1Pe 3,18-21). Es un baño de purificación (Ef 5,26), un sello (2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), una iluminación (Ef 5,8-14; Heb 6,4), una circuncisión nueva que sustituye a la antigua (Col 2,11-13), un lavado de regeneración (Tit 3,5). Es signo de unidad de los creyentes, que son llamados a vivir la misma vida de Cristo (Ef 4,5; Gál 3,27).

Entre los medios de apropiación personal de la salvación hay que enumerar además claramente para Pablo la / eucaristía. La primera carta a los Corintios presenta la "cena del Señor" como "comunión" con el cuerpo y con la sangre de Cristo (1Cor 10,16) y como principio de unidad de la Iglesia: "Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1 Cor 10,17). La eucaristía es el "cáliz de la nueva alianza" (1Cor 11,25), que sanciona la convocatoria del nuevo pueblo de Dios en camino hacia la patria celestial (cf 1Cor 10,3-4. 11-12).

5. EL HOMBRE, NUEVA CRIATURA. Consecuencia de la redención realizada por Cristo es la *nueva antropología* que propone Pablo.

San Pablo no vacila en declarar que el que entra dentro del radio de acción de la salvación de Cristo mediante la fe se convierte en "una criatura nueva" (2Cor 5,17; Gál 6,15), se reviste de Cristo (Gál 3,27), el hombre nuevo (Ef 4,24; Col 3,10), y adquiere la filiación adoptiva (Gál 4,5; Rom 8,15.23; Ef 1,5), pasando de este modo a ser heredero de las promesas de la gloria mesiánica (Rom 8,17). El que está "en Cristo" —y la fórmula "en Cristo" sigue siendo la definición de todo el existir cristiano, con una

fuerte densidad de significado— recibe el Espíritu, que le da la liberación interior del pecado y de las prescripciones obligatorias de la ley (Rom 8,2-3; Gál 5,1).

En virtud del bautismo, el cristiano forma con sus hermanos un solo cuerpo, que es el "cuerpo de Cristo" (1Cor 12,12ss; 12,27), un cuerpo del que Cristo es "cabeza" (Col 1,18; 2,19; Ef 4,15). "Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; pues los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa" (Gál 3,26-29). Los creyentes han sido trasladados "al reino de su Hijo querido" (Col 1,13; cf 1Tes 2,12) y tienen en perspectiva la heredad del reino (Ef 5,5). En un pasaje célebre, Pablo compendia al sujeto cristiano en la célebre tríada espíritu-alma-cuerpo: *pneûma-psyjé-sôma* (1Tes 5,23).

6. "CAMINAR SEGÚN EL ESPÍRITU". Esta nueva forma de ser del hombre se traduce espontáneamente en una *nueva forma de obrar,* que surge de las raíces del ser renovado.

Toda la ética de san Pablo es una consecuencia de la nueva situación ontológica del cristiano. Por eso mismo, en algunas cartas, como Rom, Ef, Col, las indicaciones morales siguen a la parte doctrinal expositiva. El cristiano tiene que vivir de manera digna, en conformidad con la vocación a la que ha sido llamado (Ef 4,1; Col 1,10; 1Tes 2,12). "Si vivimos por el Espíritu, dejémonos conducir por el Espíritu" (Gál 5,25). Pues bien, "los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (Gál 5,22). En la primera carta a los Corintios los desórdenes sexuales se condenan refiriéndose a la incorporación de los cristianos a Cristo y a la inhabitación del Espíritu Santo en ellos (1Cor 6,15-20). La catequesis bautismal que se lee en el capítulo 6 de la carta a los Romanos parte de la experiencia de la inserción en Cristo mediante el bautismo (aoristo pasivo), para dar a continuación una exhortación en presente (imperativo, exhortativo), teniendo ante la mente una meta que habrá de alcanzarse tan sólo al final por medio de una donación divina (futuro): "Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida... Consideraos muertos al pecado... Entregaos a Dios como muertos que han vuelto a la vida... Si hemos llegado a ser una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida" (Rom 6,4-13).

El Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, es la verdadera ley interior del cristiano para san Pablo, que ve cumplirse en la edad mesiánica el gran vaticinio de Jer 31,31-34 y de Ez 36,25-27 sobre la ley nueva escrita en los corazones y sobre el Espíritu como principio de acción interior (cf Rom 8,2; Heb 8,8-12; 1Tes 4,9; Gál 5,18.22-23). La gran trayectoria ética en la que nos introduce el Espíritu es la caridad, tema éste sobre el cual Pablo logró encontrar acentos e indicaciones nunca superadas; baste citar 1Cor 13. "Practicando sinceramente el amor, crezcamos en todos los sentidos hacia aquel que es la cabeza, Cristo. Por él, el cuerpo entero, trabado y unido por medio de todos sus ligamentos, según la actividad propia de cada miembro, crece y se desarrolla en el amor" (Ef 4,15-16).

Junto con la caridad, la fe y la

esperanza forman la gran tríada característica de la vida cristiana, que informa interiormente toda su actividad (cf 1Tes 1,3; 1Cor 13,33; Rom 5,1-5), modificando su estilo de acción y creando nuevas relaciones sociales entre patronos y esclavos (1Cor 7,21-23; Flm 16), entre marido y mujer, entre padres e hijos (Col 3,18; Ef 5,22ss), entre ciudadanos privados e instituciones públicas (Rom 13,1-7; 12,18), imprimiendo de este modo en las comunidades cristianas una función profética de prefiguración de una nueva humanidad y de un nuevo orden de cosas (cf Flp 2,15; Col 3,14-17).

7. LOS JUDÍOS Y LOS NO CRISTIANOS. En este punto cabe preguntarse cuál es, según san Pablo, *la posición de los judíos y de los no cristianos* en lo que se refiere a la salvación, puesto que no comparten la fe en Jesucristo.

Este problema se ha convertido en un tema muy actual después del Vaticano II, pero puede decirse que estaba ya en el corazón de Pablo, el cual vivía diariamente en contacto no sólo con sus hermanos de Israel, cerrados en su mayor parte a la fe cristiana, sino también con las turbas que encontraba en las ciudades grecorromanas, en donde el porcentaje de convertidos era tan pequeño que parecía inapreciable. Pablo toca expresamente este tema en su carta a los Romanos: "El (Dios) pagará a cada uno según sus obras: la vida eterna a los que, mediante la perseverancia en las buenas obras, buscan la gloria, el honor y la inmortalidad; pero a los egoístas, a los que rechazan la verdad y se entregan a la injusticia, un castigo implacable. Tribulación y angustia para todo el que obra el mal, tanto judío como griego; gloria, en cambio, honor y paz a todo el que obra bien, tanto judío como griego" (Rom 2,6-10). Y más adelante, en el mismo capítulo: "Cuando los paganos, que no tienen ley, practican de una manera natural lo que manda la ley, aunque no tengan ley, ellos mismos son su propia ley. Ellos muestran que llevan la ley escrita en sus corazones, según lo atestiguan su conciencia y sus pensamientos, que unas veces los acusan y otras los defienden, como se verá el día en que juzgue Dios los secretos del hombre" (vv. 14-16). Su enseñanza es clara: todo ser humano, por naturaleza *(phýsei)*, sea cual sea su origen, tiene la ley de Dios escrita en su corazón y, si la observa, recibe la justificación del Espíritu, puesto que "no es circuncisión lo que aparece exteriormente en la carne..., sino que la verdadera circuncisión es la del corazón, según el espíritu, no según la letra; cuya alabanza no viene de los hombres, sino de Dios" (Rom 2,28-29). Podemos preguntarnos cuál es este "dictamen de la ley" *(érgon toû nómou)* escrito en los corazones. ¿Cuáles son los actos dictados por el corazón que son útiles para la justificación y la salvación (cf Rom 12,26)? Refiriéndose al contexto del pensamiento de Pablo, que ve la quintaesencia de la ley condensada en el precepto del amor al prójimo (cf Rom 13,8-10; Gál 5,14), hay motivos suficientes para pensar que el "dictamen de la ley", la "obra de la ley", es el amor activo al prójimo, según la regla de oro que se encuentra en el NT (Mt 7,12), en el AT (Lev 19,18; Tob 4,15) y en todas las grandes religiones.

Más articulado y más lacerante es en Pablo el problema de los judíos que no se han adherido a la fe en el Señor Jesús. Habla ampliamente de ellos en los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos. "Tengo una tristeza inmensa y un profundo y continuo dolor. Quisiera ser objeto de maldición, separado incluso de Cristo, por el bien de mis hermanos, los de mi propia raza; son los israelitas, a los que Dios adoptó como hijos y a los

que se apareció gloriosamente; de ellos es la alianza, la ley, el culto y las promesas; de ellos son también los patriarcas; de ellos procede Cristo en cuanto hombre, el que está por encima de todas las cosas y es Dios bendito por los siglos" (Rom 9,1-5). ¿Qué es lo que dice Pablo en sustancia de los judíos? Ellos son la "primicia santa", la "raíz santa", el "olivo bueno" en el que se han injertado los gentiles (Rom 11,16.24). Pues bien, la palabra de Dios no ha fallado (Rom 9,6), Dios no ha repudiado a su pueblo (Rom 11,1), son irrevocables los dones y la llamada divina (Rom 11,29). Esto significa que la antigua alianza no se ha abolido jamás y que se cumplirá el designio divino sobre su pueblo. Si su caída ha sido ocasión de salvación para los gentiles, "¡cuánto más lo será su conversión en masa!" (Rom 11,11-12).

Y viene aquí la misteriosa afirmación: su obcecación parcial proseguirá hasta que haya entrado la plenitud de las gentes: "entonces todo Israel se salvará... Pues así como vosotros en otro tiempo fuisteis desobedientes a Dios y ahora habéis conseguido misericordia por la desobediencia de ellos, así también ahora ellos han sido desobedientes, para que con ocasión de la misericordia que os ha concedido a vosotros también ellos alcancen misericordia" (Rom 11,26. 30-31).

8. EL MINISTERIO DE LOS APÓSTOLES. La rendención y la salvación se les ofrecen a los hombres en la historia *a través del ministerio de los apóstoles,* "servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios" (1Cor 4,1).

La Iglesia está llamada a comunicar a todos los hombres "la incalculable sabiduría de Dios", y Pablo tiene la conciencia de haber sido llamado también él, "el más insignificante de todos los cristianos", a evangelizar a los paganos..., a declarar el cumplimiento de este plan secreto, escondido desde todos los siglos en Dios, creador de todas las cosas" (Ef 3,9). Son múltiples y muy variadas las funciones confiadas a la Iglesia con esta finalidad. "Él (Cristo) a unos constituyó apóstoles; a otros, profetas; a unos evangelistas, y a otros, pastores y maestros, a fin de perfeccionar a los cristianos en la obra de su ministerio y en la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y al conocimiento completo del Hijo de Dios" (Ef 4,11-13). En el plan de Dios la salvación va ligada a la evangelización (cf 1Tes 2,16), que se sirve de las Escrituras (Rom 16,25-26) para hacer nacer la fe en todas las gentes; pero la evangelización supone la actividad de los misioneros: "Por tanto, todo el que invoque el nombre del Señor se salvará. Ahora bien, ¿cómo van a invocar a aquel en quien no creen? ¿Cómo van a creer en él si no han oído hablar de él? ¿Y cómo van a oír hablar de él si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?" (Rom 10,13-14).

En cuanto a Pablo, se ve acuciado por la urgencia de anunciar el evangelio: "elegido para predicar el evangelio de Dios" (Rom 1,1), poseído e impulsado por el amor de Cristo (2Cor 5,14), creyó y por eso habla (2Cor 4,13); la "necesidad" lo empuja: "¡ay de mí si no evangelizare!" (1Cor 9,16). De aquí se deduce la importancia fundamental de la "palabra" del anuncio en orden a la difusión de la salvación (1Tes 1,5; 2,1-12; 1Cor 2,1-5).

Depositarios de la "palabra de la reconciliación" (2Cor 5,19), los apóstoles ejercen su ministerio en calidad de "colaboradores" de Dios (2Cor 5,18; 6,1). En las cartas pastorales se imparten disposiciones para que la "palabra" se transmita con fidelidad a las generaciones venideras hasta

la llegada del Señor. En la segunda carta a Timoteo se lee: "Hijo mío, que la gracia de Cristo Jesús te haga fuerte; y las cosas que me oíste a mí ante muchos testigos, confíalas a hombres leales, capaces de enseñárselas a otros" (2Tim 2,1-2; cf 4,1; Tit 1,9; 1Tim 3,2).

En subordinación a la "palabra", también el bautismo y la cena del Señor anuncian y actualizan la muerte de Cristo, y los creyentes son llamados a tomar parte en ella para poder participar también de su resurrección (1Cor 11,26; Rom 6,5).

Aunque las cartas de Pablo no ofrecen muchas indicaciones en este sentido, no cabe ninguna duda sobre la función soteriológica de estos actos sacramentales de la Iglesia primitiva.

IV. PABLO Y JESUS. La persona y la obra de Jesús dominan la vida y el pensamiento de Pablo, y tienen razón los críticos que ven en la cristología la "estructura fundamental" de su pensamiento. Sin embargo, se imponen aquí dos constataciones que desde hace más de un siglo estimulan el interés de los estudiosos. La primera es que Pablo no muestra gran interés por la biografía histórica de Jesús; su atención se concentra por entero en el doble acontecimiento de la muerte y resurrección. La segunda es que, mientras que Jesús anuncia la inminencia y la llegada del reino de Dios, Pablo predica que la muerte y la resurrección de Jesús son el acontecimiento capital de la historia y que en el Cristo muerto y resucitado Dios salva por su gracia a todos los hombres.

Estas dos constataciones merecen alguna consideración, mientras que tiene menor importancia el interrogante —al que de ordinario se responde negativamente— de si Pablo conoció a Jesús durante su vida terrena. No es posible deducirlo de la afirmación de 2Cor 5,16: "Si un tiempo conocimos a Cristo a lo humano, ahora ya no lo conocemos así". El escaso interés de Pablo por la biografía terrena de Jesús y la concentración de su reflexión en la muerte-resurrección indujeron a algunos críticos como F. C. Baur y W. Wrede a contraponer a Pablo y a Jesús, haciendo de él el "segundo fundador del cristianismo", aquel que habría transformado el puro "mensaje moral" del evangelio en un culto mistérico.

A estas posiciones se adhirieron en el pasado algunos críticos italianos, como Santangelo y Omodeo. De ellas depende F. Nietzsche en su violenta polémica antipaulina. Pero progresivamente la crítica se fue liberando de estas ideologías, ya con A. Schweitzer, W. Heitmüller y luego con R. Bultmann, para quien "lo decisivo que Jesús *espera,* para Pablo ya se ha *cumplido*". Pablo ve como presente o como un presente ya incoado en el pasado lo que para Jesús es futuro. Los discípulos de Bultmann, entre ellos E. Käsemann y G. Bornkamm, perfeccionando sus investigaciones, han destacado la continuidad entre el anuncio de Jesús y la predicación de Pablo, subrayando que Jesús se presentó ya claramente a sí mismo como punto de encuentro entre los hombres y Dios (cf Lc 12,8-9; 14,26) y tuvo conciencia de sí como Hijo de Dios (cf Mc 14,36), revelándose como superior a la ley (cf Mt 5,21ss) y con el poder de perdonar los pecados (Lc 11,20).

Si luego se tiene presente que entre la predicación "prepascual" de Jesús y la teología de san Pablo tuvo lugar la muerte y la resurrección de Jesús, el don del Espíritu en pentecostés, la formulación del kerigma primitivo y la experiencia de la efusión del Espíritu también sobre los paganos (cf He 10,47-48), entonces la relación entre la cristología implícita de Jesús y la explícita de Pablo aparece en

términos de continuidad histórica sustancial. "El Cristo creído y proclamado por san Pablo no es distinto del Jesús que se manifestó en sus palabras y sus acciones... El acontecimiento nuevo de la resurrección, que separa a Jesús de Pablo y del cristianismo primitivo, no constituye solamente la explosión de las fuerzas del mundo nuevo en el resucitado, que se convirtió por ello en espíritu creador de vida *(pneûma zōopoioûn)* (1Cor 15,45), sino también la legitimación del poder divino y escatológico *(exousía)* de perdonar los pecados que reivindicaba el Jesús histórico (Mc 2,10) y que se encarnaba en el hecho de compartir la mesa con los pecadores (cf Mc 2,15-17; Lc 19,1-10). Por otra parte, se explica el desinterés de Pablo por todo lo que Jesús dijo e hizo. Privado de la experiencia de los discípulos históricos, convertido en cristiano y en apóstol en virtud de la "visión" del resucitado, inserto en el cristianismo de lengua griega de Siria, concentró toda su atención en la muerte y resurrección de Cristo, vértice de la revelación *(apokalýpsis)* del Padre de Jesús. Le bastaba con mantener y con subrayar que el resucitado, visto con los ojos de la fe, es por identidad personal el Jesús de Nazaret que murió en la cruz" (G. Barbaglio, *o. c.,* 250). En otras palabras entre el Jesús terreno y Pablo se colocan la muerte y la resurrección de Jesús, culminación de su vida y principio del mundo nuevo. La comunidad primitiva, al formular el anuncio evangélico, había señalado en este punto el quicio del acontecimiento mesiánico y el cumplimiento del designio de Dios en favor de los hombres: Jesús murió "por nosotros", por los impíos", "por nuestros pecados", "por todos" (fórmulas *hypér*). Pablo se adueñó de esta fórmula (cf 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 5,14.15.21; Gál 1,4; 2,20; 3,13; Rom 5,6-8; 8,32; 14,15; Col 1,24; Ef 5,2.25), apuntando según su genio hacia lo esencial y haciendo prácticamente de ella la base de toda su cristología. De esta manera, entre Jesús y Pablo se sitúa como eslabón de enlace la comunidad cristiana primitiva, con la que el apóstol comparte la fe y la predicación, aun cuando su especial carisma y su vocación lo llevaron a desarrollar algunos aspectos propios.

V. PABLO EN LA IGLESIA. La presencia de Pablo en la Iglesia ha sido siempre estimulante, tal como resulta desde los mismos orígenes cristianos. Ya hemos hablado de la segunda carta de Pedro, en donde éste se apoya en Pablo, reconociendo la autoridad (3,15-16) del "queridísimo hermano". Se observa una equiparación análoga con Pedro y la exaltación de la autoridad de ambos en la *Primera carta a los Corintios,* de Clemente Romano, y en la *Carta a los Romanos,* de Ignacio de Antioquía. Policarpo se refiere en repetidas ocasiones a Pablo en su *Segunda carta a la Iglesia de Filipos,* confesando que jamás será capaz de "aproximarse a la sabiduría del bienaventurado y glorioso Pablo". La *Epistula apostolorum,* apócrifo escrito por los años 160-170, traza su apología subrayando su investidura divina; la *Carta a Diogneto* muestra un profundo conocimiento y asimilación del pensamiento paulino; la *Carta de Bernabé* deja ver un conocimiento seguro de su enseñanza, mientras que en la *Didajé* no se observa ninguna alusión a Pablo. ¿Silencio intencional o casual? Hay razones para plantearse esta pregunta, ya que precisamente en el siglo II Pablo se encuentra en el centro de las grandes controversias cristianas, reivindicado o atacado por las corrientes marginales y heréticas.

Así, a mediados del siglo II, Marción se apropió de él de forma maximalista, convirtiéndose en promotor de un paulinismo exasperado, que

radicalizaba la antítesis evangelio-ley, contraponiéndolo a Pedro y a los demás apóstoles judaizantes.

Por este mismo período los gnósticos lo reivindicaban también para sí, explotando algunas de sus expresiones, como "eones", "pleroma", "psíquico-pneumático", "gnosis", "culto espiritual", "bajada" a la tierra, "último Adán", etc. En la orilla de enfrente otros grupos de judeocristianos marginales a la gran Iglesia, que reivindicaban la observancia de las prescripciones de la ley (ebionitas, elcesaítas, etc.) lo rechazan y lo excomulgan sin apelación, calificándolo —como las *Pseudoclementinas*— de "inimicus homo", "inimicus ille homo".

Contra los dos extremos del antipaulinismo de los judeo-cristianos y del paulinismo maximalista de Marción y de los gnósticos se alzó vigorosamente la voz de Ireneo de Lyon a finales del siglo II, demostrando la sintonía del apóstol con los evangelios, con los Hechos y con las Escrituras hebreas. He aquí cómo se expresa en la conclusión del libro IV del *Adversus haereses:* "Todavía hemos de añadir a las palabras del Señor las palabras de Pablo, examinar su pensamiento, exponer al apóstol, aclarar todo lo que ha recibido de otras interpretaciones por parte de los herejes, que no comprenden lo más mínimo de lo que dijo Pablo, mostrar la estupidez de su locura y demostrar, precisamente a partir de Pablo —de quien ellos sacan sus objeciones contra nosotros—, que son unos mentirosos, mientras que el apóstol, heraldo de la verdad, enseñó todas las cosas plenamente de acuerdo con la predicación de la verdad" (*o.c.,* IV, 41,4).

Desde entonces Pablo continúa su presencia dinámica en la Iglesia. Sin él no podría concebirse la teología cristiana ni la historia misma del cristianismo. Baste pensar en el influjo que ha ejercido solamente su carta a los Romanos en la historia espiritual de Occidente.

BIBL.: AA.VV., *Studiorum paulinorum Congressus internationalis catholicus,* Roma 1963; BALLARINI T. (ed.), *Paolo. Vita, Apostolato, Scritti,* Turín 1968; BANDAS R.G., *La rendenzione, idea centrale in S. Paolo,* Roma 1961; BARBAGLIO G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane,* Asís 1985; BARTH M. (ed.), *Paulus Apostat oder Apostel. Jüdische und christliche Antworten,* Regensburgo 1977; BEKER J.C., *Paul the Apostle. The triumph of God in Life and Thought,* Edimburgo 1980; BEN-CHORIN Sh., *Paulus, der Vorkerapostel in jüdischer Sicht,* Munich 1980; BOF G., *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo,* Brescia 1976; BONSIRVEN G., *Il Vangelo di Paolo,* Roma 1963[3]; BORNKAMM G., *Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca 1979; BRUNOT A., *Los escritos de San Pablo,* Verbo Divino, Estella 1982; CERFAUX L., *Jesucristo en San Pablo,* DDB, Bilbao 1967[4]; COLSON J., *Paolo apostolo martire,* Milán 1974; CONZELMAN A., *Teologia del Nuovo Testamento,* Brescia 1972; CORHENER E., *San Pablo en su tiempo,* Verbo Divino, Estella 1979; DE LORENZI L. (ed.), *Paul apôtre de notre temps,* Roma 1979; DUPONT J. (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie,* Gembloux 1975; KÄSEMANN E., *Prospettive paoline,* Brescia 1972; KUSS O., *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva,* Herder, Barcelona 1975; LAPIDE P.-STUHLMACHER P., *Paulus Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christliches Dialog,* Stuttgart 1981; LOHFINK G., *La conversione di S. Paolo,* Brescia 1969; LYONNET St., *La soteriología paulina,* en ROBERT A.-FEUILLET A., *Introducción a la Biblia* II, Herder, Barcelona 1967, 746-787; ID, *De vocabulario redemptionis,* Roma 1959; ID, *Libertad y ley nueva,* Sígueme, Salamanca 1967; MARA M.G., *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Ricerche storico-esegetiche,* L'Aquila 1983; MODA A., *Per una biografia paolina, en Testimonium Christi* (Fs. J. Dupont), Brescia 1985, 289-315; PENNA R., *Pablo,* en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca 1982, 702-723; ID, *Lo Spirito di Cristo,* Brescia 1976; ID, *Il "mysterion" paolino,* Brescia 1978; RIGAUX B., *Saint Paul et ses lettres. État de la question,* París-Brujas 1962; ROSSANO P., *Morale ellenistica e morale paolina,* en *Fondamenti biblici della morale. Atti della XXII settimana biblica,* Brescia 1973, 173-186; ID, *L'ideale del bello (kalós) nell'etica di S. Paolo,* en *Studiorum paulinorum Congresus internationalis catholicus* II, Roma 1963, 373-382; SANDERS E.P., *Paul and Palestinian Judaism,* Londres 1977; SANDMEL S., *The first christian Century in Judaism and Christianity,* Nueva York 1969; SEGALLA G., *Panorama storico del Nuovo Tes-*

tamento, Brescia 1984; SCHELKLE K.H., *Paulus. Leben. Briefe. Theologie*, Darmstadt 1981; VESCO J.L., *In viaggio con S. Paolo. Città e regioni del Mediterraneo nella storia e nell'archeologia*, Brescia 1974; ZEDDA S., *Para leer a san Pablo*, Sígueme, Salamanca 1965.

P. Rossano

PALABRA

SUMARIO: I. *Importancia de la palabra en Israel.* II. *La palabra hablada en el AT:* 1. Significado de la preeminencia concedida a la palabra: 2. Instrumentos de comunicación de la palabra: *a)* Los sueños, *b)* Los sacerdotes, *c)* Los profetas, *d)* Los sabios; 3. La acción de la palabra: *a)* Creadora de comunión, *b)* Instrumento de comunicación, *c)* Exhortación, *d)* Instrumento ejecutivo de Yhwh. III. *Hacia la palabra escrita (AT).* IV. *La palabra en los evangelios sinópticos:* 1. Palabra y acción de Jesús; 2. Contenidos o efectos específicos; 3. Palabra autorizada y eficaz; 4. Importancia de la palabra humana. V. *La palabra en los Hechos de los Apóstoles.* VI. *La palabra en las epístolas paulinas:* 1. La evidencia de las cartas mayores; 2. Expresiones sinónimas: *a)* Evangelio, *b)* Predicación, *c)* Testimonio; 3. La eficacia de la palabra; 4. La referencia fundamental; 5. El punto de partida; 6. El fin de la palabra; 7. Condicionamientos y límites. VII. *La palabra en los escritos de Juan:* 1. En el cuarto evangelio; 2. En el Apocalipsis. VIII. *La palabra en la carta a los Hebreos.* IX. *Hacia la palabra escrita (NT).*

Es imposible entender la importancia y la función que tiene la palabra en la Biblia si no se prescinde de la valoración negativa que tiene el hombre moderno de la "palabra" en contraposición a los "hechos" y a las "acciones". Hechos y no palabras: éste es el criterio con que se juzga al prójimo y a partir del cual se considera auténtico y creíble un compromiso. Naturalmente, esto equivale a una infravaloración de la palabra, pudiendo tener incluso consecuencias éticas negativas (si la palabra no cuenta para nada, no es fundamental mantener la palabra que se ha dado, se puede mentir, ser incoherentes, etc.)

I. IMPORTANCIA DE LA PALABRA EN ISRAEL. La eficacia de la palabra se deriva —según J. Pedersen— de que es la expresión corporal de los contenidos del espíritu. El que dirige una palabra a otra persona transmite a su espíritu lo que ha creado en su misma alma; si es una palabra mala, crea infelicidad; si es buena (p.ej., una palabra de bendición), no hay que considerarla como un simple buen deseo de su parte, comparable a un cuerpo sin alma o a una caja vacía, sino que es más bien una palabra que crea algo bueno, que produce la felicidad de aquel a quien se dirige (Pedersen, *Israel* I-II, 167s).

Este valor que atribuye Israel a la palabra está comprobado por numerosos testimonios. Adán da nombre a los animales, con lo cual expresa su superioridad sobre ellos. Las últimas palabras de un moribundo están cargadas de consecuencias, poseen una energía y por eso mismo se recogen y se guardan con cuidado (Gén 49; Dt 33; 2Sam 23,1-7). Cuando Salomón sube al trono, le pide a Dios "un corazón prudente [lit.: un corazón que escucha: *leb somea*] para gobernar [*lišpôt*] al pueblo" (1Re 3,9). La importancia que se le atribuye al saber escuchar guarda proporción con la importancia de la palabra.

Estas valoraciones caracterizan también a la sabiduría popular: "El que da una respuesta antes de haber escuchado muestra su insensatez para oprobio suyo" (Prov 18,13). En las relaciones del hombre con Dios el escuchar ocupa igualmente un puesto de primer orden: "Tú no quieres sacrificios ni ofrendas...; en cambio, me has abierto el oído" (Sal 49,7); "No sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor" (Dt 8,3). Los seres divinos no dicen su nombre, ya que, al pronunciarlo,

el hombre podría ejercer una especie de dominio sobre ellos (Gén 32,30; Jue 13,18).

El valor de la palabra se ve confirmado, por contraste, por la valoración fuertemente negativa de la mentira: el que miente reniega de sí mismo, desmiente la sustancia de su propia alma. Esto distingue a Yhwh de los hombres: "No es Dios un hombre para que mienta, ni un ser humano para que cambie de opinión" (Núm 23,19; véase también 1Sam 15,29). Por eso él mismo declara en el Sal 89,34 que no puede desmentir su fidelidad.

El término técnico por excelencia con que el AT indica la palabra es *dabar* (utilizado casi 1.500 veces). El verbo que de allí se deriva *(dibber)* se utiliza con la misma frecuencia: indica el acto de hablar, y por eso no puede tener un sujeto figurado; por el contrario, el verbo *'amar* (decir) puede tener también como sujeto a la tierra, al mar, a los árboles, al fuego, etc. Cerca de 400 veces (de 4.500) tiene como sujeto a Dios. La construcción *debar Yhwh* (palabra del Señor) aparece 241 veces, ordinariamente en los escritos proféticos, sobre todo en Jeremías y en Ezequiel.

A veces se ha creído posible fundamentar la importancia de la palabra en Israel en la etimología de *dabar;* se ha relacionado este término con el de *debir* (la cámara sagrada, el *sancta sanctorum* mencionado en 1Re 6,5. 16.19s.22s; 7,49; 8,6.8 y en Sal 28,2 (donde se traduce por "templo"), para indicar el otro lado, es decir, la parte posterior y más secreta del templo. De este significado, atestiguado también en otras lenguas (arameo, árabe, etiópico) se deducía que "en *dabar* hay que ver el otro lado, o mejor aún, el fondo de una cosa..., el significado bien definido de una palabra, su contenido, su fondo conceptual... La cosa como acontecimiento tiene en su *dabar* el elemento histórico, por lo que la historia está contenida en los *debarim* como fondo de las cosas" (*GLNT* VI, 261). "El que ha alcanzado el *dabar* de una cosa ha alcanzado la cosa misma" (ibid, 262).

Aplicado a Dios y a su palabra, esto significaba que "Yhwh manifiesta su esencia en el *dabar*; el que tiene el *dabar* de Yhwh conoce a Yhwh; ... *dabar* es un modo de aparecer, el más elevado, de Yhwh; Yhwh es *dabar* en cuanto que puede ser conocido por los mortales: Rom 1,20" (Boman, *Hebräische Denken,* 53). Pero J. Barr ha demostrado la debilidad de esta manera de fundamentar unas conclusiones a partir de etimologías superficiales (*Semantica,* 186-200). Más que a la etimología, hay que referirse al uso y al contexto.

Sobre este fondo tiene un relieve muy especial lo que dice el AT de la palabra de Dios, ante todo como palabra hablada.

II. LA PALABRA HABLADA EN EL AT. En el AT la relación entre Dios y su pueblo tiene lugar sobre todo mediante la palabra. Este hecho tiene implicaciones negativas y también dimensiones positivas.

1. SIGNIFICADO DE LA PREEMINENCIA CONCEDIDA A LA PALABRA. Al presentar a Yhwh como un Dios que comunica mediante la palabra, el AT se contrapone, excluyéndolos, a todos los otros tipos de relaciones naturalistas entre la divinidad y los seguidores de las religiones cananeas del ambiente circundante. El encuentro con Yhwh no se realiza a través de la fertilidad de los campos o de la fecundidad del ganado, ni a través de las relaciones sexuales, que sirven, sin embargo, para la reproducción de la vida; por lo tanto, los ritos dirigidos a celebrar o a fomentar el despertar de la naturaleza y su fertilidad no tienen cabida en el culto.

Positivamente, el hecho de que el encuentro con Dios se realice a través de su palabra significa en primer lugar el respeto a la iniciativa divina (ya que nadie puede convertirse en el poseedor exclusivo de su palabra). Significa además que las relaciones con Dios exigen algo que posee toda persona humana: la capacidad de escuchar su palabra. Pero esto no implica la divinización del hombre.

Lo mismo que la palabra es el medio principal de comunicación entre las personas, así también entre Yhwh y sus criaturas la palabra es el instrumento que establece una relación pluriforme, pero que se compendia esencialmente en la comunión mutua. Podríamos decir que crea un conocimiento de Dios entendido no en sentido filosófico, sino —hablando de forma figurada— en sentido bíblico, como relación interpersonal, de reconocimiento y de amor, con un profundo sentido de reverencia (bíblicamente: temor de Dios) por la santidad y la alteridad de Dios. El creyente israelita sabe que Dios está en el cielo y el hombre en la tierra (Qo 5,1); la comunión entre él y Yhwh, por realizarse primordialmente a través de la palabra, es ciertamente directa, pero no sacrifica la trascendencia de Dios.

Hay pasajes en el AT que presentan esta palabra como algo objetivo, que parece gozar de una existencia propia distinta de la existencia de Dios: "El Señor ha lanzado una orden [lit.: ha enviado una palabra] contra Jacob y va a caer sobre Israel" (Is 9,7). En otros pasajes se compara la palabra con una lluvia que baja del cielo para fecundar la tierra, a fin de volver luego al cielo después de cumplir con su misión (Is 55,11); o con la nieve, la escarcha y el granizo, y los efectos que producen (Sal 147,15-18). Se trata de una tendencia que se desarrollará en la sabiduría hebrea. Pero sería un error deducir de estos pasajes que la palabra es una hipóstasis de Dios. Incluso cuando el judaísmo utiliza el término *Memra,* lo hace sobre todo para evitar o para explicar ciertos antropomorfismos especialmente crudos o para no pronunciar el nombre de Dios en su relación con el mundo y con los seres humanos. Normalmente, en el AT la palabra de Dios establece una relación entre Dios y su pueblo a través de algunos vehículos o instrumentos particulares.

2. INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN DE LA PALABRA. a) *Los sueños.* En los antiguos relatos de E (Gén 20,3.6; 28,12; 31,10s.24), en la historia de José (Gén 37,1-11) y en la de Salomón (1Re 3,5-15) encontramos a Dios hablando en sueños. El libro de Job reflexiona sobre esta forma divina de hablar al hombre: "Dios habla una vez, y dos no lo repite. En sueños, en visiones nocturnas, cuando un letargo a los hombres invade, reclinados en su lecho, entonces abre él el oído del hombre y con apariciones le estremece" (33,14-16). También se menciona al sueño en otra lista, parecida a la anterior, de las diversas maneras como habla Dios: en 1Sam 28,15 dice Saúl: "(Dios) no me responde ni por medio de los profetas ni por los sueños". 1Sam 28,6 añade a los profetas y a los sueños los *'urîm.* Dt 18,9ss hace una lista de prácticas prohibidas en Israel (la adivinación, los sortilegios, los augurios, la magia, los encantamientos, la evocación de los difuntos, la consulta a espectros y adivinos), pero en esta lista no figuran los sueños ni las visiones nocturnas. Según Dt 13,2-4, hay que negar al profeta y al soñador todo crédito cuando emplean sus facultades para inducir a Israel al seguimiento de otros dioses. Así pues, el sueño sigue siendo admitido como vehículo de la palabra divina. Más adelante dan también fe de ello el

libro de Daniel y el de Zacarías (cf Dan 7,1 y Zac 1,8). Pero el uso de visiones por parte de los falsos profetas contribuirá a desacreditar este vehículo de la palabra divina (cf p.ej. Jer 23,16).

b) *Los sacerdotes.* La palabra de Dios llega también a Israel a través de los sacerdotes. Uno de los instrumentos sacerdotales para conocer la voluntad divina era el llamado *'urîm* y *tummîm*: el sacerdote los guardaba en el *'efod* (bolsa o pectoral). En el relato de 1Sam 14,36-46 figura, al lado del rey Saúl, un sacerdote. El versículo 41 sugiere a Dios la forma de expresarse: "Si el pecado está en mí o en mi hijo Jonatán, Señor, Dios de Israel, salga cara [lit.: da *'urîm*]; y si este pecado está en tu pueblo Israel, salga cruz [lit.: da *tummîm*]". No está claro si *urîm* y *tummîm* indicaban, respectivamente, asentimiento o negación, o bien si llevaban grabados algunos signos o letras del alfabeto. De todas formas, después de la pregunta hecha por el rey Saúl se designa antes a Saúl y a Jonatán; luego, entre los dos, se designa a Jonatán, que confiesa su pequeña transgresión.

También en la época del rey David se refieren algunas consultas sacerdotales de la voluntad de Dios, por ejemplo, en 1Sam 23,9: "Cuando David supo que Saúl tramaba el mal contra él, pidió al sacerdote Abiatar que le llevara el efod"; a continuación, David plantea su pregunta: quiere saber si los habitantes de Queilá lo van a entregar en manos de Saúl. La respuesta del Señor es: "Te entregarán". Tras esta respuesta, David abandona la ciudad y Saúl desiste de su persecución.

Después de David, esta manera de solicitar y de obtener mensajes divinos queda suplantada por otras más espirituales. Pero esto no significa que los sacerdotes cesasen de la función de hablar por cuenta de Yhwh. Todavía en Ag 2,11 se lee: "Haz esta consulta (*tôrah* a los sacerdotes". Los LXX, al traducir *tôrah* por *nómos* (ley), destacarán el aspecto legal del término *tôrah,* que, sobre todo en su origen, significaba más bien indicación, instrucción dada por Dios en una circunstancia concreta: cf Is 1,10: "Prestad oído a la ley [*tôrah*, enseñanza] de nuestro Dios". También la enseñanza de los sabios de Israel podía indicarse con *tôrah* (Prov 13,14: "La enseñanza del sabio es fuente de vida").

c) *Los profetas.* No cabe duda de que la palabra de Dios llegaba al pueblo de Israel sobre todo por medio de los profetas. Para Dt 18,8-20 ellos son los únicos vehículos autorizados de la palabra de Dios, pero hay que tener en cuenta la fecha relativamente tardía (finales del siglo VI a.C.) de este libro. En 1Sam 28,6 se lee que "Saúl consultó al Señor; pero el Señor no le respondió ni por los sueños, ni por las *urîm,* ni por los profetas". Estos últimos se sitúan en el mismo plano que los sueños y los instrumentos de adivinación; probablemente, en los comienzos del movimiento profético no eran muy diferentes de los sacerdotes que practicaban la adivinación dentro del marco del culto. Las relaciones entre profetas y sacerdotes se deducen también de algunas personalidades, cuya pertenencia a ambas categorías se indica: Samuel es profeta y sacerdote en Siló (1Sam 3); Elías, el profeta, sacrifica en un altar elevado en la cima del Carmelo (1Re 18,32); Jeremías y Ezequiel son sacerdotes o de familia sacerdotal (Jer 1,1; Ez 1,3). No hay que acentuar excesivamente la distinción entre los primeros profetas y los del siglo VIII y siguientes; también de estos últimos se refieren numerosas visiones que los vinculan con el profetismo de los primeros tiempos: cf 1Sam 10,4s: "... Te encontrarás con un grupo de sacerdotes que bajan del alto, precedidos de arpas, tambores, flautas y

cítaras, profetizando. Entonces se apoderará de ti el Espíritu del Señor, profetizarás con ellos y serás transformado en otro hombre". Esta forma de éxtasis profético alcanza niveles de paroxismo en los profetas de Baal que se enfrentan con Elías en el Carmelo (1Re 18,26ss). Estos profetas primitivos se reunían de ordinario en grupos, llamados a veces escuelas de profetas, alrededor de un jefe o maestro, como Elías o Eliseo (2Re 6,1-2; 4,38; 4,1; 2,3). 1Re y 2Re refieren muchas empresas extraordinarias o benéficas atribuidas por la tradición a estos profetas. Pero con el paso del tiempo el profeta se fue distinguiendo de los otros mediadores entre Dios y el pueblo por su especialización como vehículo de la palabra de Yhwh (cf Jer 18,18: "No ha de faltar por eso del sacerdote la enseñanza, ni del sabio el consejo, ni del *profeta la palabra"). Él es el portavoz* de la palabra de Yhwh, ya que la palabra llega hasta él y lo aferra; la expresión "llegó la palabra de Yhwh a..." se encuentra 123 veces, de forma más o menos idéntica, en el AT (G. von Rad, *Teología* II, 140). Los que son alcanzados por esta palabra quedan atados por ella y no pueden menos de transmitirla. / Amós compara la voz del Señor con un rugido que viene de Sión (1,2), y deduce de ello esta consecuencia personal: "El león ruge; ¿quién no temerá? El Señor Dios habla; ¿quién no profetizará?" (3,8). / Jeremías dice lo mismo con imágenes todavía más atrevidas: "Tú me has seducido, Señor, y yo me he dejado seducir; has sido más fuerte que yo, me has podido... Había en mi corazón como un fuego abrasador encerrado en mis huesos; me he agotado en contenerlo y no lo he podido soportar" (Jer 20,7-9).

El tormento de estos profetas viene de la naturaleza de la palabra que tienen que llevar a sus contemporáneos de parte de Dios, y también en parte de la hostilidad o indiferencia con que se recibe esta palabra.

Los profetas saben que las palabras que pronuncian por orden de Dios no son un comentario suyo, sino un acto de Dios mismo; es Dios el que se acerca a su pueblo mediante la palabra y en el acto mismo en que se proclama su palabra. Cf Os 6,5: "Por eso te hice pedazos; por medio de los profetas te he matado con las palabras de mi boca". Mientras que los profetas de tipo extático parecen haber tenido la función de fomentar el bienestar de aquellos por los que trabajaban (el pueblo, el rey, ocasionalmente la familia con la que vivían), en un determinado momento el profeta se hace cada vez más autónomo del ambiente social y cada vez más vinculado a una palabra externa al ambiente, que se contrapone al mismo y de la que es prisionero el profeta. La palabra del Señor hace del profeta una especie de "fiscal" que, por cuenta de Yhwh, instruye contra el pueblo un proceso por desobediencia o infidelidad. Él anuncia la condenación por estos delitos, y a veces sus oráculos llegan a tomar la forma de requisitorias forenses (Is 1,2-20; Miq 6,1-8; Jer 2,4-29).

Es la palabra lo que da a los profetas su conciencia vocacional. Si a veces llega a ser un peso intolerable (ya hemos visto el ejemplo de Jeremías), por otra parte les da la fuerza y la convicción que necesitan para cumplir su mandato: los profetas saben que tienen la misión de anunciar la palabra (Am 3,7: "Porque el Señor no hace nada sin que manifieste su plan a sus siervos los profetas") y perciben toda su responsabilidad (Ez 3,16-21: el profeta es comparado con el centinela que tiene que despertar a los ciudadanos; si éstos se despiertan y no reaccionan, la culpa no será del profeta; pero si no los despierta, Dios le pedirá cuenta de la vida de los ciudadanos. Cf también Ez 33,1-9:

"De su sangre te pediré cuentas a ti" (v. 7).

Después del destierro hay varios pasajes bíblicos que aluden al agotamiento y a la desaparición de la palabra profética en el país. Sal 74,9: "Ya no hay ningún profeta, y nadie sabe lo que esto durará"; 1Mac 4,46: hubo que esconder las piedras del altar profanado, que había sido demolido "hasta que viniera un profeta y dijera lo que había que hacer con ellas". La falta de la palabra profética está ya preanunciada para un tiempo venidero en Am 8,11s: "Vienen días, dice el Señor Dios, en que enviaré hambre al país; no hambre de pan, no sed de agua, sino de oír la palabra del Señor. Y andarán errantes... buscando la palabra del Señor, y no la encontrarán". Sin embargo, es posible que el oráculo original anunciase simplemente una carestía, y que fue más tarde cuando se espiritualizó.

El cese de la / profecía no es tanto un fenómeno de "silencio de Dios" como un momento de transición de la palabra de Dios hablada a la palabra de Dios escrita. El peso de la tradición de las intervenciones de Dios en el pasado era tan grande que impedía que surgieran nuevos portavoces de su palabra. Por eso mismo, y no sólo por cuestiones de prestigio o de deseo de clandestinidad, la apocalíptica favorecerá la pseudonimia, atribuyendo sus escritos a las grandes figuras del pasado.

d) *Los sabios.* En la literatura sapiencial *dabar* no aparece con el significado de palabra de Dios. La palabra se hace prácticamente equivalente a la / sabiduría *(sophía)* de Dios. El autor de Prov 3,19 puede parafrasear el Sal 33,6 ("Con su palabra el Señor hizo los cielos") diciendo: "El Señor con sabiduría ha fundado la tierra". Aquí el término *sophía* (sabiduría) ha ocupado el puesto de *dabar*. Lo que el prólogo de Juan dice del Verbo (*Lógos: infra,* / VIII, 1), se le atribuye en los libros sapienciales no ya al *lógos*, sino a la *sophía*: Sab la define como emanación de la fuerza de Dios, irradiación de la luz eterna (7,25-27), afirmando que convive con Dios (8,3) y que está sentada junto a su trono (o al lado de él en el trono: 9,4), presente ya en el mismo momento de la creación del mundo (9,9). Pero, aun siendo premundana, sigue siendo —a diferencia del *Lógos* de Juan— una criatura de Dios (Si 1,9: "El Señor la creó, la vio, la midió").

La frecuencia con que se habla de la *sophía* (sabiduría) en esta literatura no significa que no tenga sitio el *lógos* en ella: aparece en Sab 9,1 ("Con tu palabra hiciste todas las cosas"), en paralelo con *sophía* ("y con tu sabiduría formaste al hombre": 9,2a). En Sab 18,15 se le atribuye al *lógos* el exterminio de los primogénitos de Egipto: "Tu palabra omnipotente se lanzó desde el trono real del cielo como guerrero despiadado en medio de la tierra entregada al exterminio" (cf Éx 12,29-30).

3. LA ACCIÓN DE LA PALABRA. Hemos de preguntarnos ahora, sincrónicamente, qué aspectos y funciones atribuye el AT a la palabra de Dios.

a) *Creadora de comunión.* La palabra se nos presenta ante todo como creadora de comunión: mediante la palabra es como Dios establece su alianza con el pueblo. El pacto tiene un fundamento personal y una finalidad moral; no marca el establecimiento de una relación impersonal de poder, sino el comienzo de una comunión entre Yhwh y los descendientes de Abrahán: "Por esto tiene una importancia decisiva el hecho de que el establecimiento del pacto no se realice en un acto puro, privado de palabras y que posea toda su validez *ab intrínseco,* sino que vaya acompa-

ñado de la palabra que expresa la voluntad divina" (Eichrodt, *Teología*, I, 37).

b) *Instrumento de comunicación.* La palabra es además el medio de comunicación de un mensaje. La fórmula "Así dice el Señor" (2Sam 12,11; 24,12 y a continuación muy frecuente en los libros proféticos), igual que la otra "oráculo del Señor" (167 veces tan sólo en el libro de Jeremías, menos frecuente en los demás profetas), lo atestigua con claridad.

La característica de la religión de Israel es que este mensaje presenta muy a menudo a la palabra como mensaje de condenación: en el mundo ambiental se encuentran ejemplos de palabra de salvación, pero no de condenación (Mari), mientras que en Israel se desarrolla toda una escuela de oráculos de juicio (Westermann, *Grundformen,* 70ss): la palabra no tiene la función de promover el consenso popular en favor del poder, sino de criticar tanto al pueblo como al poder mismo (Natán interviene cuando David quiere decidir la construcción del templo: 2Sam 7,1-17; pero Natán le reprocha al mismo soberano su conducta con Betsabé y su marido Urías: 2Sam 12,1-15; Elías reprocha a Ajab la prevaricación cometida contra Nabot: 1Re 21,17-24; Miqueas, hijo de Yimlá, señala a Ajab y a Josafat a dónde habrá de conducirlos una empresa insensata: 1Re 22,6-28).

A partir del Déutero-Isaías, junto a las palabras de juicio predominan las palabras de misericordia, de promesa y de aliento: "Consolad, consolad a mi pueblo..." (Is 40,1).

c) *Exhortación.* No sólo en los profetas, sino también en los escritos sapienciales y sobre todo en la ley se encuentra la palabra en función de advertencia y de indicación ética. En esta función puede asumir formas diversas, desde las más sencillas a las más complejas (como la *tôrah* profética).

d) *Instrumento ejecutivo de Yhwh.* Hemos de recordar además la palabra como instrumento que lleva a su cumplimiento la voluntad divina. Es la palabra de Dios la que hace obrar a los ángeles (Sal 103,20) y la que crea el mundo (Sal 33,6: "Con su palabra el Señor hizo los cielos"; cf v. 9: "Él lo dijo, y todo fue hecho; él lo ordenó, y todo existió"). Esta actividad dinámica y creadora de la palabra aparece igualmente en el frecuente paralelismo entre palabra y obras; por ejemplo, en Sal 33,4: "La palabra del Señor es eficaz, y sus obras demuestran su lealtad"; o Sal 106,12s: "Entonces creyeron en sus palabras y cantaron sus alabanzas. Pero pronto se olvidaron de sus obras". La palabra preside también el ciclo de las transformaciones de la naturaleza, como la del hielo que se transforma en agua del río: "Envía su palabra y las derrite [las aguas congeladas], hace soplar el viento y las aguas vuelven a correr" (Sal 147,18). Pero preside sobre todo el curso de la historia según la voluntad de Yhwh: "Devastada será, devastada la tierra, totalmente saqueada, porque el Señor así lo ha decretado" (Is 24,3; cf también Jer 39,16 y 44,29s). El salmista está convencido de que Yhwh dirigió también la historia personal de José (naturalmente, en función del episodio de sus hermanos y de la historia futura de sus descendientes). Pero también la historia de los otros pueblos está sometida al juicio y a la acción de la palabra de Yhwh: "¡Ay de vosotros, que habitáis el litoral, nación de los quereteos! La palabra del Señor es contra vosotros, Canaán, tierra de filisteos" (Sof 2,5). Así es como Yhwh puede "silbar" a un pueblo lejano, Asiria, para utilizarlo como instrumento suyo en la

historia (Is 5,26ss) y hablar "a Ciro, su ungido, a quien yo tomé de la mano para someter a las naciones" (Is 45,1ss).

Esta noción activa, dinámica, de la palabra tiene su expresión más solemne en el relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4a), con los diversos "y dijo Dios" (vv. 3.6.9.11. 14.20.24.26; así lit. el hebreo; en las traducciones la monotonía del "dijo Dios" se atenúa a veces alternando el verbo "decir" con otros, como mandar y ordenar). La palabra no aparece aquí como un instrumento en las manos de Dios, casi separado de su persona, sino que se identifica rigurosamente con su iniciativa: Dios crea hablando. Esta unidad tan rigurosa entre Dios y su palabra ha de tenerse en cuenta en todos los pasajes que hablan de la palabra como de algo eficaz; no lo es por sí misma, sino en cuanto que la pronuncia Dios: "Pues yo, el Señor, hablaré. Todo cuanto yo diga será dicho y hecho sin tardanza... Ninguna de mis palabras se diferirá más. Será cosa dicha y hecha" (Ez 12,25.28).

III. HACIA LA PALABRA ESCRITA (AT). La formación de la ↗ Escritura y del canon son tema de otra exposición de este diccionario. Aquí hemos de recordar tan sólo que los primeros pasos hacia la formación de una palabra escrita están constituidos por las exhortaciones a conservar la palabra recibida del Señor y por las promesas de indefectibilidad de la palabra misma: "Mi espíritu, que reposa en ti, y mis palabras, que he puesto en tu boca, no faltarán de tu boca, ni de la boca de tus decendientes, ni de la boca de los descendientes de tus descendientes —dice el Señor— desde ahora y por siempre" (Is 59,21). En otras palabras, es el pensamiento de la permanencia fructuosa de la palabra lo que inspira el pasaje difícil de Dt 30,11-14. El mandamiento de Dios no es excesivo ni inalcanzable, ni se encuentra en el cielo ni al otro lado del mar, sino que "la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica". La mención del corazón y de la boca debería traducir la idea de la accesibilidad de la palabra, que todos están en disposición de comprender y de repetir, haciéndola propia con vistas a su aplicación en la existencia concreta. La palabra de Dios está pasando así de la etapa de palabra contingente, ligada a una situación específica en la que interviene un profeta o algún otro enviado de Dios con una interpretación, un juicio, un estímulo o una exhortación, a la etapa de palabra fijada en la tradición, y luego escrita, a la que hay que referirse en todas las circunstancias.

Esta transición se anticipa en algunos casos esporádicos en que una palabra se repite en épocas sucesivas y en labios de personajes diversos, testimonio del hecho de que la palabra del Señor era recibida con reverencia y no como palabra efímera. Recordemos 1Re 14,11, seguido de 1Re 16,4 y 21,24; o bien la imagen del árbol plantado junto al agua corriente, que en el Sal 1 describe la felicidad del hombre que se deleita en la ley del Señor, y en Jer 17,7-8 la del hombre que pone en el Señor su confianza y su esperanza (para los oráculos paralelos, como Is 2,2-4 y Miq 4,1-3, se pueden dar otras explicaciones).

A través de estos primeros pasos y a través de la concesión del título de *dabar* a colecciones cada vez más amplias de oráculos o de exhortaciones de Yhwh (el ↗ decálogo; colecciones de palabras proféticas; más tarde, el libro del ↗ Deuteronomio) se llegará a la noción de que toda la Escritura de Israel es palabra de Dios.

IV. LA PALABRA EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. En

los evangelios la palabra tiene un relieve especial, sobre todo como palabra de Jesús. Pero puesto que la tradición evangélica hereda del AT la noción de la palabra como algo sustancioso y lleno de eficacia, veremos que también la palabra del hombre es significativa.

1. Palabra y acción de Jesús. La imagen evangélica de Jesús se nos presenta en parte a través de su hablar y en parte a través de su obrar. Desde la antigüedad, el contenido de los evangelios se subdividió en estas dos grandes categorías: "las cosas dichas" y "las cosas hechas" por Jesús (Papías, siglo II d.C.). Pero entre las dos categorías no hay ninguna oposición: Jesús habla también a través de lo que hace. A la pregunta de Juan Bautista: "¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?", Jesús responde dando este encargo a los discípulos de Juan: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído" (Mt 11,4; cf Lc 7,22). También en la valoración de la gente, sus actos (un exorcismo, en este caso concreto) se definen como *didajé* (el sustantivo que se deriva del verbo *didáskein*, enseñar; es decir, ↗ enseñanza, instrucción, doctrina: Mc 1,27). Cf Lc 24,19: "Profeta poderoso en obras y palabras" (definición parecida a la de Moisés en He 7,22). En el cristianismo primitivo se subrayó unas veces uno de estos aspectos y otras el otro, según las situaciones: así Pablo, en sus cartas, que tienen un carácter eminentemente didáctico y se compusieron para uso interno de las comunidades, se refiere a las palabras de Jesús, y no a sus acciones (cf, p.ej., las palabras de la última cena en 1Cor 11; las palabras sobre la fidelidad conyugal en 1Cor 7,10; Rom 12 parece contener alusiones a ciertas frases de Jesús incluidas en el sermón de la montaña). Por el contrario, los discursos de los Hechos subrayan las obras de poder de Jesús: "Dios acreditó ante vosotros a Jesús el Nazareno con los milagros, prodigios y señales que hizo por medio de él" (He 2,22), debido, lógicamente, a la situación misionera en que están ambientados esos discursos. Pero es justo recordar que, incluso cuando Jesús realiza sus obras, éstas reciben su significado de las palabras que las preceden, las acompañan o las siguen [↗ Milagros III, 6].

Los evangelistas, y ya en algunos casos sus fuentes, utilizan genéricamente el término "palabra" *(lógos)* para indicar los discursos pronunciados por Jesús o las antologías de dichos y máximas de Jesús reunidas en bloques literarios (Mt 7,28; 19,1; 26,1; cf Lc 9,28), o bien para indicar, siempre de forma genérica (en forma de sumario o compendio, con los verbos en imperfecto) su actividad de enseñanza y/o predicación (Mc 2,2; 4,33). No muy distinta es la función del término *lógos* cuando el sujeto, en vez de ser Jesús, es la gente que escucha su palabra (Lc 5,1.15).

2. Contenidos o efectos específicos. De este uso genérico se apartan aquellos casos en los cuales la palabra tiene un contenido específico, por ejemplo "la palabra del reino" (Mt 13,19) o, con un término distinto, "el evangelio del reino" (Mt 4,23; 9,35), y aquellos en que una palabra particular produce cierto efecto: podemos así encontrar una palabra que suscita interés (Lc 5,1: "la gente se agolpaba en torno a él para oír la palabra..."), una palabra que suscita el asombro (Mc 1,22: "todos se maravillaban de su doctrina"; cf también Lc 4,22). En Marcos el asombro de la gente se atribuye a la autoridad con que enseñaba Jesús, mientras que en Lucas se debe a la belleza de su elocuencia: "Todos daban su aprobación, admirados de las palabras tan hermosas que salían de su boca".

En un caso se recuerda la palabra de Jesús como palabra de predicción: "Pedro se acordó de lo que Jesús le había dicho..." (es decir, de que lo negaría: Mc 14,72; cf par Mt 26,75 y Lc 22,61). En otro lugar se recuerda como palabra que aflige: "Al oír esto, el joven se fue muy triste" (Mc 10,22). Pero esa palabra aflige porque es al mismo tiempo una palabra que exige: "Anda, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres...; después, ven y sígueme" (Mt 19,21).

Hay un caso en que Jesús, con una intervención suya, se propone poner en apuros a sus interlocutores: "Yo también os haré una pregunta" [griego, lit.: "Os preguntaré una palabra", o sea: "También yo os pondré una palabra de pregunta"] (Mt 21,24 y par).

Mc 8,38 (y par Lc 9,26) sugiere la idea de que es posible avergonzarse de las palabras de Jesús. En realidad, esta frase asocia las palabras de Jesús a su misma persona; por tanto, más que de vergüenza convendría hablar de vileza o de cobardía. El pasaje se refiere a la hipótesis de una negación de Cristo o de sus palabras por miedo a los perseguidores: "Si alguien se avergüenza de mí y de mi doctrina..., también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre". La fuente Q tiene una amonestación análoga, pero sustituyendo la vergüenza por la negación: Mt 10,32s y par Lc 12,8s usan la pareja de verbos "reconocer y negar". Sin embargo, en estos dos pasajes el objeto es solamente la persona de Jesús y no su palabra.

Lc 5,1 describe a Jesús que predica la "palabra de Dios". Esta expresión es rara en los evangelios sinópticos: da la impresión de una analogía entre este predicar de Jesús y el de la Iglesia primitiva, como se deduce de diversos pasajes de los Hechos. Si recordamos que la escena descrita en Lc 5,4-11 se encuentra exclusivamente en Lucas y es probablemente una creación suya, podemos pensar también que el mismo evangelista retocó el preámbulo (que tiene algunas analogías con Mc 1,16ss y Mt 4,18ss, por un lado, y con Mc 4,1 y Mt 13,1ss, por otro), introduciendo en él una fórmula corriente en su segundo libro a Teófilo (los Hechos de los Apóstoles). Se pueden citar aquí otros dos pasajes en donde, siempre en el tercer evangelio, se atribuye a Jesús el uso de la expresión "la palabra de Dios", se trata de Lc 8,21 y 11,28: "Los que oyen la palabra de Dios y la cumplen". También en estos dos casos el lenguaje de Lucas podría haber asumido algunos matices del lenguaje eclesiástico primitivo. La falta de paralelos para el segundo caso no permite comparaciones; pero para el primero, el pasaje paralelo de Marcos dice: "El que hace la voluntad de Dios" (Mc 3,35), y el de Mateo: "El que hace la voluntad de mi Padre celestial" (Mt 12,50). La comparación hace resaltar el carácter secundario de la formulación lucana.

3. PALABRA AUTORIZADA Y EFICAZ. Los pasajes que aluden al interés o al asombro con que era escuchada y buscada por la gente la palabra de Jesús (*supra*, ↗ IV, 2) atestiguan ya implícitamente la autoridad de esa palabra. Pero hay además un caso en que esto se afirma expresamente: "Todos se maravillaban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los maestros de la ley" (Mc 1,22). El carácter autoritativo de las palabras de Jesús se deduce también de la parábola final del sermón de la montaña: "El que escucha mis palabras y las pone en práctica se parece a un hombre sensato que ha construido su casa sobre roca" (Mt 7,24; cf también par Lc 6,46), y del pasaje de las antítesis, en el mismo sermón: "Sabéis que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo..."

(Mt 5,21s.27s.31s.33s.38s.43s). Esto es tan evidente que Mateo deja para el final del sermón de la montaña la observación sobre la autoridad de la enseñanza de Jesús, que en Marcos se encuentra en 1,22: él no enseñaba como los escribas (Mt 7,29; cf también Lc 4,32).

Un aspecto particular de la autoridad intrínseca de la palabra de Jesús es el de su eficacia. En este punto los evangelios coinciden con el AT y con el valor que allí se atribuía a la palabra. Mt 8,16 refiere que Jesús "con su palabra echó a los espíritus y curó a todos los enfermos". Es solamente Mateo el que recoge este detalle: "con su palabra". El pasaje paralelo de Lc 4,40 dice: "Jesús imponía las manos sobre cada uno de ellos y los curaba". Marcos, por su parte, no indica el modo de la intervención de Jesús (1,32-34).

La eficacia de la palabra está atestiguada también por la petición atribuida al centurión (fuente Q): "Di una palabra, y mi criado se curará" (Lc 7,7: cf par en Mt 8,8), y por la réplica de Simón a la orden de echar las redes para pescar: "Ya que tú lo dices, echaremos las redes" (Lc 5,5).

4. IMPORTANCIA DE LA PALABRA HUMANA. Incluso cuando no tiene una eficacia dinámica, la palabra no es nunca insignificante: tiene su peso aun cuando no se trate de la palabra de Jesús. Es el mismo Jesús el que recuerda a los discípulos la importancia de sus palabras: "Por tus palabras serás justificado y por tus palabras serás condenado" (Mt 12,37). Por eso los hombres, el día del juicio, tendrán que dar cuenta de sus palabras (Mt 12,36). En efecto, la palabra no es una cosa extemporánea y fugitiva, a la que no haya que atribuir ninguna importancia; al contrario, es la expresión de la realidad interior del hombre: "El hombre bueno saca el bien de la bondad que atesora en su corazón, y el malo saca el mal de la maldad que tiene, porque de la abundancia del corazón habla la boca" (Lc 6,45). Por eso, cuando la palabra del hombre es buena, bien fundada y bien orientada, es eficaz. A la mujer cananea, que había replicado atinadamente a su observación, Jesús le respondió: "Vete, pues por tus palabras ya ha salido de tu hija el demonio" (Mc 7,29). En este caso es Marcos el que pone de relieve la importancia de la palabra en la respuesta de Jesús. Mt 15,28 tiene simplemente: "¡Oh mujer, qué grande es tu fe!"

V. LA PALABRA EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES. Aquí predomina ampliamente el uso de *lógos* para indicar la predicación cristiana, ordinariamente en pasajes donde equivale prácticamente a evangelio (más de 30 veces). En otros casos el término "palabra" se refiere de forma específica a una predicación hecha por una persona (cf 2,22.40.41).

Como equivalente de evangelio, "palabra" se utiliza a veces sin ninguna especificación (nueve veces), o bien se precisa con un complemento: "palabra de Dios" (12 veces), "palabra del Señor" (siete veces), "palabra del evangelio" (una vez), "palabra de su gracia" (dos veces), o con un pronombre relativo a Dios ("tu palabra": 4,26). No todos los manuscritos concuerdan en el uso de "palabra de Dios" y "palabra del Señor"; cierto número de variantes atestigua la facilidad con que los copistas alternaban estas dos fórmulas.

VI. LA PALABRA EN LAS EPÍSTOLAS PAULINAS. El número de pasajes paulinos que hablan de la palabra es sorprendentemente escaso, y hasta muy diferenciado entre carta y carta.

1. LA EVIDENCIA DE LAS CARTAS

MAYORES. En la carta a los Romanos Pablo habla de la palabra casi solamente en relación con las afirmaciones bíblicas (AT), pero esto no significa que la noción de palabra (de Dios) sea marginal; baste pensar en el tema desarrollado en Rom 9-11 sobre la elección y la suerte final del pueblo de Israel, en donde las referencias bíblicas ocupan un lugar de primer plano, y que es introducido por una hipótesis existencial como la de 9,6: "No es que las promesas [lit. la palabra] de Dios no se hayan cumplido". Pablo niega esta hipótesis en el mismo momento en que la propone; pero la presupone en su exposición, que está orientada por completo a demostrar que las cosas no son así. Fuera de esos tres capítulos, "palabra" aparece en citas del Génesis, del Deuteronomio, de los Salmos, de Isaías —o en relación con ellas—, pero también en una importante referencia legal: "No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro mandamiento, todo se reduce a esto (gr., a esta palabra): Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Rom 13,9).

En la primera carta a los Corintios el tema de la palabra se desarrolla sobre todo en la contraposición entre la palabra de sabiduría y de conocimiento, que los corintios aprecian y buscan, y la predicación de la cruz (1,18), sobre la que Pablo ha asentado su actividad de evangelización en Corinto (cc. 1-2). Un aspecto derivado de esta contraposición es también el contraste entre "la palabrería de estos engreídos" y el reino de Dios, que "no consiste en la palabrería, sino en la virtud" (4,19-20); y el contraste entre los dones de profecía y de sabiduría (12,8) y el don de lenguas (14,19), que, aunque proceden del mismo Espíritu, no tienen la misma eficacia para la edificación de la comunidad.

En la segunda carta a los Corintios, Pablo opone la limpieza de su predicación a los que falsifican la palabra de Dios (4,2) o rebajan el precio de su interpretación con técnicas de charlatanes (2,17), recurriendo incluso al sistema de desacreditar al "rival" y haciendo circular voces malévolas contra Pablo ("mi palabra lamentable": 10,10; "soy torpe de palabra"; 11,6).

2. EXPRESIONES SINÓNIMAS. Más que el término lucano de "palabra", Pablo prefiere usar otros sustantivos o expresiones equivalentes, que acentúan algunos aspectos particulares.

a) *Evangelio*. Muy frecuentemente define su predicación con el término *euanghélion* (↗ evangelio). Al hacerlo así, la caracteriza como buena nueva, como buena noticia. 1Cor 15,3-5, que es quizá el sumario más antiguo del *kērigma* apostólico, es presentado por Pablo con estas palabras introductorias: "Hermanos, os recuerdo el evangelio que os anuncié" (15,1); en 9,19 resume de este modo su actividad apostólica: "¡Ay de mí si no evangelizare!" Tiene conciencia de haber sido "elegido [gr., apartado, separado] para predicar el evangelio de Dios" (Rom 1,1). Jesús exhortaba a no avergonzarse de sus palabras, y Pablo afirma que no se avergüenza del evangelio (Rom 1,16). El evangelio es el eje y el criterio de todo su obrar: "Todo lo hago por el evangelio" (1Cor 9,23), y por consiguiente lo impone también como criterio para la fe y la predicación en sus comunidades: "Si yo mismo o incluso un ángel del cielo os anuncia un evangelio distinto del que yo os anuncié, sea maldito" (Gál 1,8; cf también 2Cor 11,4, donde se pone en paralelo la predicación de un Jesús distinto y de otro evangelio). En Filipenses habla del combate por el evangelio (4,23), del servicio del evangelio (2,22), de la colaboración [gr., comu-

nión o participación] en el evangelio (1,5), de fortalecerse en el evangelio (1,7), de creer en el evangelio (1,27), con expresiones que recuerdan las que se usan en los Hechos a propósito de la palabra. Véase en particular la correspondencia entre 1Cor 15,1 y He 8,4.

Es instructiva la confrontación entre Rom 1,16 y 1Cor 1,18. En el primer pasaje el evangelio se define como una energía activa de Dios [gr. *dýnamis*]; en el segundo, la palabra de la cruz es llamada poder o fuerza de Dios [gr., de nuevo, *dýnamis*]. Se puede deducir de aquí que evangelio y palabra de la cruz son equivalentes entre sí, ya que los dos son *dýnamis* de Dios.

b) *Predicación.* Otro término paulino es *akoé*, predicación. Subraya, en la predicación, el momento de su acogida o audición (de *akoúein,* escuchar). En Rom 10,17 Pablo está quizá influido por la cita de Is 53,1 que se hace en el versículo 16; por eso prosigue (v. 17) afirmando que "la fe proviene de la predicación *(akoé)*, y la predicación es el mensaje *(rhêma)* de Cristo". En Gál 3,2 y 3,5 contrapone las obras de la ley a la escucha de la predicación; éste es el camino por el que los gálatas han recibido el Espíritu, y no aquél. Tiene especial importancia 1Tes 2,13: "Al recibir la palabra de Dios [gr., la palabra de la predicación de Dios, o bien: la palabra de la predicación, o sea, de Dios] que os predicamos, la abrazasteis no como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la palabra de Dios, que permanece vitalmente activa en vosotros, los creyentes". Ciertamente, los tesalonicenses oyeron las palabras humanas pronunciadas por el hombre Pablo; pero la percepción de que a través de aquellas palabras ellos habían sido alcanzados y aferrados por la iniciativa y por la gracia de Dios se había producido en ellos por la fe con que recibían la predicación. Este aspecto de las relaciones entre el apóstol y sus oyentes se recoge en las últimas palabras citadas: "vosotros, los creyentes", y quizá también en el uso del término *akoé*, predicación. En efecto, este término indica no sólo la audición física, sino también la acogida sumisa y obediente.

c) *Testimonio.* Otro de los términos es el de *martýrion* (testimonio). Más adelante, al multiplicarse los casos en que se daba el testimonio supremo de los creyentes con ocasión de las persecuciones, este término adquiriría el sentido de "martirio" que tiene ahora en las lenguas modernas derivadas del latín. En Corinto, el "testimonio de Cristo" se estableció con gran solidez (1Cor 1,6); se trata, como es evidente, de la predicación del evangelio hecha por Pablo.

3. La eficacia de la palabra. Mientras que en el caso de Jesús la eficacia de su palabra se derivaba sobre todo de la descripción de sus efectos (debido al género literario de los evangelios, centrados en la narración y predicación de los Hechos), en las cartas la eficacia de la palabra se señala de forma más teórica: no ya mediante la descripción de los efectos de la palabra, sino con su enunciación. Así Pablo puede hablar de "palabra de fe" (Rom 10,8), de "palabra de la vida" (Flp 2,16), de "palabra de la reconciliación" (2Cor 5,19), de "palabra de verdad" (Col 1,5). A través de la palabra es como la verdad de Dios y del anuncio evangélico alcanza a los oyentes. Lo mismo ocurre con los otros términos sinónimos: a través de la "buena noticia" (evangelio) y a través del testimonio, Dios mismo y su Hijo salen al encuentro de los que escuchan la predicación apostólica. Cf "evangelio de Dios" (1Tes 2,2.8.9; 2Cor 11,7; Rom 1,1),

"evangelio de Cristo" (1Tes 3,2; 1Cor 9,12.18; 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Flp 1,27; Gál 1,7; Rom 15,19), "evangelio de su Hijo" (Rom 1,9; cf Rom 1,3), "evangelio de la gloria de Cristo" (2Cor 4,4), "testimonio de Dios" (1Cor 2,1), "testimonio de Cristo" (1Cor 1,6).

4. La referencia fundamental. Si quisiéramos resumir en un concepto central la riqueza de especificaciones con que Pablo describe la palabra que él lleva a los creyentes y al mundo, deberíamos orientarnos por 1Cor 1,23: "Nosotros anunciamos a Cristo crucificado". A los corintios, que buscan enseñanzas de sabiduría y se fían con agrado de propagandistas orgullosos de su elocuencia humana, Pablo opone la superioridad de su evangelio, definiéndolo como "palabra de la cruz" (1Cor 1,18). También en otras cartas el testimonio y la predicación de Pablo se definen en estos términos (cf 2Cor 4,5): "No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor"; Gál 3,1, y para la predicación de otros: Flp 1,15-18 y Col 1,27. Predicar a Cristo no significa anunciar una sabiduría humana, sino que corresponde a "lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que ningún hombre imaginó, sino que preparó Dios para los que le aman" (1Cor 2,9).

5. El punto de partida. El papel central de Cristo en la actividad apostólica de Pablo guarda relación directa con el acontecimiento del camino de Damasco, que transformó al fariseo Saulo en testigo de Jesucristo. A ese acontecimiento es al que él hace remontar su predicación. En un famoso pasaje autobiográfico da esta interpretación del mismo: Dios "me dio a conocer a su Hijo para que yo lo anunciara [gr., *euanghelízōmai*: lo evangelizara, esto es, llevara su buen anuncio] entre los paganos" (Gál 1,16; cf también 1Cor 9,1 y 15,8-10). Pero los pasajes autobiográficos son muy raros en los escritos de Pablo: cf en relación con su pasado, además de Gál 1,13-2,14, también Flp 3,5-8; en relación con su actividad apostólica véase 2Cor 11,22-33; 6,4-10; 1Cor 4,9-13; 1Tes 2,1-2; 3,1-4. Naturalmente, no hay que tener en cuenta los pasajes en que Pablo habla de sus planes de actividad y de sus viajes, ya que se trata de detalles relativos a la naturaleza misma de la comunicación epistolar y no de una descripción autobiográfica. En este recato en poner en primer plano su persona, Pablo se muestra coherente con su afirmación programática de 2Cor 4,5.

Puede sorprender el hecho de que el evangelio predicado por Pablo, a pesar de tener su origen dinámico en el encuentro con el resucitado en el camino de Damasco, no sea designado nunca como "evangelio de la resurrección". Es verdad que en 1Cor 15,14 Pablo escribe: "Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana es nuestra fe". Pero él habla muy poco de la resurrección, a pesar de que en He 17,18 hace de ella, junto con Jesús, el tema de su predicación (cf además del c. 5 de 1Cor, las alusiones de Rom 6,5 y Flp 3,10). Pablo se veía obligado a combatir al mismo tiempo en dos frentes: por un lado contra la Iglesia de Jerusalén, que tendía a minimizar la novedad del evangelio; y, por otro, contra los espiritualistas de Corinto, que, apelando a ciertas experiencias carismáticas, supervaloraban los efectos del conocimiento de Cristo y de la comunión con él. De aquí su insistencia en la "palabra de la cruz" (1Cor 1,18; cf también el v. 17).

6. El fin de la palabra. El fin que Pablo se propone con su insistencia en la palabra es llevar a sus oyentes o lectores a acoger el anuncio

del evangelio, a interiorizarlo hasta quedar transformados por él. De esta manera la palabra de Dios renovará el milagro de la creación de Gén 1. La comparación es del mismo Pablo: "El mismo Dios que dijo: 'Brille la luz de entre las tinieblas', iluminó nuestros corazones para que brille el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo" (2Cor 4,6). Lo mismo que Dios hizo brillar la luz en las tinieblas del caos primordial, también la hace brillar ahora activando la predicación apostólica. Frente a este milagro, que es creativo, todo queda relativizado: "Da igual estar o no estar circuncidado" (Gál 6,15); lo único que importa es la "nueva creación" (ibid) que se lleva a cabo en Cristo (2Cor 5,17). Por eso Col 3,16 puede expresar este deseo: "Que la palabra de Dios viva entre vosotros con toda su riqueza".

7. CONDICIONAMIENTOS Y LÍMITES. La excelencia de la palabra predicada por Pablo, la fuerza que atribuye a su evangelio, podría también dejarnos perplejos e inclinados a considerar como verosímil la crítica de todos los que han definido a Pablo como un líder ambicioso y autoritario. Pero no hemos de olvidar que su teología de la palabra tiene un condicionamiento y un límite. El condicionamiento es el del Espíritu: "Nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', si no es movido por el Espíritu" (1Cor 12,3), lo mismo que nadie puede invocar a Dios como Padre *(Abbá)* si no es el Espíritu el que da testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8,15s). Por consiguiente, la teología de Pablo en sentido estricto ("locus de Deo") y su cristología dependen del Espíritu y están sólidamente ancladas en su testimonio. Y esto vale también para la comunidad y sus miembros, a quienes van dirigidas las palabras citadas (cf también 1Cor 12,11).

Por otra parte, el límite de la palabra es la escatología: "Ahora conozco de una manera imperfecta; entonces conoceré de la misma manera que Dios me conoce a mí... "Desaparecerán las profecías, las lenguas cesarán y tendrá fin la ciencia..." (1Cor 13,8.12). Aunque llamada a desempeñar una función fundamental, la palabra apostólica sigue siendo provisional, partícipe de la naturaleza de quien la pronuncia, tesoro en vasos de barro (2Cor 4,7). Las únicas "palabras inefables" son las que Pablo oyó cuando fue arrebatado al paraíso (v. 2: el tercer cielo), "palabras que el hombre no puede expresar" (2Cor 12,4). Todas las palabras humanas, las del apóstol lo mismo que las de sus colaboradores y las de todos los que pronuncian en la Iglesia una palabra de profecía o de exhortación o de enseñanza (Rom 12,6-8; 1Cor 12,8-10; 14,1-6; 1Tes 5,14.20) tienen que valorarse en relación con la revelación de Cristo, crucificado y resucitado (cf 1Cor 15,3s; Gál 1,16). Si no son testimonio de esa revelación, serán palabras vanas.

VII. LA PALABRA EN LOS ESCRITOS DE JUAN. Consideremos ahora el cuarto evangelio, las epístolas de Juan y el Apocalipsis, sin entrar en la cuestión de si el autor es uno solo o son varios; el carácter relativamente homogéneo de estos escritos nos lo permite [/ Juan: Cartas, Evangelio].

1. EN EL CUARTO EVANGELIO. En lenguaje joaneo puede llamarse "palabra" un dicho de los judíos (19,8.13: lo que dicen a Pilato), una frase de la mujer samaritana (4,39: su testimonio a sus paisanos sobre Jesús), los rumores de personas pertenecientes al círculo de los primeros discípulos después de la resurrección (21,23, a propósito de la suerte del discípulo amado).

También puede tratarse de una palabra del AT: "Así se cumplió la palabra que había dicho el profeta Isaías" (12,38; cf 15,25). Estas dos fórmulas no reflejan toda la riqueza de las referencias de Juan al AT, puesto que Juan no utiliza nunca el AT como un depósito de dichos probatorios, sino que suele referirse a él más bien de una forma alusiva: menciona a los patriarcas y a Moisés como personajes conocidos de los lectores y habla de las instituciones y acontecimientos salvíficos del antiguo pacto (el maná, el agua viva, la serpiente de bronce, la tienda, la gloria, el cordero, el templo) como si todo ello fuese depositario de una palabra de testimonio en favor de Cristo o de una interpretación de su persona y de su obra.

En algunos casos la palabra es la de Dios: esa palabra es verdad (17,17); Jesús la guarda (8,55) y se la da a los discípulos (17,14) para que también ellos la guarden (17,6). Los demás, por el contrario, no tienen la palabra morando dentro de ellos, puesto que no han creído en aquel que ha enviado el Padre (5,38). Por eso Jesús puede decir también: "La palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado" (14,24), afirmación que corresponde a la de 14,9: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre".

Sobre este fondo, que confiere a la palabra de Jesús una autoridad divina, adquiere especial relieve la fórmula de 18,9 y 18,32, donde el cumplimiento de las palabras de Jesús se introduce de la misma forma que el cumplimiento de las palabras de la Escritura ("Para que se cumpliera la palabra que había dicho", muy parecido a la fórmula de cumplimiento de Mateo).

En cuanto a las palabras de Jesús, el cuarto evangelio habla de ellas en contextos y con expresiones bastante distintas de las de los evangelios sinópticos. Habla de ellas como de algo que es o que debe ser escuchado (14,24) o que no lo es (8,43). Y si no es escuchada esa palabra, entonces resulta imposible comprender el mensaje de Jesús, su discurrir sobre Dios ("mi lenguaje", gr., *lalía*: 8,43). Por eso, en 5,24 escuchar la palabra de Jesús es paralelo a creer en el que lo ha enviado: escucharle quiere decir tener la vida eterna (ibid), haber pasado ya a través del proceso de purificación realizado mediante su palabra (15,3). Él tiene "palabras *(rhêmata)* de vida eterna" (6,68).

Lo mismo que en los evangelios sinópticos, la palabra de Jesús tiene todas las características de la palabra eficaz y dinámica que eran ya propias de la palabra de Dios en el AT: no sólo purifica, como hemos visto, sino que juzga: "El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue; la palabra que yo he enseñado lo condenará en el último día" (12,48).

El término *lógos* (palabra) se utiliza en el prólogo de Juan para enseñar el carácter incomparable de la persona de Jesús. En clara referencia a Gén 1,1, la primera proposición enseña que "in principio" no existió el acto creativo de Dios porque ya antes "era el Verbo" *(Lógos)*. La segunda y la cuarta proposición (1,1b y 2a) enseñan la comunión personal del Verbo con Dios. La tercera proposición alcanza el nivel más alto de la cristología, afirmando la naturaleza divina del Verbo: "Y Dios era el Verbo", en donde el sujeto es "el Verbo", mientras que Dios, sin artículo, es el predicado. No en el sentido de que los dos se identifiquen (a pesar de 10,30 y de 14,9, que tienen, sin embargo, un sentido más profundo que el inmediatamente aparente), sino en el sentido de que el Verbo es Dios en su obrar (Cullmann, *Cristología,* 398); es Dios que se revela, comunicando a los hombres el don

de la verdad (1,14.17) mediante el Verbo que se hace carne (1,14), permitiéndonos contemplar su gloria (ibid) y trayéndonos la luz y la vida (1,4). En este uso de *lógos* han podido confluir el *lógos* estoico (principio racional del universo), la palabra creadora del AT, la sabiduría personificada del judaísmo posterior al destierro, las especulaciones de Filón de Alejandría, que traduce en términos de *lógos* lo que el judaísmo del siglo anterior expresaba en términos de *sophía* (sabiduría); pero "para entender rectamente los primeros versículos del prólogo debemos tener siempre en el oído el versículo 14 sobre el *Lógos* hecho carne" (Cullmann, ib, 295): no se trata del *lógos* abstracto de los estoicos, sino de "un *Lógos* que se hace hombre, y que precisamente por eso es *Lógos"* (ib). La identificación de Jesucristo con la palabra se encuentra también en 1Jn 1,1 ("el *Lógos* de la vida") y en Ap 19,13 ("el *Lógos* de Dios"). Por el contrario, no se puede tomar en consideración aquí la fórmula trinitaria de 1Jn 5,7, que enumera al "Padre, al Verbo y al Espíritu Santo", pues es probablemente una glosa marginal no anterior al año 400 d.C., que penetró luego en el texto de la Vulgata.

También en Juan, como en los evangelios sinópticos, gracias a la palabra el hombre llega a la fe: no solamente gracias al testimonio de la samaritana sobre Jesús ("Me ha adivinado todo lo que he hecho"), sino mucho más por la palabra misma de Jesús: "No creemos ya por lo que tú nos has dicho; nosotros mismos lo hemos oído y estamos convencidos de que éste es de verdad el salvador del mundo" (Jn 4,39-42). El que ha acogido las palabras de Jesús sabe que Jesús ha salido de Dios y cree que el Padre es el que lo ha enviado (17,8). Pero no basta con escuchar, aun cuando se trate de un escuchar particular, que limita por un lado con el creer y por otro con el obedecer; recuérdese la frecuencia con que aparece en Juan la expresión "guardar mi palabra" (cf, p.ej., 8,51; 14,23; 17,6). Con la observancia de la palabra de Jesús están vinculadas promesas grandiosas: "El que me ama guardará mi palabra, mi Padre lo amará y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él" (14,23).

Otra expresión típicamente joanea para expresar la adhesión agradecida y sumisa a la palabra de Jesús es la de "permanecer" o "mantenerse firme" *(ménein)*: "Si os mantenéis firmes en mi doctrina, sois de veras discípulos míos" (8,31). También a esto va unida una promesa: sólo a través de esta adhesión a la palabra (que se contrapone a un entusiasmo efímero y superficial) se puede llegar a la plenitud de la verdad y de la libertad: "Si os mantenéis firmes en mi doctrina..., conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (8,31). Para que esto suceda es preciso que la palabra logre conquistar para sí un puesto en el hombre: "Intentáis matarme porque no os entra mi palabra" (8,37); o con otra expresión típica de Juan, es preciso que el hombre haya nacido de Dios, sea de la verdad, sea de arriba y no de abajo: "El que es de Dios acepta las palabras de Dios. Vosotros no las aceptáis porque no sois de Dios" (8,47); cf el coloquio de Jesús con Nicodemo: "El que no nace de nuevo [o de arriba, es decir, del cielo, de Dios: cf 3,31] no puede ver el reino de Dios" (3,3) [↗ Juan, Evangelio; ↗ Jesucristo II, 2b].

2. EN EL APOCALIPSIS. El Apocalipsis merece una atención especial por su manera de usar el término "palabra" (además de 19,13, del que se habló ya, ↗ VII,1); Juan lo utiliza para aludir al libro del Apocalipsis (1,2; 22,6.7.9.10.18). Pero nunca se lo define como "palabra de Dios", sino todo lo más como palabra pro-

fética. "Palabras de Dios" (en plural) se usa en 19,9 y 17,7 en relación con cosas específicas dichas por Dios, aunque por medio de los profetas (10,7). Por el contrario, en singular se usa "palabra de Dios" para indicar el testimonio dado por los mártires (20,4) o por el mismo autor del Apocalipsis (1,2), que se encontraba en la isla de Patmos, confinado "por haber predicado la palabra de Dios y por haber dado testimonio de Jesús" (1,9). Aquí "de Dios" y "de Jesús" son genitivos subjetivos, no objetivos: no describen lo que Juan predicaba, sino la palabra dicha por Dios y el testimonio dado por Jesús: llamado a la fe por esa palabra y por ese testimonio, Juan se ha convertido también en un testigo de ese mensaje de salvación. Es el mismo mensaje de salvación que conservó la Iglesia de Filadelfia (3,8.10). En el griego se usa aquí el mismo verbo que ya vimos en el cuarto evangelio, y que se tradujo allí por "guardar la palabra".

VIII. LA PALABRA EN LA CARTA A LOS HEBREOS. El tema de esta carta se indica así ya en los primeros versículos: "Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo" (1,1-2a). Más que una carta, Hebreos es un tratado religioso, que intenta presentar a Jesucristo como palabra definitiva de Dios, superior a las anteriores.

En el capítulo 4 encontramos una digresión sobre la palabra de Dios, que podría ser muy bien un himno en dos estrofas, reconstruido así por A. Vanhoye: "La palabra de Dios es viva y eficaz,/ más aguda que espada de dos filos, que penetra/ hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula;/ capaz de juzgar los sentimientos y los pensamientos./ No hay criatura alguna que escape a su vista,/ sino que todo está desnudo y descubierto a sus ojos./ A él es a quien debemos dar cuenta".

Otros prefieren referir este "él" de la segunda estrofa a Dios y no al Verbo; pero incluso en este caso se sigue acentuando fuertemente la identidad divina del Verbo, que coincide prácticamente con Dios mismo.

En el resto de la carta, "palabra" puede indicar el AT (2,2), o bien la predicación cristiana (13,7) o la misma epístola (13,22).

IX. HACIA LA PALABRA ESCRITA (NT). Ocasionalmente, con *lógos* los evangelios sinópticos se refieren a veces a textos escritos del AT, por ejemplo en Lc 3,4. En las citas de cumplimiento, características del evangelio de Mateo, por el contrario, no se encuentra *lógos* en la fórmula de introducción, aunque está implícito en los participios *tò rēthen* (lo que fue dicho) y *légontos* (que dijo). Este último genitivo sigue habitualmente al nombre del escritor bíblico citado. Las citas y la fórmula tienen una finalidad cristológica: demostrar que Cristo es la conclusión de lo que se dijo antes de él. La palabra pronunciada por Dios en el pasado encuentra ahora su cumplimiento (cf Mt 5,17). Nos encontramos en una situación intermedia, en donde la palabra se refiere a lo que "dijeron" los profetas u otros autores bíblicos, pero el evangelista tiene conocimiento de ello a través del texto escrito de sus profecías. De este modo este uso puede representar una transición hacia el empleo de *lógos* para indicar la predicación apostólica no sólo en su forma oral, sino también en la escrita. Lucas, como hemos visto ya, indica con *lógos* la predicación y la enseñanza de la Iglesia, por ejemplo: "Para que conozcas el fundamento de las enseñanzas *(lōgōn)*" que has recibido (Lc 1,4);

pero en el prólogo de los Hechos desplaza este significado a la palabra escrita: "En mi primer libro *(lógon)* traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio" (He 1,1). Por el contrario, es presinóptico el uso de *lógos* en la explicación de la parábola del sembrador (ya que la encontramos en las tres redacciones de esta parábola: Mc 4,14-20; Mt 13,19-23; Lc 8,11-15). En estos tres pasajes el interés de Lucas recae en la identificación semilla/palabra, es decir, en la predicación y enseñanza de la Iglesia, mientras que el de Marcos, incluso en su explicación, se orienta más bien hacia la figura del sembrador: "El sembrador siembra la palabra" (Mc 4,13), dirigiendo al lector hacia una interpretación personal (sembrador = Cristo, o sembrador = apóstoles)

Tampoco en las cartas de Pablo, a pesar de que su interés se dirige especialmente hacia la palabra predicada, faltan alusiones que abren a la consideración de la palabra escrita, que se convertirá más tarde en el canon neotestamentario.

En Pablo es posible citar como etapa preparatoria el uso que hace del AT, a la luz de lo que escribe en 2Cor 3. Pablo cita el AT 93 veces (Ellis, 11), prescindiendo de una cantidad incalculable de reminiscencias bíblicas. Pablo usa el AT, no leyéndolo literalmente, en una búsqueda mecánica de "pruebas escriturísticas", como sucedería luego en muchos escritores cristianos; más que del AT a Cristo, Pablo va de Cristo al AT, para volver luego desde allí a la vida cristiana (Campenhausen, *Bibel,* 37).

La segunda etapa preparatoria es el uso de tradiciones prepaulinas: profesiones de fe (1Cor 12,3; Rom 10,9; 1Cor 8,6; Rom 4,25; 1,3b-4a), himnos (Flp 2,6-11; Col 1,13-20), textos litúrgicos (1Cor 11,23-26). Al citar esos documentos, Pablo no parece tener ningún complejo de inferioridad: a pesar de ser tradicionales, no tienen aún el carácter fijo y la autoridad de un escrito canónico. No parecen ser "palabra de Dios" más de cuanto lo es la predicación oral (1Tes 2,13).

Otro paso hacia la palabra escrita es la existencia misma de las cartas. Es verdad que ni Pablo ni quienes las recibieron pensaban en algo más que en un escrito ocasional, ciertamente precioso, debido a la relación de conocimiento mutuo que ligaba a Pablo con sus corresponsales. Una prueba de ello es el hecho de que durante casi todo el siglo I d.C. no fueron citadas nunca; y el mismo Lucas, al componer los Hechos de los Apóstoles, no parece conocer su existencia, ni siquiera como simples fuentes de información, y mucho menos como primeros documentos de las futuras Escrituras cristianas. Pero representan un posible paso en esa dirección aquellos pasajes en que el mismo Pablo se refiere a sus escritos dentro de su epistolario: 1Cor 5,9, con la alusión a una carta escrita anteriormente; 2Cor 2,2-4; 7,8ss, donde Pablo se refiere a una carta de reproches, escrita con muchas lágrimas. No sólo este pasaje, sino los anteriores presuponen igualmente que las cartas de Pablo se guardaban, o por lo menos se recordaba su contenido.

Sin quitarle nada al valor canónico que se confirió con el correr de los años al epistolario, no hemos de olvidar su carácter original de palabra contingente, inmediata, dirigida a unos destinatarios concretos. Este carácter original es el que nos permite designar también con el término de "palabra" su colección canónica.

BIBL.: AA.VV., *Costituzione conciliare Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica,* ABI (Roma 1968), Paideia, Brescia 1970; AA.VV., *Parola,* en *DCBNT,* 1170-1208; ALONSO SCHÖKEL L., *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación,* BAC, Madrid 1969;

ID, *La palabra inspirada,* Herder, Barcelona 1969; BARR L., *Semantica del linguaggio biblico,* Mulino, Bolonia 1968; BOMAN T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1968; BULTMANN R., *El concepto "Palabra de Dios" en el Nuevo Testamento,* en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 233-254; CAMPENHAUSEN H.Fr. von, *Die Entstenhug der christlichen Bibel,* Mohr, Tubinga 1968; CULLMANN O., *Cristología del Nuevo Testamento,* Buenos Aires 1965; DODD C.H., *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Fax, Madrid 1974; EICHRODT W., *Teología del A.T.,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975; ELLIS E.E., *Paul's Use of the Old Testament,* Oliver & Boyd, Edimburgo 1957; FUCHS E., *Ermeneutica,* Celuc Libri, Milán 1974; KITTEL G.-PROCKSCH y otros, *Légo,* en *GLNT* VI, 199-400; MARXEN W., *Bibbia in contestazione,* Queriniana, Brescia 1969; ID, *Il NT come libro della Chiesa,* Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1971; PANNENBERG W., *Parola,* en *Dizionario del pensiero protestante,* Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, 367-374; PEDERSEN J., *Israel,* 4 vols., P. Branner, Copenhague 1926; RAD G. von, *Teología del A.T.* II, Sígueme, Salamanca 1974[3], 109-130; SCHLIER H., *Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio,* en *La fine del tempo,* Paideia, Brescia 1974, 19-28; ID, *Parola di Dio e parola dell'uomo,* en ib, 29-42; VANHOYE A., *La structure littéraire de l'épître aux Hebreux,* Desclée de Brouwer, París-Brujas 1963; WESTERMANN C., *Grundformen prophetischer Rede,* Kaiser Verlag, Munich 1960.

B. Corsani

PARÁBOLA/PARÁBOLAS

SUMARIO: I. *Indicaciones sobre la historia de la interpretación:* 1. La antigüedad cristiana; 2. La interpretación moderna; 3. La fase más reciente. II. *El mecanismo lingüístico de la parábola:* 1. Lo específico de la parábola; 2. Parábola y comparación; 3. Parábola y alegoría; 4. Parábola y metáfora. III. *La parábola como frontera del evangelio:* 1. El diálogo y el anuncio; 2. La actualidad de las parábolas. IV. *Apéndice:* Las parábolas en los evangelios sinópticos.

"Un hombre tenía dos hijos..." (Lc 15,11). El lector cristiano tiene suficiente con las primeras palabras del relato para recordar no sólo su desarrollo y su conclusión, sino incluso su aplicación, de sobra conocida; momento a momento —la marcha, el destierro, la vuelta...— puede ir leyendo en aquella narración su propia experiencia de pecado y de perdón. En cierto sentido, el lector cristiano de hoy se encuentra en una posición ventajosa; puede captar en la parábola algo *más* que lo que podían comprender los primeros oyentes en el momento en que salió de labios de Jesús por primera vez. Pero en otro sentido, el lector cristiano de hoy, precisamente por saber ya "cómo termina", se encuentra en desventaja; corre el riesgo de captar algo *menos*, de no poder revivir plenamente el efecto que la parábola producía en los primeros oyentes y, más en general, de no darse cuenta de los motivos por los que a veces Jesús, en vez de hablar con las cartas boca arriba, recurría a este tipo de relatos. En realidad, una parábola narrada por segunda vez no puede ya obtener el mismo efecto que tuvo la primera; más aún, rigurosamente hablando, la parábola no estaba destinada a ser contada varias veces, sino que iba destinada tan sólo a los hombres que en aquel momento tenía Jesús frente a sí. La del hijo pródigo, por ejemplo, iba destinada a los fariseos, que en aquel momento desaprobaban la misericordia de Jesús con los pecadores y que tenían que reconocerse en el personaje del hermano mayor.

Sin embargo, la Iglesia primitiva y los evangelistas comprendieron que no podían dejarlas caer en el olvido, puesto que encerraban algo precioso incluso para los cristianos de las generaciones sucesivas. Pero esto supuso inevitablemente un cierto desplazamiento de acento, una utilización de la parábola no completamente idéntica a la original. La Iglesia antigua no lo advertía, sino que leía tranquilamente en las parábolas to-

das sus situaciones, todas las experiencias actuales de los cristianos; pero en el momento en que la exégesis moderna nos hizo descubrir esta diferencia, esta distancia entre nuestra situación y la de Jesús, las parábolas empezaron a constituir un problema difícil, no sólo exegético, sino hermenéutico. De aquí toda una serie de soluciones diversas que hoy se enfrentan vivamente, con el intento de restituir a las parábolas su sentido original sin hacerlas por ello mudas e irrelevantes para los hombres de nuestro tiempo. Será útil recorrer algunos momentos destacados de esta investigación.

I. INDICACIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN. 1. LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA. La antigüedad cristiana no ignoró por completo las características específicas de la parábola (cf, p.ej., Tertuliano, *CSEL* 20,235ss), pero la mayor parte de las veces las soslayó identificando prácticamente la parábola con la *alegoría.*

Hay que distinguir entre la alegoría y el alegorismo, es decir, una lectura alegórica forzada, anacrónica, extraña a la intención original (p.ej., cuando en la época helenista se consideraba desagradable que Homero describiera a los dioses en conflicto entre sí, y se sostenía que en realidad lo que pretendía era describir alegóricamente los conflictos interiores del alma humana). Hay también un alegorismo cristiano, que puede tener un valor en la medida en que se rige por la *analogia fidei* (De Lubac); así, por ejemplo, no está totalmente fuera de lugar releer la parábola del buen samaritano viendo en el protagonista a Jesús, aun cuando no sea éste su sentido original; puede ser un estupendo antídoto contra una lectura demasiado banalmente moralista. En un momento determinado nos preguntamos: ¿Pero *quién*, en concreto, puede amar así?, y se responde: ¡Sólo Jesús! (sin negar con ello que, unidos a él, podemos y debemos hacerlo también nosotros). Sin embargo, el riesgo del alegorismo consiste en que hace decir a un texto cosas que quizá son verdad por otro camino, cosas que la Biblia dice en otra parte, pero que no dice *ese* texto, a costa de las cosas que el texto dice efectivamente; en este sentido, no puede constituir un modelo hermenéuticamente válido.

Es distinto el caso de la *alegoría,* en la cual la descripción *debe* referirse a una realidad distinta de la literal. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la alegoría nupcial de Ez 16, donde es el mismo profeta el que quiere que los lectores refieran esta historia de amor, de traición y de perdón, no a dos esposos cualesquiera de este mundo, sino a la historia de las relaciones entre Yhwh e Israel. Ir apreciando paso a paso estas referencias no significa añadir algo arbitrariamente, como ocurre en el alegorismo; al contrario, el no captarlas sería entender mal el texto, mutilar una de sus dimensiones.

Algunas corrientes de la estética moderna (Hegel, Croce...) han difundido una valoración demasiado negativa de la alegoría; pero no cabe duda de que en muchas culturas, y también en la Biblia, ocupa un amplio espacio este tipo de lenguaje; baste pensar en las visiones simbólicas de los profetas y de la / apocalíptica. No hay que extrañarse de que se hayan relacionado también las parábolas con la alegoría, no sólo en la Iglesia antigua, sino ya en la tradición evangélica. Lo que era simplemente un gran banquete (Lc 14,15-24) se convierte en la fiesta de bodas del hijo del rey (Mt 22,1-14); los invitados no se limitan a rechazar la invitación con excusas de varios tipos, sino que llegan incluso hasta a maltratar y matar a los mensajeros;

el rey se ve obligado a arrasar su ciudad... Se trata de otros tantos detalles que sólo tienen sentido si se refieren alegóricamente a los diversos momentos de la historia de la salvación: la incredulidad de Israel, la muerte de los mensajeros de Jesús, la destrucción de Jerusalén. Análogamente, la parábola del sembrador (Mc 4,2-8 par) recibe una detallada explicación (Mc 4,14-20 par), en la que cada uno de los terrenos representa a un determinado tipo de cristianos: los inconstantes, los que se asustan de las persecuciones, los que se dejan absorber por las cosas de este mundo... Y el evangelista añade que también de todas las demás parábolas daba Jesús una explicación especial aparte a los discípulos (Mc 4,33-34).

De esta manera la antigüedad cristiana se vio inducida a identificar las parábolas en principio, o al menos de hecho, con auténticas alegorías. El pastor, el sembrador, el esposo y hasta el buen samaritano no son otros sino Jesús; la historia narrada, considerada como historia de este mundo, no tiene una consistencia propia, una lógica interna que comprender y a partir de la cual sacar algo; no hace otra cosa que recorrer por encima, bajo el velo de las imágenes, otra historia muy conocida ya por el creyente, la de la salvación. Y en este punto, prácticamente, resulta muy fluido el confín entre la alegoría y el alegorismo. Se intentaba atribuir un significado a cada uno de los detalles narrativos, a no ser que fuera imposible (¡pero con un poco de ingenio siempre resultaba posible!). Así san Ambrosio, al comentar la parábola del hijo pródigo, atribuye un significado propio al vestido nuevo, a las sandalias, al anillo, al ternero cebado: el vestido nuevo es la gracia (a la luz del tema paulino del "revestirse de Cristo"), las sandalias son el compromiso misionero (ponerse en camino para anunciar el evangelio: cf Ef 6,15), el anillo —que para los antiguos servía también de sello— es la autenticidad de la fe, el ternero cebado es el mismo Cristo que en la eucaristía se hace comida del pecador arrepentido. Y resulta difícil establecer dónde comenzaba la conciencia de proponer simplemente, a título personal, ciertos puntos de actualización, y hasta dónde llegaba, por el contrario, el convencimiento de haber descubierto aquellos significados que el mismo Jesús había encerrado en su parábola. De esta manera resultaba fácil —¡demasiado fácil!— actualizar las parábolas, encontrar en ellas toda la doctrina y la experiencia cristiana: la cristología, la eclesiología, los sacramentos, la moral, la espiritualidad...

2. La interpretación moderna. El estudio moderno de las parábolas parte de la superación de esta confusión entre parábola y alegoría por obra de Adolf Jülicher (1857-1938), que puso de relieve el carácter tardío de estos desarrollos alegorizantes en los textos evangélicos y señaló como específico de la parábola el mecanismo argumentativo. La parábola utiliza una historia ficticia, que en un primer momento debe ser considerada solamente en sí misma, en su lógica interna, para hacer surgir una conclusión, una valoración, que habrá de transferir luego —en su globalidad, no en cada uno de los detalles narrativos— a la situación real que el autor de la parábola tenía en la mente desde el principio. Las parábolas de Jesús funcionaban originalmente como la de Natán (2Sam 12,1-7), el cual para hacer que David reconociera su pecado, el adulterio con Betsabé y el asesinato de su marido Urías (2Sam 11,1-27), le narra la historia de un rico insolente, el cual para dar un banquete, en vez de matar una oveja de sus numerosos reba-

ños, prefirió quitarle a un vecino pobre su única oveja, que constituía toda su riqueza. Al oírlo David, exclama indignado: "¡El hombre que ha hecho eso merece realmente morir!" "¡Tú eres ese hombre!", le replica el profeta; y David se ve condenado por la sentencia que él mismo había pronunciado.

Así pues, las parábolas ya para Jülicher (en contra de lo que equivocadamente se sigue repitiendo) no remiten a unas verdades "universales", sino a situaciones sumamente concretas del ministerio de Jesús. Pero desgraciadamente para Jülicher, como para toda la teología liberal que él seguía, el ministerio entero de Jesús se reducía a una enseñanza genéricamente ético-religiosa; por eso opina que, una vez superadas las alegorizaciones de la Iglesia primitiva, no queda ya en las parábolas ninguna dimensión propiamente cristológica, ningún papel salvífico que atribuir a la persona y a la obra de Jesús, sino sólo aquel Jesús maestro, totalmente humano, sin aspectos misteriosos, genial en su sencillez, que andaba buscando la teología liberal. Es importante subrayar que estas conclusiones reductivas nacían en Jülicher no de sus descubrimientos sobre el mecanismo lingüístico de la parábola, sino de la interpretación liberal inadecuada de toda la enseñanza de Jesús. Pero, incluso desde el punto de vista lingüístico, Jülicher empañó su descubrimiento, obtenido en realidad inductivamente del examen de las parábolas, con el intento teorético de derivar la parábola de la *comparación,* sacrificando así el aspecto argumentativo en aras de una función didáctica más genérica. Veremos a su debido tiempo cómo esta parte de la tesis de Jülicher (propuesta hoy de nuevo por el escritor judío D. Flusser) debe quedar arrinconada, mientras que hay que mantener con decisión la tesis central.

Mientras todavía vivía Jülicher, entró en crisis la teología liberal, entre otras cosas por el descubrimiento del carácter escatológico y no puramente ético-religioso del mensaje de Jesús (J. Weiss, A. Schweitzer); y muy pronto la reflexión ulterior (Schniewind, Jeremias, Käsemann...) puso de manifiesto que esta escatología encerraba al menos implícitamente una cristología, es decir, presuponía una relación misteriosa entre el reino proclamado y la persona de su proclamador Jesús. Con Charles Harold Dodd (1894-1973), y sobre todo con Joachim Jeremias (1900-1979), se vio con claridad, precisamente utilizando el concepto de parábola descubierto por Jülicher, que las situaciones concretas del ministerio de Jesús a las que remiten sus parábolas son situaciones creadas por su predicación escatológica y por los gestos concretos en que se encarna. Así, por ejemplo, en las parábolas de la misericordia Jesús no ilustra la misericordia de Dios como verdad religiosa integral (Jülicher), sino que defiende su propia praxis de acogida de los pecadores; el presupuesto es que la misericordia de Dios se hace acontecimiento aquí y ahora a través de Jesús (Jeremias, Dupont).

Sobre estas bases asentadas por Jülicher, Dodd y Jeremias se ha desarrollado toda la interpretación moderna de las parábolas (Linnemann, Dupont, Eichholz, Lambrecht, etc.), aunque un filón minoritario no ha dejado nunca de manifestar cierta nostalgia por la alegoría, considerándola como la única capaz de asegurar a las parábolas su riqueza teológica y su perenne actualidad.

3. LA FASE MAS RECIENTE. Pero en los últimos decenios, a las críticas más tradicionales se han añadido otras de nuevo tipo. La línea Jülicher-Dodd-Jeremias se ha visto radicalmente cuestionada, primero en

Europa y luego sobre todo en los Estados Unidos.

En el punto de partida de esta nueva fase, siguiendo algunas indicaciones que se remontan a Lohmeyer, hay que situar al posbultmanniano Ernst Fusch (1903-1983). En su esfuerzo por reconducir la fe cristiana al Jesús prepascual como alternativa al *kerygma* de la resurrección, y bajo el influjo del "segundo Heidegger", que busca en el lenguaje —sobre todo en el poético, en oposición al lenguaje banal y cosificado dominante en la vida cotidiana— el lugar fontal del desvelamiento del ser, Fusch se pregunta a través de qué lenguaje puede el reino de Dios hacerse anuncio y acontecimiento de salvación por medio de Jesús; y responde: precisamente a través de la parábola. En nombre del contenido escatológico-cristológico del mensaje, Fuchs y otros autores que de diversas maneras siguen este planteamiento (Jüngel, Ricoeur, Weder...) critican la concepción lingüística de Jülicher sobre la parábola como forma dialógico-argumentativa universal usada *también* por Jesús, y buscan una concepción alternativa en que la forma lingüística forme un solo cuerpo con el contenido salvífico y la parábola aparezca como el lenguaje característico de Jesús, el único capaz de comunicar el reino.

¿Pero cómo encontrar en la parábola semejante densidad teológica sin recaer en la identificación con la alegoría, y con ella en una concepción en la que de la parábola no se saca prácticamente nada nuevo, sino que sólo se encuentra en ella lo que se había aprendido ya antes a través del lenguaje no parabólico? En este punto (sobre todo en Ricoeur) viene en nuestra ayuda la concepción moderna de la *metáfora*: no la metáfora de la retórica antigua, que hacía de ella una simple operación de sustitución (digo "león", pero pienso en "Aquiles"), sino la de las poéticas modernas, que ven en la metáfora —la "viva", no la "muerta", gastada ya por el uso (los pies de la mesa, el cuello de la botella...)— un fenómeno de función semántica: una aproximación inesperada de dos campos semánticos ordinariamente separados, que hace liberar una carga de significados nuevos, no delimitables exhaustivamente de una vez para siempre, ni alcanzables a través de formulaciones conceptuales, sino tan sólo a través de la metáfora (cf, p.ej., Ungaretti: *"ebrio de universo...", "el limpio estupor de la inmensidad..."*).

¿Pero cómo reducir a la metáfora la parábola, que no se limita a aproximar dos términos, sino dos historias? ¿En qué sentido puede decirse que la parábola es una metáfora en forma narrativa? Según Ricoeur y otros autores, el *shock* capaz de liberar los nuevos significados procedería de las exposiciones narrativas paradójicas, imprevisibles para la lógica humana: la deuda que en vez de pagarse hasta el último céntimo queda totalmente perdonada, la paga entera que se da incluso a los que sólo trabajaron una hora, etc. Sería ésta la manera como Jesús lograba expresar mediante el relato la novedad esplendorosa del reino.

Pero en otro grupo de autores, sobre todo americanos (Funk, Via, Crossan...), la crítica a la línea clásica Jülicher-Dodd-Jeremias desemboca en conclusiones de signo totalmente diverso. Se critican precisamente las tesis sobre el contenido escatológico-cristológico de las parábolas, que las vincularía demasiado estrechamente a la situación histórica, haciéndolas incapaces de hablar al hombre de hoy. Y la derivación de la parábola de la metáfora, la reivindicación de un estatuto poético para la misma, lleva a estos autores no a hacer de las parábolas un lenguaje exclusivo de Jesús y vehículo de la revelación del

reino, sino un lenguaje capaz de hablar a cada uno de los hombres prescindiendo de la fe, un lenguaje que en nombre de la autonomía del objeto estético autorizaría una interpretación de tipo "secular" (Via) o, incluso —en nombre del carácter inagotable de la metáfora—, una interpretación polivalente, siempre abierta hasta la indeterminación (Crossan, y de otra manera Tolbert).

Mas si un texto puede significarlo *todo,* ¿no acabará por eso mismo no significando *nada*? Algunas reflexiones más extremas en el área americana no se detienen ni siquiera frente a esta desconcertante conclusión: las parábolas serían semejantes al *koan* de los maestros budistas Zen: frases privadas de todo significado concreto, que sólo pretenden abrir la experiencia del discípulo a la experiencia del vacío, de la nada; según el último Crossan, las parábolas de Jesús, como los laberintos de Kafka o de Borges, no son más que cifras de una ausencia, de la insuperable inefabilidad de lo indecible.

Frente a estas contestaciones de diversa índole parece más fundado afirmar que la línea Jülicher-Dodd-Jeremias, sobre todo si se la libera de algunas confusiones y se profundiza mejor en sus implicaciones, sigue siendo la más válida, tanto en el terreno lingüístico para explicar el funcionamiento de la parábola como en el terreno teológico-hermenéutico para comprender de qué manera se utilizó al servicio del mensaje evangélico.

II. EL MECANISMO LINGÜÍSTICO DE LA PARÁBOLA.

1. LO ESPECÍFICO DE LA PARÁBOLA. El término *parabolé,* como el correspondiente hebreo *mašal,* puede extenderse a toda una gama de fenómenos lingüísticos diversos, aunque relacionados todos ellos por la valencia-base de "analogía, comparación": los proverbios (Lc 4,23), las sentencias (Mc 7,16), las recomendaciones de tipo sapiencial (Lc 14,7-10), etc. Puede obtenerse una definición más estricta de la misma inductivamente, estudiando el funcionamiento concreto de las que normalmente designamos como "parábolas". Proponemos la siguiente definición: la parábola es un relato ficticio utilizado en función de una estrategia dialógico-argumentativa que actúa en dos momentos: primero solicitando, a partir de la lógica interna del relato, una cierta valoración *("¡Ese hombre merece la muerte"!),* y luego transfiriéndola, en virtud de una analogía de estructura, a la realidad buscada por el autor de la parábola *("¡Tú eres ese hombre!").* Analicemos los diversos elementos de esta definición.

La parábola es *un relato.* Por este término, en el sentido de la narrativa moderna, hay que entender cualquier descripción de un acontecimiento, de una situación que se modifica; en este sentido comprende no sólo los "relatos parabólicos" (*Parabeln* de los alemanes), que utilizando como tiempo predominante el pasado ponen en escena un caso concreto como sucedido en cierta ocasión ("Un hombre tenía dos hijos..."), sino también las "semejanzas" *(Gleichnisse),* que utilizando el presente describen un fenómeno que se repite regularmente de cierta manera (p.ej., el crecimiento de la semilla, el fermentar de la masa...); también en estas últimas se da una situación inicial que luego se modifica, un desarrollo, una "historia" que comprender.

Al tratarse de un relato (y con mayor razón si se trata de un relato ficticio, construido estratégicamente con una cierta finalidad), la parábola puede estudiarse también con los diversos métodos de análisis estructural (Barthes, Greimas...), pero quedando en pie el hecho de que éstos sólo atañen al relato en cuanto relato, no en cuanto parabólico, y que por

tanto no constituyen un método completo de estudio de las parábolas, sino tan sólo un momento parcial y preliminar de ese estudio.

La parábola es un relato *ficticio* (normalmente creado *ad hoc,* o al menos utilizado con una cierta finalidad; en definitiva, podría ser un caso realmente ocurrido, pero utilizado no formalmente como tal, sino sólo en cuanto provisto de una cierta lógica interna). Este carácter ficticio no excluye la utilización de elementos preexistentes de diverso género: en primer lugar las situaciones descritas, sacadas no simplemente de la experiencia humana en general, sino de una situación concreta sociocultural (p.ej.: el valor diverso del *talento* y del *denario,* la hostilidad entre judíos y samaritanos, la técnica agrícola que presupone la parábola del sembrador, elementos todos ellos sin los cuales el relato resulta incomprensible). Además, el uso ya tradicional de ciertas imágenes en el Antiguo Testamento y en el judaísmo (el pastor, el padre de familia o el rey designan a Yhwh; el rebaño o la viña, a Israel; una deuda, al pecado, etc.) y también a veces el uso de ciertas tramas parabólicas ya desarrolladas (Berger) son elementos comunes en las parábolas. De aquí la necesidad de conocer tanto el trasfondo sociocultural palestino (Jeremias) como la prehistoria o el "campo figurativo" tradicional de ciertas imágenes (Fiebig, Klauck, Flusser), pero respetando siempre el carácter ficticio del relato y en subordinación al papel que en él desarrolla cada uno de los elementos. Carece de importancia, por ejemplo, empeñarse con Jeremias en precisar adónde se dirigía el buen samaritano o a qué diversas especies zoológicas pertenecían los peces capturados por la red, siempre que estos detalles sean irrelevantes en la dinámica interna del relato. Tampoco es decisiva la tradición que utiliza el personaje del rey o el del dueño de la casa para indicar a Dios, con tal que quede claro que en una parábola el rey que presenta batalla imprudentemente representa al hombre necio (Lc 14,31-33), y el dueño de casa sorprendido por el ladrón representa al hombre no preparado para el juicio de Dios.

Pero la parábola no es un relato ficticio cualquiera. Obviamente no es una fábula, una novela, una narración construida por el mero gusto de narrar. Tampoco basta añadir (con Almeida) que se trata de un relato intertextual, inserto en otro relato, como son también los de las *Mil y una noches* Ni es suficiente añadir una intención genérica de modificar al lector, como puede suceder también en otro tipo de relatos ficticios (*midrašim,* relatos hechos por los *ḥassidim....*), cuya importancia nos invita justamente a descubrir hoy la "teología narrativa", liberándonos de la obsesión de la historicidad (Weinrich, Güttgemanns...), pero que no siempre presentan un mecanismo específicamente parabólico. También es necesario, aunque todavía insuficiente, añadir la característica de la "especularidad" (Rouiller): la parábola es un relato calcado sobre otro, algo así como la recitación que Hamlet hizo improvisar, calcada sobre el delito que él sospechaba, para escudriñar las reacciones de su madre y del rey. Mas la parábola no sirve simplemente para escudriñar las reacciones de los interlocutores, sino para ofrecerles a ellos mismos una nueva visión. Su índole específica es la de tratarse de un relato ficticio *utilizado en función de una estrategia dialógico-argumentativa.* El relato por sí solo no es parábola: no lo ha sido nunca o, en todo caso, ha dejado de serlo; puede funcionar como parábola tan sólo dentro de un proceso dialógico, de una relación entre el que habla y el que escucha. En este

sentido, aun sin excluir que tenga que ver algo con la poética, entra más bien dentro de los límites de la retórica, o mejor dicho de la pragmática (Arens, Frankemölle), es decir, del estudio de los efectos que el que habla intenta producir en el que escucha.

Pero la parábola no es un razonamiento desnudo, una especie de silogismo; es un procedimiento argumentativo que pasa a través del relato; en efecto, funciona *en dos momentos* (aunque en la práctica el uno se resuelve inmediatamente en el otro), cuya sucesión aparece con bastante distinción en el episodio de Jesús en casa del fariseo (Lc 7,31-50). En un primer momento se le propone al oyente un caso hipotético, sobre el que se le invita a pronunciarse *("Simón, tengo que decirte una cosa". "Maestro, di". "Un prestamista tenía dos deudores; uno le debía diez veces más que el otro. Como no podían pagarle, se lo perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?");* de aquí la frecuencia de las introducciones interrogativas *(¿Quién de vosotros? ¿Quién de ellos? ¿Qué es lo que hará ése?)* Una vez obtenida la respuesta deseada *("Supongo que aquel a quien perdonó más". "Has juzgado bien")* viene enseguida el segundo momento: la valoración obtenida se transfiere a otra realidad que no se había mencionado hasta entonces, pero en la que pensaba desde el principio el que propone la parábola y en función de la cual había construido el relato ficticio *("¿Ves a esta mujer?...").*

¿Por qué se recurre a este procedimiento? ¿Por qué se transfiere a la ficción, si luego tiene que transferirse de nuevo a la realidad? Evidentemente, porque se deduce de ella algo que de lo contrario no se podría deducir: el "juicio" pronunciado por el propio interlocutor y aplicado luego a una realidad a la que no habría estado dispuesto a aplicarlo. Se trata de una estrategia a la que se recurre porque se encuentra uno frente a interlocutores que no aceptan el punto de vista del autor de la parábola *("Si éste fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que lo toca. ¡Una pecadora!")* y lo rechazarían probablemente si se les propusiera de forma directa; por eso se intenta, algo así como en la mayéutica socrática, hacer brotar de ellos mismos esa valoración.

Para que funcione como es debido, el mecanismo tiene que responder a dos requisitos. En primer lugar, la narración ficticia utilizada tiene que ser coherente, estar animada de una lógica interna de tal categoría que lleve inequívocamente a la valoración debida y no a otras: David no podía absolver al rico prepotente ni condenar al pobre que se había visto despojado; el fariseo Simón no podía responder que provoca un mayor agradecimiento un perdón menor. De aquí la frecuencia de las fórmulas introductorias, que subrayan la necesidad de una cierta opción, lo absurdo que resulta la opción contraria: *¿Acaso....? ¡Nadie...! ¡Todo el que...! ¡No es posible que....!* O bien, como veremos oportunamente, estas preguntas se plantean en el interior del relato en boca de los personajes, cada uno de los cuales se esfuerza por hacer comprender al otro la validez de su punto de vista (p.ej., el hermano mayor del pródigo y el padre).

Pero además de este primer requisito de coherencia interna, el relato debe poseer otro, en relación con el episodio real: debe ser bastante diverso de él para no permitir descubrirlo antes de tiempo, pero al mismo tiempo bastante parecido, estructuralmente idéntico, *isomorfo,* de manera que exija la transferencia de la valoración del uno al otro. David no es ciertamente un ladrón de ovejas, y a su vez el protagonista de la parábo-

la de Natán no es un adúltero homicida: el punto de contacto entre ellos está en el hecho de que en ambos casos hay un poderoso que comete una violencia contra un débil, un rico que le roba a un pobre. El elemento común, el punto de contacto entre las dos historias *(punctum comparationis, tertium comparationis),* no consiste en la correspondencia de algún que otro detalle considerado aisladamente (Betsabé y la oveja...), sino en la correspondencia de la estructura esencial de las dos historias. No A = A', B = B', sino A : B = A':B'. David no robó ovejas, pero se portó con Urías de la misma manera que el rico abusivo con aquel pobre.

En este sentido es como el punto de contacto es único (si comprende más elementos, están vinculados orgánicamente dentro de una única estructura unitaria) y está delimitado. Por esto mismo no tiene ningún sentido querer atribuir un significado a cada uno de los elementos; querer precisar, por ejemplo, a quién o a qué cosa corresponden los amigos con los que se alegra el pastor por haber encontrado a su oveja; o el aceite y el vino con que el samaritano curó las heridas del viajero, o la posada en donde lo dejó para que se repusiera. Tanto por parte de la historia ficticia como por parte de la real hay elementos que quedan fuera del contacto entre ambas (el pastor tiene cien ovejas y se pierde una de ellas, mas el Señor no tiene solamente cien almas ni se pierde una sola de ellas), pero que tienen que estar allí para obtener lo que se pretende; de lo contrario, no tendríamos más que una historia y fallaría el recorrido a través de la historia ficticia.

Es igualmente evidente que el punto de contacto tiene que ser más general, más abstracto, capaz de valer tanto para la situación ficticia como para la real, y potencialmente para toda situación parecida (p.ej., en la parábola de Natán: es sumamente condenable un rico que roba a un pobre; en la parábola de Jesús al fariseo Simón: se mostrará más agradecido aquel a quien se le ha perdonado más). Sin este carácter "abstracto" nos quedaríamos encerrados en el relato ficticio sin poder salir de él. Hay muchos que no han comprendido que en la concepción de Jülicher este carácter abstracto se le atribuye a un paso intermedio, pero no a la aplicación, que, por el contrario, es sumamente concreta *("¡Tú eres ese hombre...!", "¿Ves a esta mujer?").*

De aquí la índole "insustituible" de la parábola, que hay que entender no como la inagotabilidad del lenguaje metafórico respecto al explícito, ni mucho menos como indeterminación, como imposibilidad de establecer de una vez para siempre cuál es la valoración que hay que obtener y cuál la situación real a la que hay que transferirla, sino como imposibilidad de obtener ese efecto de otro modo, sin pasar a través del relato.

Después de haber mostrado positivamente, de forma inductiva, cuál es lo específico del mecanismo parabólico, será interesante insistir también en la confrontación con los otros modelos lingüísticos propuestos: la comparación, la alegoría, la metáfora.

2. PARÁBOLA Y COMPARACIÓN. En este punto aparece con claridad la parte frágil de las teorías de Jülicher. La parábola no es simplemente una comparación prolongada. Según Jülicher, siempre que una comparación se establece, no ya entre dos términos (A es como A'), sino entre dos frases (A : B = A' : B'), tendríamos *ipso facto* una parábola. Pero si es esencial para la parábola la función argumentativa, entonces las cosas son de otro modo. No basta una "frase" cualquiera, una afirmación o una des-

cripción cualquiera que se limite estáticamente a afirmar una determinada relación, sino que se necesita una historia que a través de su trama narrativa haga concluir que esa relación es necesaria: tiene que ser así, no puede menos de ser así (no simplemente de hecho A es B, sino que A *debe* ser B; puesto A, se sigue necesariamente B). No toda proposición responde a este requisito, y por eso mismo no toda comparación es parábola (aun cuando toda parábola presuponga una comparación).

La parábola no se limita a establecer estáticamente un parangón, por ejemplo: el reino de Dios es como un tesoro o como una perla preciosa, sino que compara la historia del hombre que ha descubierto un tesoro o una perla con la historia del hombre que se ha encontrado con el reino de Dios: los dos tienen que portarse de un modo similar (Mt 13,44-46).

3. PARÁBOLA Y ALEGORÍA. El mecanismo que hemos expuesto hasta ahora nos permite además comprender la diferencia cualitativa que existe entre la parábola y la alegoría, así como la facilidad del paso de la una a la otra.

La alegoría no es algo más o algo menos que la parábola, algo más o menos hermoso, algo más o menos rico que ella; es algo distinto, ya que es distinta su "pragmática": es distinta la relación que se establece entre el que habla y el que escucha; es distinto el "efecto-alegoría" del "efecto-parábola".

La alegoría actúa a través de un continuo juego de aproximaciones, de superposiciones intencionales, entre las imágenes y la realidad, liberando momento a momento sus múltiples efectos didácticos, estéticos, prácticos; por eso el oyente tiene que tener ya desde el principio delante de los ojos las dos historias. Para comprender como alegoría Ez 16, tengo que saber ya desde el punto de partida que el esposo es Yhwh y que Israel es la esposa; de esta manera, a medida que se va desarrollando el relato, me voy haciendo capaz de comprender (no sólo *bajo el velo de las imágenes*, como en las formas más débiles en las que la alegoría, tejida de símbolos puramente "taquigráficos", se reduce a lenguaje cifrado, sino también *a la luz de esas imágenes*, como en las formas más fuertes, que utilizan verdaderos símbolos cargados de significado) el idilio de la juventud, la esplendidez de los dones, el envilecimiento de la prostitución a los extranjeros, el perdón que se ofrece una vez más...

En la parábola, por su parte, lo *optimum* es que el oyente no sospeche, ni siquiera de lejos, al principio, la historia real (¡ay si David hubiera comprendido ya desde el principio las intenciones de Natán!) y, aunque las intuya, se vea invitado, sin embargo, a centrar de todos modos su atención en la historia de este mundo, en su lógica interna. Es verdad que también en la parábola la historia ha sido dictada por el episodio real, calcada momento a momento sobre él, "especular", isomorfa; pero debe ser de tal categoría que en la mente del oyente (y por anticipación ya en la mente del autor de la parábola) pueda ser considerada de forma autónoma, sólo en su lógica interna y en la valoración que hace surgir.

Definidas de este modo las dos formas lingüísticas, siendo cualitativamente diverso su efecto y la relación que se establece entre el que habla y el que escucha, no es posible —como se ha sostenido muchas veces— que un mismo texto, globalmente considerado, funcione *contemporáneamente*, para el mismo que lo escucha, como parábola y como alegoría. La alegoría no funciona como parábola, por el mero hecho de poseer —al menos en ciertos casos— una cierta

coherencia también a nivel de la historia ficticia (que otras veces puede reducirse a un flujo de imágenes, privado de coherencia interna, sin que por esto deje de funcionar la alegoría); efectivamente, esta coherencia es un fenómeno ulterior, accesorio respecto a los efectos de superposición específicos de la alegoría. Y, a su vez, la parábola no funciona como alegoría, por el hecho de presuponer ciertas correspondencias puntuales entre los diversos momentos de la historia ficticia y los de la historia real; se trata realmente de contactos exigidos por la identidad de estructura, por la indispensable "especularidad" o isomorfismo entre las dos historias; por consiguiente, esos contactos no constituyen un fenómeno ulterior y autónomo respecto al mecanismo parabólico, sino simplemente un presupuesto del mismo.

Pero en tiempos sucesivos, al variar la actitud de los lectores, puede ocurrir que la parábola empiece a funcionar como alegoría, que sea aprovechada como alegoría. En efecto, resulta bastante fácil que el lector cristiano medio, que conoce ya la aplicación de la parábola y además comparte el punto de vista de Jesús y no tiene necesidad de ser convencido, no ponga demasiada atención en la función argumentativa de la parábola. No toma ya en serio la hipótesis de que el hijo pródigo, en vez de ser acogido con los brazos abiertos, sea rechazado, como pretende el hijo mayor, o al menos invitado a no volver hasta haberse labrado con su duro trabajo una posición; el relato entonces se va refiriendo momento a momento a la experiencia del pecado y del perdón, perdiendo de vista a veces por completo al personaje del hermano mayor, el choque de Jesús con la mentalidad de los fariseos, su esfuerzo por justificar su manera de acoger a los pecadores.

Sin embargo, rigurosamente hablando —y es fácil verificarlo también en la catequesis—, aun cuando el lector conozca ya la aplicación, si se le invita a poner atención en la trama unitaria de la historia ficticia para captar su lógica interna y sacar de ella la valoración que de allí brota, también para él puede seguir funcionando como parábola.

Puesto que, como se ha indicado ya, el "efecto parábola" surge de la dinámica de conjunto del texto, mientras que el "efecto alegoría" puede surgir de cada uno de los elementos por aislado, no hay que excluir que el mismo texto pueda funcionar al propio tiempo como parábola en su conjunto y como alegoría en algunos elementos. Así, por ejemplo, en la parábola del banquete en la versión de Mateo (Mt 22,1-14) algunos elementos (las bodas del hijo del rey, el asesinato de los mensajeros, la destrucción de la ciudad, la expulsión del invitado privado de vestidura nupcial...) remiten alegóricamente a cada uno de los momentos de la historia que ya conocen los lectores; pero esto, al menos en principio, no impide que el texto en su conjunto pueda seguir funcionando como parábola, es decir, solicitar un juicio (en este caso: hacer comprender que ha sido justa la sustitución de los primeros invitados por los otros). Pero, en concreto, parece tratarse de fenómenos limitados a una pequeña parte del material y ligados a las relecturas sucesivas, no al uso original.

Releer como alegoría una parábola no es tanto un añadir algo a la misma, como en el alegorismo, cuanto un quitarle algo, un dejar de captar plenamente sus efectos. Esto conserva ciertamente alguna utilidad, pero es innegable que el aspecto específico de lo que es una parábola se pierde por completo. Viceversa, la recuperación del mismo permite incluso a los lectores de hoy, sin perder nada de cuanto puede ser válido en una

lectura distinta de los diversos elementos del relato, captar plenamente su dinámica de conjunto y la eficacia que le es propia.

4. PARÁBOLA Y METÁFORA. Una vez aclarado que el mecanismo argumentativo de la parábola descubierto por Jülicher explica bastante bien su eficacia y su carácter "insustituible", parece superflua la nueva propuesta, que, partiendo de las modernas teorías sobre la metáfora, pretende señalar lo específico de las parábolas de Jesús en los rasgos paradójicos, humanamente imprevisibles (la deuda perdonada, el salario entero pagado incluso a los que no trabajaron toda la jornada, la fiesta celebrada no en honor del hijo que se quedó en casa, sino por el hijo pródigo que vuelve, etc.).

Entre otras cosas, es poco seguro que esta nueva propuesta consiga efectivamente ofrecer una alternativa a la línea Jülicher-Dodd-Jeremias sin caer de nuevo en la antigua identificación con la alegoría. No todo lenguaje metafórico capaz de desplegar una nueva visión (Aurelio) es necesariamente "parábola". Para que sea "parábola" tiene que tratarse de un relato; entonces la mayor dificultad, para esta nueva teoría, es la de concretar, a nivel de relato, aquella tensión que se da en la metáfora entre dos términos, cada uno con su propio campo semántico. ¿Dónde está la tensión en la parábola? Si se trata solamente de la tensión interna del relato, la que hay entre las premisas y la conclusión, entre el resultado que podrían dar por descontado los oyentes, prisioneros de la vieja lógica humana, y el resultado imprevisible que, por el contrario, les presenta Jesús (Crossan, Ricoeur), entonces la tensión se da entre el relato y el mundo, no entre el relato y el reino; entre el relato y el reino, entre el relato y la historia de la salvación, la relación vuelve a ser de trasunto, de copia, ni más ni menos que en la alegoría. A no ser que se intente eliminar la dualidad relato/reino, identificando el reino con el propio relato, según aquellos resultados extremos existencialistas y nihilistas ya señalados al principio en el panorama de las posiciones actuales. Si, por el contrario (con H. Weder), la tensión se ve no en el interior del relato, sino en su relación con la realidad del reino, puede recogerse por completo en la cópula "es", que indica una semejanza, pero al mismo tiempo una diferencia (el reino es parecido a la historia narrada, pero sin identificarse con ella), y entonces se deja de lado la moderna teoría sobre la metáfora "viva" y vuelve a reducirse la parábola a la comparación, como en las tesis menos válidas de Jülicher.

En realidad, la parábola no actúa, como la metáfora, a través del choque entre dos campos semánticos. No se da este choque en ninguno de los dos momentos de su funcionamiento: ni en el primero, cuando sólo se insiste en la lógica interna de la historia ficticia; ni en el segundo, cuando el juicio obtenido se transfiere de la historia ficticia a la real, ya que esta transferencia se basa precisamente en la analogía estructural, en el isomorfismo entre las dos historias; no se da nunca ese choque, ya que en el primer momento las dos historias se mantienen bien distantes entre sí, y en el segundo, cuando se acercan, la historia ficticia ya no interesa por el campo figurativo (pastores y ovejas, fiesta nupcial...), sino únicamente por la estructura lógica que estaba subyacente en la historia ficticia; es tan sólo esta estructura lógica la que constituye el punto de contacto con la historia real. La diferencia de fondo está en el hecho de que el recurso a un campo figurativo diverso no tiene la misma función que en la metáfora: lo que interesa al que propone la pa-

rábola no es el potencial expresivo de aquel campo semántico, que haya que contrastar de manera original y creativa con el de la otra historia; lo que le interesa es únicamente su capacidad de encerrar la misma estructura lógica, pero escondiéndola al mismo tiempo, haciendo provisionalmente que no se reconozca su identidad.

Con esto no se niega que se dé en las parábolas más características un choque entre la visión nueva de Jesús y la visión de la vieja lógica humana. Pero si nos fijamos bien, el elemento paradójico y humanamente imprevisible constituye no la conclusión del relato (como exigiría la nueva teoría), sino su punto de partida: el hallazgo de un tesoro, el perdón inesperado de una inmensa deuda, la celebración de una fiesta por el hijo que no se la merece, el pago del salario completo al que apenas trabajó una hora, etc. Aunque en algunos casos estos elementos representan ya una conclusión respecto a un hecho precedente (la deuda y la imposibilidad de pagarla, la huida de casa, la jornada entera de trabajo de los obreros de la primera hora...), se convierten luego, a su vez, en un hecho previo respecto al auténtico desarrollo de la parábola. En efecto, el relato se centra en lo que ocurrió luego, en la valoración del comportamiento sucesivo de los protagonistas: del hombre que para entrar en posesión de aquel tesoro tuvo que venderlo todo; del deudor que tras de recibir el perdón debería perdonar también al prójimo; del hermano mayor o de los obreros de la primera hora que se indignan por la equiparación con los que no habían cumplido su deber, como ellos.

Indudablemente, el hecho previo, humanamente imprevisible, refleja la novedad inaudita del reino, que desconcierta toda lógica humana. Sin embargo, no impide que la parábola asuma una marcha auténticamente dialógica y apele a la racionalidad del interlocutor. El problema no es si es cosa de todos los días que un acreedor perdone de golpe a sus deudores todo lo que le deben, poco o mucho, sino saber si se mostrarán más agradecidos los grandes deudores o los pequeños (Lc 7,40-43). El problema no está en si es humanamente verosímil que un rey perdone de golpe una deuda de diez mil talentos, igual a los ingresos fiscales anuales de un par de provincias del imperio, sino en saber si es justo que un hombre que ha recibido un perdón tan grande se niegue a perdonar una deuda infinitamente más pequeña, cien denarios (la relación es de un millón por uno: ¡diez mil talentos equivalen a cien millones de denarios!), a un colega suyo que se encuentra en apuros (Mt 18,23-35). El problema no es si nos ocurre a cada uno de nosotros hallar alguna vez un tesoro, sino más bien si se lo encuentra y para entrar en posesión del mismo es necesario vender cuanto tenemos, cómo es lógico comportarse (Mt 13,44). El problema no es si entre los patronos hay alguno tan generoso que pague el salario entero también a los que no han hecho la jornada laborable completa, sino si es justo que los demás obreros le echen en cara ese gesto de generosidad, como si lesionase algún derecho suyo (Mt 20,1-16). El problema no es si todos los padres de este mundo acogerían tan gozosamente al hijo pródigo que vuelve a casa después de haber disipado todo su patrimonio, sino si es justo que el otro hermano, que se declara tan obediente a su padre, se niegue a compartir esa alegría (Lc 15,25-32).

El planteamiento dialógico-argumentativo, que en las parábolas más breves queda subrayado por las introducciones en forma interrogativa (*¿Quién de vosotros...?*, etc.), en las otras parábolas narrativamente más desarrolladas aflora dentro del pro-

pio relato. Los protagonistas dialogan entre sí. Podemos escuchar tanto las protestas del hermano mayor o de los obreros de la primera hora como las respuestas del padre o del patrono; el diálogo en el interior del relato refleja el que se entabla entre Jesús y sus interlocutores (E. Linnemann). A la vieja lógica contraria a la de Jesús no se opone sólo una lógica divina incomprensible para el hombre, un decreto inescrutable y basta, sino que se entra en diálogo, se intenta hacer razonar. El padre a la puerta de casa intenta convencer al hijo mayor para que entre también él en la fiesta. El patrono no se atrinchera en su intocable autoridad de amo, sino que expone amablemente sus razones a los contestatarios: "Amigo, no se han violado tus derechos, se ha respetado tu contrato; ¿quién puede prohibirme disponer libremente de mi dinero? ¿Es que te disgusta mi gesto de generosidad? ¿Te gustaría que los desocupados pasasen hambre y se marcharan con las manos vacías?" El dueño del campo explica a sus obreros que no hay que arrancar enseguida la cizaña, para no caer en el peligro de cortar prematuramente el trigo que no ha crecido todavía (Mc 13,29); el rey, al condenar al siervo insolidario, le expone detalladamente los motivos (Mt 25,26; cf Lc 19,22ss), y hasta Abrahán, desde lo alto de su gloria, replica con cortesía a las protestas del rico epulón hundido en el infierno (Lc 16,24-31).

Precisamente en estas parábolas más desarrolladas narrativamente —entre las cuales se encuentran también las que con más seguridad son del mismo Jesús y, si es lícito expresarse así, las más inconfundiblemente "evangélicas"— destaca de forma inequívoca un planteamiento argumentativo, auténticamente dialógico. Incluso en los interlocutores más aferrados a viejas lógicas deformadas, Jesús no desespera de encontrar un residuo de lógica auténticamente humana que les permita comprender mejor su manera de obrar, aun cuando sus razones últimas sigan siendo accesibles tan sólo a la fe. Queda por aclarar mejor la relación entre los dos momentos, el "hecho previo" que refleja de forma intacta toda la gratuidad de la salvación, imprevisible e indeducible sobre la base de la lógica humana, y esta llamada a la racionalidad que caracteriza, en cambio, al desarrollo sucesivo, al entramado propiamente parabólico.

De todas formas, es importante señalar que, al excluir la nueva teoría que deriva la parábola de la metáfora, no se pretende negar que cada una de las parábolas en concreto pueda incorporar también metáforas, símbolos y efectos poéticos de diversos tipos, sino tan sólo distinguir toda esta riqueza ulterior del procedimiento específicamente parabólico [/ Símbolo].

III. LA PARÁBOLA COMO FRONTERA DEL EVANGELIO.

1. EL DIÁLOGO Y EL ANUNCIO. La tesis expuesta hasta ahora del carácter dialógico de la parábola impide tanto su identificación con el anuncio evangélico como su disociación del mismo. El diálogo de suyo no es un anuncio; pero no puede ser autónomo, no puede separarse del anuncio.

La parábola como tal, aunque presuponga el anuncio e incluso pueda incorporarlo como hecho previo narrativo, no se identifica con el anuncio, a no ser que se quiera privar a la parábola de su índole específica dialógico-argumentativa, o bien privar al anuncio evangélico de su índole específica profético-kerigmática, es decir, de mensaje proclamado autoritativamente por parte de Dios, de acontecimiento salvífico gratuito, indeducible de cualquier verdad de orden puramente racional y humano.

Contra el énfasis desproporciona-

do puesto en la parábola sobre todo por Fuchs, que transfiere a ella la eficacia salvífica de la resurrección, hay que insistir en que la parábola no es el evangelio, en que no absorbe en sí misma al evangelio, sino que remite a él, que remite a la predicación no parabólica de Jesús que le sirve de premisa y de horizonte. Naturalmente, se podrá objetar que a su vez la expresión "reino de Dios" y la proclamación de su venida es ella misma lenguaje metafórico, "parábola": pero este razonamiento, perfectamente legítimo, nos lleva muy lejos de lo específico de las que en sentido más estricto llamamos "parábolas", y de todas formas no autoriza la función que se les querría atribuir precisamente a estas últimas.

Al remitir a la predicación de Jesús y a la praxis en que se encarna, las parábolas remiten al misterio de su persona, en espera de una revelación definitiva de su identidad y de su autoridad; en este sentido remiten en último análisis precisamente a la resurrección, y no pueden ponerse, como lo hace Fuchs, en alternativa con ella.

Pero es igualmente inadmisible su disociación. La autonomía de las parábolas es una autonomía relativa, no absoluta; es una autonomía funcional en orden a la estrategia argumentativa: una autonomía que debe afirmarse primero *("¡Ese hombre merece la muerte!"),* para negarse inmediatamente después *("Ese hombre eres tú").* Por consiguiente, es distinta de la autonomía de la obra de arte (a la que, por otro lado, es lícito apelar sólo en un plan de fruición puramente estética, no para excluir las referencias históricas eventualmente presentes también en una obra de arte).

El relato considerado aisladamente no es "parábola"; podrá ser fábula, novela, hecho reseñable. Un ateo puede leer en la parábola del hijo pródigo tan sólo la descripción de un conflicto familiar o psicológico, y nadie se lo podrá prohibir; pero en ese caso el relato no se lee como parábola, sino de una manera contraria a la que quería el narrador. Si se trata de parábola, el narrador tiene que indicar de una manera o de otra cuál es el referente extranarrativo; si no lo hace a veces expresamente es sólo porque resulta claro en las circunstancias concretas en que se narra la parábola, y no (como piensa M.A. Tolbert) para dejar al oyente en libertad de vincularla con un referente cualquiera a su antojo. Sigue en pie el hecho de la "inagotabilidad" de las lecturas y de las interpretaciones; pero esto atañe a cualquier texto y no sólo a las parábolas, y ha de entenderse positivamente, como plenitud, y no como vacío o como indeterminación de significado.

Así pues, las parábolas no son *ni el centro* o la esencia del evangelio —bien como único lenguaje capaz de transmitir el reino (Fuchs), bien como simple variante figurativa de otros lenguajes no figurados (alegorismo antiguo)— *ni, por el contrario, un cuerpo extraño* en medio del material evangélico, capaz de ser aislado y aprovechado, prescindiendo del evangelio, en otras lecturas "seculares" o "polivalentes". Más bien hay que verlas como la *frontera* del evangelio: una frontera muy movediza en la que el evangelio, sin dejar nunca de ser un don inaudito, un mensaje que viene de Dios y *no de los hombres,* se revela, sin embargo, como dirigido *a los hombres,* capaz de hacerse cargo de sus interrogantes y de asumir todo lo que queda todavía en ellos de capacidad para caminar hacia la verdad. Ciertamente, Jesús no puede reducirse a Sócrates, pero tampoco es extraño a Sócrates, no es menos que Sócrates.

¿Pero en qué sentido el anuncio se hace diálogo en las parábolas? Respecto al aspecto del anuncio propio

y verdadero, ¿cuál es la función de este aspecto dialógico, racional y, por así decir, "socrático"? Es una función de servicio, muy humilde y muy lejos de cualquier pretensión totalizante. La parábola, con su llamada a la racionalidad del interlocutor, no pretende ni mucho menos suscitar en él, a modo de deducción racional, la aceptación de Jesús y de su mensaje. En este sentido, el "efecto parábola" no coincide con el acontecimiento salvífico de la "palabra" acogida en la fe; tan es así, que el efecto parábola puede darse también en el interlocutor que, a pesar de haber comprendido, se cierra y permanece en sus posiciones hostiles, endureciéndolas incluso precisamente porque ha comprendido, precisamente porque se ha visto desenmascarado (Linnemann: hay también en las parábolas algo que llevará a Jesús a la muerte de cruz).

El papel positivo de la parábola es más bien el de allanar el camino al evangelio suprimiendo prejuicios, eliminando perplejidades que puedan entorpecer el camino del hombre hacia la fe (sin que por esto su remoción signifique automáticamente la fe). Se trata tan sólo de un trecho del camino; puede conducir solamente hasta los umbrales del anuncio, que permanece intacto en su fragilidad, en su desnudez.

Los fariseos murmuran al ver cómo Jesús se sienta a la mesa con los pecadores (Lc 15,1-2). No sólo no aceptan su autoridad y su mensaje, sino que creen ver en ello un argumento positivo para desmentirle: si éste fuera realmente un hombre de Dios, un profeta, no trataría con tanta familiaridad a los pecadores. Jesús replica, no ya para demostrarles su autoridad y la verdad de su mensaje (¡de ella, todo lo más, son un signo los milagros, en la medida en que pueden serlo!), sino para deshacer su objeción, ya que ellos mismos poseen todos los elementos necesarios para comprender su inconsistencia. En el personaje del hermano mayor, incapaz de compartir la alegría del padre en aquel momento tan importante para él, se ven obligados a mirar como en un espejo su verdadero rostro, a darse cuenta de que su pretendida justicia es en el fondo radicalmente extraña a los pensamientos y a los sentimientos de Dios. Sobre la base del Antiguo Testamento están en disposición de comprender que Dios se alegra no por la muerte, sino por la salvación del pecador, y que los que aman a Dios de veras y están cerca de él deberían compartir igualmente esta alegría. El relato está construido de tal manera que los oyentes no pueden darle la razón al hermano mayor y quitársela al padre, aun cuando los argumentos del hermano se expongan correctamente de la mejor manera posible. Con ello Jesús anula una objeción, los hace más vulnerables al anuncio, aun cuando la aceptación del mismo no quede asegurada a través de la parábola, sino que podrá obtenerse tan sólo mediante un acto de fe, que no puede ser fruto de ninguna argumentación humana.

2. LA ACTUALIDAD DE LAS PARÁBOLAS. Precisamente gracias a su función argumentativa, y no en virtud de algunos pretendidos aspectos alegóricos misteriosos, cifrados, accesibles tan sólo a los iniciados, las parábolas de Jesús encierran aquella dimensión cristológica (Jeremias, Dupont) que la fe posterior a pascua no hará más que explicitar. En esta dimensión cristológica radica la razón de fondo de la perenne actualidad de las parábolas evangélicas, más allá de toda diferencia debida a situaciones históricas; actualidad que es perenne para el cristiano, pero también para cualquier hombre que se sienta interpelado por la figura de Jesús.

Sin embargo, para superar plenamente la distancia, la recuperación de la dimensión cristológica tiene que prolongarse también en la recuperación de una dimensión eclesiológica, más de lo que ocurre en Jeremias.

Los intentos de encontrar en las parábolas una eclesiología *explícita* siguen siendo problemáticos, y se refieren, en definitiva, tan sólo a una parte limitada de las mismas: parábolas de la tardanza del dueño, parábolas del crecimiento, que parecen aludir también a su prolongación en el tiempo... Más interesante resulta el intento de señalar una dimensión eclesiológica *implícita,* que los retoques pospascuales no han hecho más que explicitar. Así, por ejemplo, la parábola de la oveja perdida, que era originalmente una parábola de la misericordia, dirigida a defender contra los denigrantes la praxis de Jesús de acoger en la mesa a los pecadores (Lc 15,3-7), en la versión de Mateo se convierte en un modelo de pastoral para la comunidad cristiana: *"De la misma manera, vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos"* (Mt 18,12-14). ¿Qué ha ocurrido? El relato sigue siendo el mismo, y en definitiva también su aplicación, pero se le mira en dirección distinta; la contraposición no es ya frente a los que denigran la praxis de Jesús, sino frente a los pastores de la comunidad que se olvidasen de imitarla. La Iglesia comprendió que, si Jesús había obrado así, si Jesús había revelado con sus gestos la actitud misericordiosa del Padre, también ella tenía que obrar del mismo modo; y encontró la oportunidad de expresar este convencimiento suyo a través del mismo relato. Desde el punto de vista literario, se trata de una modificación, de un añadido; pero en realidad no se hace más que expresar un presupuesto que estaba ya en el ministerio prepascual: en efecto, Jesús había indicado a los discípulos sus opciones, sus actitudes, su estilo en el anuncio del reino, como un camino que también ellos tenían que recorrer.

Otras veces se diría que la Iglesia primitiva intuyó que, al dejar inalterada la parábola, cuando había cambiado la situación histórica, se corría el riesgo de caer en graves equivocaciones. Así, la alegorización de la parábola del sembrador, que va concretando los malos terrenos en los cristianos inconstantes, en los que se asustaban de las persecuciones o eran esclavos de las riquezas, ayudó a comprender que la división entre terrenos buenos y malos no es solamente la que existió en el ministerio de Jesús, ni coincide con la división entre cristianos y judíos que permanecieron incrédulos, sino que continúa hoy y pasa también a través de la comunidad. De la misma manera, la versión mateana de la parábola del banquete (Mt 22,1-4) añade la escena entera de la expulsión del hombre desprovisto de traje nupcial para prevenir a los cristianos, sobre todo a los que provenían del paganismo, del peligro de engañarse, creyendo que lo esencial era solamente haber entrado en la Iglesia en el puesto de los primeros invitados, los judíos incrédulos, y que la salvación estaba ya asegurada. También en este caso, el añadido oportuno de una escena no hace más que explicitar algo que Jesús había dejado implícito, pero que presuponía igualmente: la salvación se les ofrece a todos, incluso a los pecadores, pero tiene que ser acogida, tiene que traducirse en un cambio de mentalidad y de vida. También en esta ocasión hubo que cambiar las cosas, precisamente por amor a la fidelidad.

La misma "teoría de las parábolas" de Mc 4,1-34 par no hace, en definitiva, más que expresar, aunque a través de un esquema artificioso desde el punto de vista histórico, el conven-

cimiento de que los incrédulos, y en cierto sentido los mismos discípulos antes de pascua, no habían comprendido verdaderamente las parábolas. Frente a la luz radiante de la resurrección, todo lo que habían comprendido antes de Jesús parecía oscuridad y ceguera. Sin embargo, lo que comprendían ahora era lo que existía ya entonces, era el misterio de Jesús; eran ellos los que no habían comprendido, los que seguían prisioneros de la ceguera humana. A la luz de pascua todo el ministerio de Jesús se presentaba como un "hablar en parábolas", como un enigma misterioso que sólo la resurrección llegaría a descifrar en toda su plenitud (cf Jn 16,25.29). Se trata de un esquema artificioso en su forma exterior (sobre todo por la aplicación a las parábolas de Jesús del esquema apocalíptico de la revelación en dos tiempos, introduciendo una posible separación entre la parábola y la "explicación"), pero no en la intención profunda que lo anima, y que es la de subrayar la dimensión hondamente cristológica, y también eclesiológica, de las parábolas.

Los hallazgos de la exégesis moderna nos ayudan a delimitar de una forma más precisa el uso de las parábolas en el contexto histórico de la predicación de Jesús, distinguiendo mejor entre las diversas etapas de las relecturas sucesivas, sin negar por ello la continuidad que las vincula. Tampoco los retoques pospascuales son simplemente una incrustación que haya que suprimir, un velo que haya que rasgar para hacer que aparezca el rostro de Jesús (Jeremias), sino que nos ayudan —como también, por lo demás, las ulteriores relecturas a través de toda la historia de la exégesis cristiana— a captar mejor, a través de las múltiples resonancias, la intención original. Pero estas relecturas no hacen inútil el esfuerzo del exegeta por remontarse hasta los orígenes. El significado más original, el auténticamente parabólico, generalmente escatológico e implícitamente cristológico, se revela regularmente como el más profundo (Dupont), como aquel que está en la base de las relecturas sucesivas, aunque ninguna de ellas pueda agotarlo.

IV. APÉNDICE: LAS PARÁBOLAS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. En los evangelios el número de parábolas se calcula entre un mínimo de 35 y un máximo de 72; la diferencia se deriva de la dificultad de clasificar ciertos textos (algunos se consideran sólo como metáforas, otros como *loghia* parabólicas, otros como breves comparaciones, etc.). He aquí, de todas formas, una lista mínima, aceptada comúnmente como la base mejor para identificar el material parabólico de los evangelios:

1. El hombre fuerte (Mc 3,24-27; Mt 12,24-26; Lc 11,17-18.21-22).
2. El grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19).
3. La levadura (Mt 13,33; Lc 13,20-21).
4. La semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29).
5. El sembrador (Mt 13,3-9; Mc 4,3-9; Lc 8,5-8).
6. La cizaña (Mt 13,24-30).
7. El banquete (Lc 14,16-24; Mt 22,1-10).
8. Los dos hijos (Mt 21,28-31).
9. Los viñadores homicidas (Mc 12,1-9; Lc 20,9-16; Mt 21,33-41).
10. El hijo pródigo (Lc 15,11-32).
11. La oveja perdida (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14).
12. La dracma perdida (Lc 15, 8-10).
13. Los dos deudores (Lc 7,36-50).
14. El siervo y el amo (Lc 17, 7-10).

15. Los obreros de la viña (Mt 20,1-5).
16. El fariseo y el publicano (Lc 18,9-14).
17. Los niños en la plaza (Mt 11,16-19; Lc 7,31-34).
18. El tesoro escondido (Mt 13,44).
19. La perla escondida (Mt 13,45).
20. El siervo despiadado (Mt 18,21-35).
21. El buen samaritano (Lc 10,25-37).
22. Los dos litigantes (Mt 5,25-26; Lc 12,58-60).
23. El administrador astuto (Lc 16,1-8).
24. Lázaro y el epulón (Lc 16, 19-31).
25. El rico insensato (Lc 12,16-20).
26. La higuera estéril (Lc 13, 6-8).
27. El portero que espera (Mc 13,33-36; Lc 12,35-38).
28. El ladrón nocturno (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40).
29. El siervo fiel (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46).
30. Las diez vírgenes (Mt 25, 1-13).
31. El invitado sin traje nupcial (Mt 22,11-14).
32. Los talentos/minas (Mt 25, 14-30; Lc 19,11-27).
33. El amigo importuno (Lc 11,5-10).
34. La viuda obstinada (Lc 18, 2-8).
35. La red (Mt 13,47).

BIBL.: ALGISI L., *Gesù e le sue parabole*, Marietti, Turín 1964; ALMEIDA I., *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours réligieux*, Peters-Cerf, Lovaina-París 1978; ARENS, E., *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Hand-lungstheorie*, Patmos, Düsseldorf 1982; BROER I., *Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenchaft. Eine Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16)*, en "Biblische Notizen" 2 (1978), n. 5, 13-27; CARLSON C.E., *The Parables of the Triple Tradition*, Fortress, Filadelfia 1975; CROSSAN J.D., *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, Nueva York 1973; ID, *The Dark Interval. Towards a Theology of Story*, Argus, Niles (Ill.) 1975; ID, *Raid on the Articulate. Comic Eschatology in Jesus and Borges*, Harper & Row, Nueva York 1976; ID, *A Metamodel for Polyvalent Narration*, en "Semeia" 9 (1977) 125-147; ID, *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, Seabury, Nueva York 1980; ID, *Difference and Divinity*, en "Semeia" 23 (1982) 29-40; DE LA MAISONNEUVE, *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella 1985; DODD C.H., *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974; DUPONT J., *Il metodo parabolico*, Paideia, Brescia 1978 (los numerosos artículos de Dupont sobre las parábolas se recogen en *Études sur les Evangiles synoptiques*, Peeters, Lovaina 1984); EICHHOLZ G., *Gleichnisse der Evangelien*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971; Flusser D., *Die rabbinische Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* I. *Das Wesen der Gleichnisse*, Lang, Berna 1981; FUCHS E., *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, en "TLZ" 79 (1954) 345-348; ID, *Gesammelte Aufsätze* I-II-III, Mohr, Tubinga 1965²; FUNK R.W., *Language, Hermeneutics and the World of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper & Row, Nueva York 1966; ID, *Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition*, Fortress, Filadelfia 1982; FUSCO V., *Parabola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Morcelliana, Brescia 1980; ID, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983; GOLDBERG A., *Der schriftauslegende Gleichnis im Midrasch*, en "Frankfurter Judaistischen Beiträge" 9 (1981) 1-90; GRUPO DE ENTREVERNES, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979; HARNISCH W., *Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu*, en "Evangelische Theologie" 32 (1972) 421-436; ID, *Die Sprachkraft der Analogie. Zum These vom "argumentativen Charakter" der Gleichnisse Jesu*, en "ST" 28 (1974) 1-20; ID, *Die Metapher als heuristisches Prinzip. Neuerscheinungen zur Hermeneutik der Gleichnisreden Jesu*, en "Verkündigung und Forschung" 24 (1979), n. 1, 53-89; ID, (ed.), *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von A. Jülicher bis zur Formgeschichte*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1982; ID (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, ib 1982 (los dos volúmenes recogen treinta de entre los más importantes estudios sobre las parábolas desde Jülicher hasta nuestros días); HERMANIUK M., *La Parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Desclée, París

1947; JEREMIAS J., *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970; JÜLICHER A., *Die Gleichnisreden Jesu* I. *Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*, Mohr, Tubinga 1910³, II. *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, ib 1910², reedición fotomecánica, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; KISSINGER W.S., *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*, Scarecrow Press, Metuchen N.J., Londres 1979; KLAUCK H.J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Aschendorff, Münster W. 1978; LAMBRECHT J., *Parabole di Gesù*, Dehoniane, Bolonia 1982; LINNEMANN E., *Le parabole di Gesù. Introduzione ed interpretazione*, Queriniana, Brescia 1982; PERRIN N., *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in N.T. Interpretation*, Fortress-SCM Press, Filadelfia-Londres 1976; RICOEUR P., *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1978; ID, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, en ID-JÜNGEL E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 73-107; ID, *A Response*, en "Biblical Research" 24-25 (1979-1980) 70-80; ID, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980; SEGALLA G., *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, en "Teologia" 1 (1976) 297-337; SELLIN G., *Allegorie und "Gleichnis". Zur Formenlehere der synoptischen Gleichnisse*, en "ZTK" 75 (1978) 281-335; TOLBERT M.A., *Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretation*, Fortress, Filadelfia 1979; VIA jr. D.O., *The Parables. Their Literary and Existencial Dimension*, ib 1967; WEDER H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgechichtliche Analysen und Interpretationen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978; WEINRICH H., *Teología narrativa*, en "Con" 85 (1973) 210-221; ID, *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, Il Mulino, Bolonia 1976; ID, *Tempus. La funzione dei tempi nel testo*, ib 1978; WILDER A.N., *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Harvard Univ. Press -SCM Press, Cambridge (Mass.)-, Londres 1964, 1971²; ID, *Jesus' Parables and the War of Myths*, ed. J. Breech, Fortress, Filadelfia 1982.

V. Fusco

PASCUA

SUMARIO: I. *La pascua bíblica*. 1. La pascua en las tradiciones del Éxodo: *a)* La historia de las tradiciones y la pascua, *b)* El cordero pascual, *c)* Los ácimos y los primogénitos; 2. La celebración de la pascua en la Biblia. II. *La pascua hebrea*. III. *La pascua de Jesús y la pascua cristiana:* 1. La pascua y la actividad pública de Jesús; 2. La última pascua de Jesús; 3. La pascua-paso al Padre; 4. La pascua cristiana: *a)* La pascua anual, *b)* La pascua semanal, *c)* Pascua y vida cristiana.

I. LA PASCUA BÍBLICA.

El término "pascua" proviene de la transcripción griega y latina, *pasja;* de una palabra de origen hebreo y arameo, respectivamente, *pesaḥ* y *pasḥa'*, que remite a su vez al verbo *pasah*, que significa "pasar", "saltar". De aquí procede el significado del sustantivo: "fiesta" (danza) y "paso". La celebración de la pascua está en el centro y en el corazón de la experiencia bíblica, ya que está relacionada con el acontecimiento fundador del pueblo de Dios: el éxodo y la alianza. Por medio de la celebración de la pascua se actualiza el acontecimiento salvífico en su forma litúrgica. Al modelo o esquema de la pascua bíblica se refieren también los textos del NT para interpretar la acción salvífica de Jesús. En el culto cristiano como "memorial" se prolonga el acontecimiento salvífico de toda la historia bíblica, que culmina en Jesús, muerto y resucitado.

1. LA PASCUA EN LAS TRADICIONES DEL ↗ ÉXODO.

En la colección actual de los textos de Éx 12-13 vinculados con la pascua se mencionan el rito del cordero, el de los ácimos y el rescate de los primogénitos. La inmolación del cordero precede históricamente a la experiencia de éxodo de los hebreos, en cuanto que es el rito de los nómadas que, antes de partir con sus rebaños para el pasto de la primavera, inmolan de noche el cordero y rocían con su sangre los postes de la tienda para proteger a los hombres y a los animales de los ataques del espíritu maligno. Este rito del cordero fue relacionado con

el éxodo desde el día en que un grupo de hebreos abandonó Egipto, uniéndose a los pastores o nómadas en una noche de luna llena de marzo/abril alrededor del año 1250 a.C. La fiesta de los ácimos, panes sin fermentar, se asocia actualmente a la pascua. Se trata de un rito agrícola de primavera asumido por los hebreos de las costumbres de los habitantes de Canaán. El sacrificio de los primogénitos, por el contrario, que practicaban las poblaciones cananeas, fue sustituido por la ofrenda de un primogénito de animales. Estos tres ritos se refieren actualmente a la experiencia del éxodo y se ponen bajo la autoridad legislativa de Moisés.

a) *La historia de las tradiciones y la pascua.* Las disposiciones legislativas sobre la pascua interrumpen el relato de los "signos" o plagas con que el Señor castigó la arrogancia de Egipto para liberar a los hebreos oprimidos (Éx 12,1-13,16). En el centro de esta colección legislativa, aunque dispuesta de forma narrativa, se relata el décimo "signo" o plaga, la muerte de los primogénitos egipcios (Éx 12,29-34). Por lo que se refiere a la estructura literaria y al valor histórico de este conjunto de textos pascuales, es preciso hacer algunas observaciones que tienen en cuenta la génesis y el desarrollo de las tradiciones del / Pentateuco.

Se trata de una colección de carácter legislativo litúrgico, que asume en algunos casos un acento catequístico. En efecto, el género literario de los códigos bíblicos no debe confundirse con una lista árida de prescripciones. La ley es ante todo una instrucción y revelación de la voluntad de Dios. Ésta se refiere a un obrar y a un actuar como respuesta agradecida y gozosa a todo lo que Dios ha hecho gratuitamente por la salvación de su pueblo. Incluso el hecho de la atribución a Moisés de estos textos hay que colocarlo dentro de la misma óptica. / Moisés está en el origen de aquel proceso que condujo a la celebración ritual de la pascua, tal como se describe en el libro del Éxodo. Por eso, aun cuando en el texto actual se condensan otras prescripciones y prácticas tardías (siglos VII-V), unidas a un núcleo arcaico, todas ellas entran en la única perspectiva de la pascua de / liberación, de la que Moisés fue el animador y el profeta.

El texto bíblico se puede subdividir teniendo en cuenta las tradiciones históricas que están en su origen. Una primera parte del texto actual (Éx 12,1-14) se resiente del estilo de la tradición sacerdotal, que maduró durante el destierro y después del destierro. Presenta las prescripciones sobre rúbricas del sacrificio del cordero y de la cena pascual. A esta misma tradición pertenecen las normas relativas a la fiesta de los ácimos (Éx 12,15-20). A una tradición o nivel más antiguo, llamado yahvista, de la época de David-Salomón, se remonta el texto de Éx 12,21-27. En este trozo es posible reconocer algunas relecturas de la tradición deuteronomista, que debe su impulso a la reforma de Josías y se desarrolla durante el destierro y después de él. Afecta a la explicación del rito del cordero pascual en forma de catequesis familiar. A esta misma tradición yahvista pertenece la sección narrativa sobre la muerte de los primogénitos de Egipto, el despojo de los egipcios y la partida de los hebreos de Egipto (Éx 12,29-39). El capítulo 12 termina con otro pequeño trozo de la tradición sacerdotal, relativa a las prescripciones sobre la cena pascual (Éx 12,40-51). Esta misma tradición se prolonga en los primeros versículos del capítulo 13, sobre la consagración de los primogénitos (Éx 13,1-2). El relato prosigue con la antigua tradición yahvista, en la que se reconocen algunos añadidos deuteronomistas. En

este pasaje se explica el significado de los ácimos en forma de catequesis familiar (Éx 13,3-10). Finalmente, una sección de la misma tradición recoge las prescripciones y el significado religioso de la consagración de los primogénitos (Éx 13,11-16).

b) *El cordero pascual.* La celebración ritual de la pascua tiene su centro en la consumición del cordero. Este rito se relaciona con las costumbres de primavera de los nómadas. Los pastores, antes de partir para los pastos tras el invierno, intentan propiciar a las divinidades protectoras sacrificándoles un cordero. El texto actual del Éxodo conserva algunos indicios de esta práctica arcaica y de su significado. En efecto, la pascua hay que celebrarla al comienzo de los meses, en el primer mes del año. En el antiguo calendario era el mes de las espigas *(Abid)*; después del destierro, según el calendario babilonio, el mes de *Nisán* (Éx 12,2). El día 10 de dicho mes había que apartar un cordero, en conformidad con lo que podía consumir una familia. Tenía que ser un animal sin defecto, macho, nacido aquel año (Éx 12,5). Tras este rito de consagración venía la matanza del cordero el día 14 del mes por la tarde. Lo que se subrayaba no era la muerte del animal, sino el valor simbólico de la sangre con la que se rociaban los postes de la tienda. Este rito tenía una función apotropaica, es decir, mantener alejadas las desgracias o al exterminador (Éx 12, 13.23). También la forma de preparar el cordero, asado, y su consumición total con el pan sin fermentar y las hierbas amargas —lechuga silvestre— recuerdan las costumbres de los nómadas. Una nueva confirmación de este hecho es la manera de celebrar el banquete: "Lo comeréis así: ceñidos los lomos, calzados los pies, báculo en mano. Lo comeréis deprisa" (Éx 12,11).

Pero este antiguo rito de los nómadas asume un nuevo significado con la experiencia del éxodo. Se convierte en el signo y en el rito memorial del paso del Señor y del paso del pueblo a la libertad. En efecto, la serie de prescripciones termina con esta solemne declaración: "Es la pascua del Señor". Y se explica inmediatamente después: "Esa noche pasaré yo por el territorio de Egipto y mataré a todos los primogénitos de Egipto... La sangre servirá de señal en las casas donde estéis; al ver la sangre, pasaré de largo y no habrá entre vosotros plaga exterminadora cuando yo hiera a Egipto. Este día será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, como institución perpetua de generación en generación" (Éx 12, 12-14).

La palabra hebrea *pesah*, con el significado original relacionado con la raíz *pasah*, "danzar/saltar" (cf 1Re 18,26), es reinterpretada en clave religiosa como "paso". El Señor pasó por delante, salvó a su pueblo de la muerte de los primogénitos. Este significado es el que recoge la pequeña catequesis familiar en la que el padre responde a la pregunta de sus hijos: "¿Qué rito es éste?"; el padre les dice: "Es el sacrificio de la pascua del Señor, el cual pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto, cuando hirió a los egipcios y preservó nuestras casas" (Éx 12,26-27). El significado actualizante de la pascua queda expresado en el término hebreo *zikkarôn*, "memorial". La pascua es memoria; no en el sentido de un aniversario en el que se recuerda un hecho del pasado, sino en cuanto que es una experiencia que se revive cada vez que se la evoca en los símbolos del rito.

Con la reforma de Josías en el siglo VIII la pascua se convirtió en una de las tres grandes fiestas de peregrinación al santuario central de Jerusalén. Conserva, sin embargo, su sig-

nificado familiar a través de la comida del cordero, en la que solamente pueden participar los hijos de Israel o aquellos que se asimilan a ellos, como el forastero domiciliado y circunciso (Éx 12,43-49).

c) *Los ácimos y los primogénitos.* El ritual de los ácimos (hebreo, *maṣṣôt*) guarda relación con la costumbre agrícola de primavera de comenzar el año nuevo con la primera cosecha de cebada (cf Dt 16,9). Este comienzo, o consagración, se expresaba simbólicamente mediante la eliminación de la levadura vieja. El rito de los ácimos se asoció al del cordero, fiesta de primavera de los nómadas, asumiendo también su significado histórico y salvífico. De esta manera, de su sentido arcaico —comienzo de un nuevo ciclo vital— pasó a transformarse en el recuerdo de la fundación del pueblo liberado por Dios. Este pueblo ofrece ahora al Señor en señal de gratitud los dones de la tierra, en la que fue introducido por su acción poderosa y gratuita (cf Jos 5,10-12).

La consagración de los primogénitos se vinculó con la pascua por la asociación temática con el último signo de Dios contra Egipto: la muerte de los primogénitos. También esta consagración asume un significado nuevo. De antiguo rito propiciatorio —ofrenda a Dios de las primicias, los hijos (cf Ez 16,20; Miq 6,7)— se convirtió en la respuesta agradecida a Dios por la liberación histórica y en signo de su pertenencia a él.

2. LA CELEBRACIÓN DE LA PASCUA EN LA BIBLIA. La primera celebración de la pascua tuvo lugar en el aniversario de la salida de Egipto en el desierto del Sinaí (Núm 9,1-5). Un fragmento de la tradición sacerdotal recuerda el tiempo y la modalidad de la celebración según el ritual tradicional: "Celebraron la pascua en el desierto del Sinaí el primer mes, el día catorce del mes, al atardecer" (Núm 9,5). La segunda pascua se recuerda después del paso del Jordán y de la entrada en la tierra prometida, don de Dios. La antigua tradición litúrgica del santuario de Guilgal recuerda que los hijos de Israel celebraron la pascua el día 14 del mes, al atardecer, en la estepa de Jericó. Con este rito memorial termina el tiempo del desierto. En efecto, el primer día después de pascua comieron ya los productos de la región: "Ese mismo día comieron panes sin levadura y trigo tostado; pero desde el día siguiente empezaron a comer los productos de la tierra. Desde ese momento el maná dejó de caer" (Jos 5,11-12). La tercera pascua que se recuerda es la que se celebró en tiempos del rey Ezequías (721 a.C.); se recuerda como una solemne convocatoria hecha por el rey en el templo de Jerusalén, a la que son invitadas también las tribus del norte (Israel); la celebración se desplazó al segundo mes, porque los sacerdores no se habían purificado en número suficiente y el pueblo no se había reunido en Jerusalén; esta celebración pascual se prolongó durante catorce días en medio de un clima de alegría extraordinaria (2Crón 30,1-27).

La cuarta celebración que se menciona en los libros históricos es la que se relaciona con la reforma del rey Josías (621/622). En el contexto de la fiesta de la renovación de la alianza, motivada por el hallazgo de la ley en el templo —el núcleo del Deuteronomio—, se celebró una pascua solemne y llena de gozo. "El rey ordenó a todo el pueblo: 'Celebrad la pascua del Señor, vuestro Dios, conforme está escrito en el libro de la alianza'" (2Re 23,21). La quinta celebración pascual se menciona en el libro de Esdras, como la pascua del retorno y de la reconstrucción del templo (515 a.C.). El relato del cronista recuerda

que los repatriados celebraron la pascua el 14 del primer mes: "Los israelitas repatriados comieron el banquete pascual con todos aquellos que se habían separado de la impureza de los paganos del país... Celebraron con júbilo la fiesta de los panes sin levadura durante siete días, porque el Señor les había llenado de alegría" (Esd 6,19-22).

Así pues, la celebración de la pascua jalona los momentos decisivos de la historia bíblica. Va unida con el recuerdo, memorial, de la experiencia del éxodo, liberación, y con el compromiso de la alianza, como pertenencia y consagración a Dios. El eco de estas celebraciones, mencionadas en los libros históricos, se encuentra en las colecciones legislativas diseminadas por el Pentateuco: en el código de la alianza (Éx 23,15), en el dodecálogo cultual (Éx 34,18.25), en el código deuteronomista (Dt 16,1-8), en el código sacerdotal (Lev 23,5-8; cf Núm 28,16-25). También el profeta Ezequiel, en el contexto ideal del templo nuevo, proyecta la celebración de la pascua el día 14 del primer mes (Ez 45,18-24). La tradición de Isaías remite a este rito de celebración de la salvación histórica, que anticipa el futuro de la salvación definitiva o escatológica (Is 30,29; 25,6-8).

II. LA PASCUA HEBREA. La reconstrucción de los ritos y la recuperación del significado de la pascua hebrea tienen una importancia fundamental para comprender el significado y el valor de la pascua cristiana, que está en la base de la interpretación salvífica de la muerte de Jesús. La tradición judía se fundamenta en la bíblica y la desarrolla en función de las nuevas experiencias del pueblo judío y de su evolución religiosa. Las fuentes principales para reconstruir la pascua judía antigua son algunos textos extrabíblicos o apócrifos, los escritos de los autores judeo-helenistas del primer siglo, las tradiciones y los comentarios bíblicos judíos, así como los textos de la tradición rabínica y samaritana.

El *Libro de los Jubileos*, apócrifo del siglo I a.C., documenta el ritual de la pascua antigua y su significado. Se la celebra como memorial de la liberación de Egipto y como garantía de protección para el futuro. La pascua guarda también relación con el sacrificio de Isaac, al que se atribuye un valor de rescate (*Jub* 49,1-20).

Flavio Josefo (por el 37-100 d.C.) habla de la pascua en las *Antigüedades judías* y en la *Guerra de los judíos*. Según el testimonio de este historiador judío, con la pascua están asociadas las esperanzas mesiánico-nacionalistas de carácter popular. Recuerda que algunas sublevaciones de los judíos contra Arquelao o contra los romanos tuvieron lugar con ocasión de la fiesta-peregrinación a Jerusalén para la celebración de la pascua (cf Lc 13,1). También Filón de Alejandría (25 a.C.-41 d.C.) documenta la celebración de la pascua en sus escritos y ofrece una interpretación alegórico-simbólica de los diversos ritos, subrayando el hecho de que en la celebración de la pascua todo el pueblo de Israel tiene una dignidad sacerdotal.

En las antiguas traducciones arameas para uso litúrgico en Palestina y en Babilonia, puestas por escrito en los siglos III-IV d.C., se conservan algunas tradiciones mucho más antiguas sobre la celebración y el significado de la pascua. Puede verse una confirmación de ello en los comentarios homiléticos hebreos a la Biblia, que van desde finales del siglo II en adelante. También aquí se recogen algunas antiguas tradiciones hebreas, especialmente en el comentario del Éxodo que recibe el nombre de *Mekilta*. Finalmente, la tradición rabínica de la pascua se puede re-

construir sobre la base de las prescripciones recogidas en la *Mišnah,* tratado *Pesaḥîn,* del siglo II, o en el comentario a la *Mišnah,* el *Talmud,* en sus dos formas palestina y babilonia. La única celebración pascual que apela al antiguo ritual bíblico, con el sacrificio del cordero consumido al atardecer de la luna llena de marzo-abril, es la de los samaritanos del monte Garizín, junto a Nablús. Muchas de las prácticas de los samaritanos se refieren al antiguo ritual de la pascua que se usaba en tiempos de Jesús en Palestina.

Sobre la base de estos documentos se puede reconstruir la estructura del ritual o *seder* pascual judío. Comienza con unos aperitivos en una habitación aparte, que comprenden hierbas amargas, una salsa, el *ḥaroset,* fruta empapada de vinagre. Viene luego la bendición sobre el vino y la primera copa con la fórmula: "Bendito eres, Señor, Dios nuestro, rey del universo, creador del fruto de la vid". Con la bendición del vino se asocia la de la fiesta, en donde se hace la conmemoración del acontecimiento salvífico del éxodo. Luego se lava la mano derecha, que sirve para comer, y comienza así la comida central, que se toma en el piso superior, tumbados en el diván como signo de libertad. Se hace entonces el relato de la pascua, con la explicación de los ritos por parte del padre, que responde a las preguntas del hijo menor. Es la *haggadah* pascual, que comprende los textos de Dt 6, 20-25; 26,5-11; Jos 24,2-13. Es éste el "credo" de Israel, que vuelve a proponerse en el contexto de la cena pascual. Viene luego la presentación de la segunda copa de vino y el canto del *Hallel,* los salmos pascuales 113-114. La bendición y la fracción del pan por parte del que preside la mesa, que se lo distribuye a los comensales, preceden a la comida del cordero. Tras la tercera copa de vino, con la relativa bendición de acción de gracias, viene el canto final del *Hallel,* salmos 114-118. Con una cuarta copa de vino se cierra el ritual de la cena de pascua.

Es importante recordar el significado de los diversos elementos de la cena pascual judía para la comprensión de la celebración cristiana. El cordero es el símbolo del sacrificio y de la ofrenda a Dios, con un valor salvífico para el perdón de los pecados. Es también símbolo del mesías, relacionado con las figuras de Moisés y de David. El pan ácimo representa el pan de la prisa y de la huida, el pan de la desgracia, comido en el desierto; pero es también el primer fruto de la tierra prometida. La bendición del pan hace participar de la salvación, como don de Dios. El vino en la comida pascual es obligatorio, incluso para los más pobres; en efecto, representa el gozo y la fiesta por el don de la salvación. Las cuatro copas de vino recuerdan los gestos liberadores de Dios señalados en Éx 6,6. El banquete pascual judío, con su significado religioso salvífico, ofrece el marco de comprensión de la pascua de Jesús y de la cristiana. Es memoria, anuncio y esperanza de la salvación definitiva.

III. LA PASCUA DE JESÚS Y LA PASCUA CRISTIANA. Las fiestas de pascua que se mencionan en los evangelios sinópticos y en el de Juan marcan las etapas decisivas de la actividad pública de Jesús. De manera particular y única, esto es verdad en lo que se refiere a la última pascua, durante la cual Jesús fue arrestado y condenado a muerte.

1. LA PASCUA Y LA ACTIVIDAD PÚBLICA DE JESÚS. La primera fiesta de pascua que recuerda la tradición evangélica es la de Lc 2,41-50. Como conclusión del evangelio de los orígenes o de la infancia, Lucas narra cómo Jesús con sus padres, según la

costumbre, subió a Jerusalén para celebrar la fiesta de pascua. Se trata de la peregrinación anual para la gran festividad judía. No es un hecho casual que se mencione esta peregrinación pascual de Jesús a Jerusalén al cumplir los doce años, en los umbrales de su vida adulta. El evangelista relee aquí el episodio como si fuera la primera manifestación de la sabiduría de Jesús y de su decisión profética de dedicarse a las "cosas" o a la "casa"/templo del Padre (Lc 2,49). Esto sucedió en Jerusalén, en el templo, en donde Jesús revela su destino y su opción a sus padres, que lo habían estado buscando angustiados durante "tres" días. Es ésta una discreta alusión al episodio de su última pascua.

El evangelio de Juan recuerda expresamente al menos tres pascuas. La primera guarda relación con el signo que Jesús hace en el templo (Jn 2,13-22). Esta intervención de Jesús comprende dos momentos: la acción profética, la purificación del templo, "la casa de mi Padre" y la palabra con que anuncia la constitución del nuevo templo, que, a la luz de la resurrección, se identifica con su propio cuerpo. La segunda pascua, la de la crisis, va unida al signo de la multiplicación de los panes en Galilea, junto al lago de Tiberíades (Jn 6,1-4). También el drama de esta pascua se desarrolla en dos partes: el signo del pan que distribuye a la gente en el desierto como signo mesiánico y un diálogo-discurso, en donde Jesús explica el significado profundo del don del pan. Frente a las esperanzas de un mesianismo de tipo nacionalista, Jesús establece su proyecto salvífico, que pasa a través de la fe. En efecto, solamente la fe sabe acoger el don del Padre, la palabra auténtica que viene del cielo como pan que sacia el hambre de las exigencias profundas del ser humano y que se manifiesta en el don que Jesús hará de sí mismo en su muerte (Jn 6,51). El discurso del pan está construido según el modelo de las homilías sinagogales que desarrollan la reflexión sobre los textos de la Escritura (Éx 16,4.5: el maná, pan del cielo; Is 54,13: la nueva alianza). Parece ser que estos textos, citados por Juan, se leían con ocasión de la liturgia sinagogal en el tiempo pascual.

La tercera pascua evangélica mencionada por Juan va asociada al episodio de la resurrección de Lázaro, que provoca la muerte de Jesús para la definitiva resurrección (Jn 11,55). El gesto profético de María, la unción de Jesús con el perfumne precioso, es un signo premonitorio de la muerte de Jesús (Jn 12,1-8). Pero esta pascua está también relacionada con la entrada mesiánica de Jesús, que culmina en el anuncio de la salvación universal a los paganos (Jn 12,20.32). Sólo en este punto puede proclamar Jesús que ha llegado su hora (Jn 12,23). El tiempo de la revelación definitiva del amor salvífico de Dios explota en la última pascua, a partir de la cual comienza también la misión para convocar a los hijos dispersos de Dios.

2. LA ÚLTIMA PASCUA DE JESÚS. Según las esperanzas judías, que habían ido madurando a lo largo de los siglos, el mesías liberador tenía que manifestarse en Jerusalén una noche de pascua. Nos lo recuerda la antigua paráfrasis aramea al texto de Éx 12,42 (*TgN* I). Allí se mencionan las cuatro noches de las que es un memorial la pascua: la de la creación, la del sacrificio de Isaac, la del éxodo y la última noche, en la que se manifestará el mesías. No es un hecho casual el que Jesús concluya su vida histórica, que comenzó a orillas del lago de Galilea, en la capital judía, en la ciudad santa, una noche de pascua, el 14/15 de Nisán, de los años treinta. En este contexto Jesús proclama el

último anuncio del reino de Dios, presentando su muerte como el signo supremo de fidelidad y de solidaridad por la salvación de los hombres.

Los tres evangelios sinópticos están de acuerdo en referir los detalles de la última pascua de Jesús. Las secuencias de este drama final se pueden reconstruir a través de los actuales textos evangélicos, que reflejan el contexto celebrativo litúrgico de las primeras comunidades cristianas. Con un gesto profético, Jesús manda preparar la sala en casa de un amigo de Jerusalén para comer la pascua con sus discípulos (cf Lc 22,1.7-13). Esto contrasta con los preparativos de los dirigentes judíos para apresar a Jesús a fin de evitar una sublevación popular dentro del clima de la fiesta judía (cf Mc 14,1-2). Todos los detalles que conservan los evangelios sinópticos nos llevan a esta conclusión: Jesús celebró en Jerusalén, antes de ser arrestado, una cena festiva dentro de un clima pascual. Los elementos esenciales se pueden reconstruir sobre la base de la tradición común de los evangelios. La sucesión más clara y evidente del rito judío y cristiano la tenemos en el evangelio de Lucas: "A la hora fijada se puso a la mesa con sus discípulos. Y les dijo: 'He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de mi pasión. Os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios'. Tomó una copa, dio gracias y dijo: 'Tomad y repartidla entre vosotros, pues os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios'" (Lc 22,14-19). Las palabras de Jesús se refieren al ritual judío, a la explicación de la cena con su referencia a su momento escatológico. Dispuestos en forma simétrica, vienen a continuación los gestos y las palabras que introducen la nueva pascua; ésta se realiza en la muerte de Jesús, en su cuerpo dado y en su sangre derramada, como fundamento de la nueva alianza (Lc 22,19-20). La copa del vino, que mencionan Lucas y Pablo "después de la cena", puede corresponder a la tercera copa del ritual judío (1Cor 11,25; 16,16: "el cáliz de bendición"). También la alusión al canto del himno, que precede a la salida hacia el monte de los Olivos, es una reminiscencia del canto del *Hallel* pascual (Mc 14,26) [/ Eucaristía].

3. La pascua-paso al Padre. También el relato de la cena en Juan, que precede al arresto de Jesús, conserva algunos rasgos claramente pascuales (cf Jn 13,21-30). Durante esta cena Jesús realiza el gesto profético de lavar los pies a los discípulos como anticipación simbólica de su muerte, el mayor servicio y el don más alto para fundar la nueva comunidad. La introducción solemne y teológica de Juan da el verdadero significado al gesto de Jesús y a todo el libro de la "gloria": "Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo que le había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (Jn 13,1). La "gloria" de Dios y la glorificación de Jesús coinciden en la manifestación definitiva del amor salvífico. La acción simbólica de lavar los pies a los discípulos es comentada y confirmada por el testamento espiritual de Jesús: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que como yo os he amado, así también os améis unos a otros" (Jn 13,34). Éste es el mandamiento nuevo, sobre el que se basa toda la nueva alianza.

El tema pascual vuelve a aparecer en el relato de la pasión y muerte de Jesús, que refleja en el fondo las imágenes del cordero pascual. Jesús es el verdadero cordero, que con su ofrenda libera al mundo del pecado y establece el nuevo pueblo de los liberados (cf Jn 1,29.36). Según Juan, Jesús

muere en el momento en que se sacrificaban los corderos en el templo para la celebración de la pascua judía (Jn 18,28). La muerte de Jesús es interpretada como el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas, representadas por el cordero pascual (Jn 19,35-36; cf Ap 5,6.12).

4. LA PASCUA CRISTIANA. Los testimonios de los primeros documentos cristianos son muy sobrios en lo que se refiere al culto y a los ritos cristianos. Los únicos textos explícitos sobre el culto cristiano en forma indirecta son las secciones eucarísticas de los sinópticos, que hablan de la cena final de Jesús, y algunos trozos bautismales de Pablo en función teológico-exhortativa. Por eso no hay que extrañarse de que dentro del NT no se encuentren muchos textos que hablen de la celebración de la pascua cristiana. Pero hay suficientes datos para hablar de un papel de la pascua en la vida de las primeras comunidades, tal como había sucedido durante la vida y la muerte de Jesús.

a) *La pascua anual.* Es probable que las primeras comunidades cristianas celebrasen la memoria anual de la muerte y resurrección de Jesús. Él es el verdadero cordero pascual que da la auténtica libertad a los creyentes y hace de ellos un pueblo nuevo. El texto más antiguo en este sentido nos lo ofrece la primera carta a los Corintios, escrita en Éfeso por la mitad de los años cincuenta: "¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Echad fuera la vieja levadura para ser una masa nueva, puesto que sois panes sin levadura; porque Cristo, nuestro cordero pascual, ya ha sido inmolado. Así que celebremos la fiesta, no con levadura vieja, con levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, panes de sinceridad y de verdad" (1Cor 5,6-8). Este texto, que guarda el tono de las profesiones de fe y de las ardorosas exhortaciones pastorales, se inserta en la intervención de Pablo por resolver el caso de un desorden moral, que los corintios habían aceptado sin escrúpulos en su propia comunidad: un cristiano convivía con la segunda mujer de su padre difunto. La apelación a la condición pascual de la comunidad cristiana, liberada del viejo pecado en virtud de la muerte salvífica de Cristo, es el motivo para vivir coherentemente en el nuevo estatuto de pueblo santo de Dios. De las antiguas fuentes cristianas del siglo II se puede reconstruir también la forma de la celebración anual de la pascua: ayuno hasta la vigilia matutina, cuando se celebraba el ágape eucarístico en un clima gozoso de comunión con el Señor resucitado. Esto es lo que se deduce de la práctica de los cristianos del Asia, llamados cuartodecimanos porque celebraban la pascua el 14 de Nisán, según el calendario judío.

b) *La pascua semanal.* Más documentada está la celebración que caracterizaba a la semana cristiana. Desde los primeros tiempos la reunión festiva de los cristianos, a diferencia de la de los judíos, tenía lugar el día primero de la semana, en lugar del sábado, para recordar la resurrección de Jesús en un clima de gozo y de acogida fraternal. La asamble cristiana en Corinto, en la que se realiza también la colecta de las ofrendas para los pobres de Jerusalén, se tiene el primer día de la semana (1Cor 16,2). La asamblea eucarística, caracterizada por la fracción del pan, se celebra en Tróade, en un clima claramente festivo y gozoso, por Pablo antes de emprender su partida (He 20,7-12). También el Apocalipsis recuerda que la revelación al profeta tiene lugar en "el día del Señor" (Ap 1,10).

Esta ubicación de la asamblea cristiana en el primer día de la semana hay que relacionarla con la memoria de ↗ resurrección de Jesús, como atestiguan los relatos pascuales (Mt 28,1; Jn 20,1: "el primer día después del sábado"; cf Jn 20,19.26: "en la tarde de aquel día, el primero de la semana"; "ocho días después"). La forma de la celebración es la de una comida fraternal, dentro de la cual tiene lugar la cena memorial en un contexto de esperanza mesiánica: el Señor viene en medio de los suyos, porque es el resucitado. Éste puede ser el sentido de la exclamación litúrgica, que se ha conservado en lengua aramea y que refiere Pablo en la carta a la iglesia de Corinto: "*Marana-tha*: ¡Ven, Señor!" (1Cor 16,22; cf 1Cor 11,26) [↗ Eucaristía].

c) *Pascua y vida cristiana.* La pascua no es sólo una fiesta conmemorativa, aniversaria o semanal, sino una dimensión de la vida cristiana inaugurada en el bautismo. Mediante el ↗ bautismo, el cristiano ha quedado unido al destino salvífico de Cristo para formar parte del pueblo nuevo, el que camina ahora hacia la pascua definitiva (cf 1Pe 1,22-2,10). Según Pablo, el bautismo es inmersión en la muerte y resurrección de Jesús, lo cual supone un paso real de la muerte a la vida, de la lógica y mentalidad de muerte a un estilo y opción de vida que se realizan en la justicia y en la caridad fraterna (Rom 6,4-11; cf Col 2,12-3,4).

La experiencia bautismal prefigura y prepara la de la pascua final y escatológica. Para los textos del Apocalipsis esta pascua no representa solamente la meta final de la esperanza cristiana, sino que señala precisamente el punto de llegada de la historia de la salvación que concierne al mundo entero.

En el centro de la historia humana está ahora el cordero inmolado y vivo, el Cristo muerto y resucitado, que da sentido a los acontecimientos humanos y garantiza la victoria de Dios sobre el mal histórico de la idolatría y de la injusticia.

Es el cordero el que abre el libro sellado del designio de Dios sobre la historia (Ap 5,1-14). A esta revelación le hace eco el canto de los mártires, de los que han vencido a la bestia, el poder político idolátrico. Ellos cantan el cántico de Moisés, el de la liberación definitiva (Ap 12,10-11; 15,2-4).

Así pues, la pascua no es sólo un recuerdo arcaico, sino el dinamismo de salvación y de liberación que está dentro de la historia humana desde el día en que Dios se sumergió en nuestra historia de modo irreversible con la encarnación, muerte y resurrección de Jesús.

BIBL.: Auzou G., *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo,* Fax, Madrid 1969; Campos L.-Di Segni R., *Haggadah di Pesach. Testo e traduzioni dell'haggadah ebraica,* B. Carucci, Asís-Roma 1979²; Cantalamessa R., *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa,* Marietti, Casale Monferrato 1971, 1984²; Id, *La Pasqua nella chiesa antica,* Ed. Intern., Turín 1978; Carena O., *Cena pasquale ebraica per comunità cristiane,* Marietti, Turín 1980; Füglister N., *Il valore salvifico della pasqua, Suppl.* al *GLNT,* Paideia, Brescia 1976; Garmendia S.R., *La pascua en el AT. Estudio de los textos pascuales del AT a la luz de la crítica literaria y de la historia de la tradición,* Ed. Eset, Vitoria 1978; Haag H., *Pâque,* en *DBS* VI, 1960, 1120-1149; Henninger J., *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite,* Gabalda, París 1975; Jeremias J., *páscha,* en *GLNT* IX, 1974, 963/984; Id, *La última cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1980; Le Déaut R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Esode XLII, 12* PIB, Roma 1963; Noth M., *Esodo,* Paideia, Brescia 1977; Segre A., *Pesach,* Ed. UCII, Roma 1972; Toaf A.S., *Haggadah di pasqua,* Texto hebreo con traducción italiana, introducción y notas, Casa Ed. Israele, Roma 1931, 1971³; Vaux R. de, *Pascua y los ácimos,* en *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona 1985³, 610-620.

R. Fabris

PAZ

SUMARIO: I. *La "paz" y su terminología en la Biblia:* 1. La paz en las lenguas bíblicas: *a)* Tres aspectos de la paz, *b)* Hebreo y griego; 2. El sentido bíblico de "paz". II. *Aspectos de la paz según el AT:* 1. La paz en la esfera individual; 2. La paz política y social; 3. Los profetas y la paz; 4. La paz en la esperanza escatológica: *a)* La paz final y su descripción, *b)* La paz final como paz mesiánica, *c)* La paz final y la reflexión sapiencial. III. *La paz en el NT entre continuidad y desarrollo.* IV. *Aspectos de la paz en el NT:* 1. La paz total y final; 2. Paz con Dios y con los hombres: *a)* La justificación, *b)* La reconciliación, *c)* La obra de la paz.

I. LA "PAZ" Y SU TERMINOLOGÍA EN LA BIBLIA. El tema bíblico de la paz es muy rico y muy complejo, mientras que la terminología que lo expresa es más bien pobre, aunque cubre un área semántica muy vasta y diferenciada. El mismo nombre hebreo *šalôm* asume en los textos un alcance que trasciende en varios aspectos, sobre todo en los aspectos religiosos, el de los nombres correspondientes en las literaturas clásicas *(eirḗnē, pax).* Las versiones bíblicas, al asumir estos otros vocablos, cargan la noción de "paz" de nuevos matices, ampliamente presentes en nuestras lenguas.

1. LA PAZ EN LAS LENGUAS BÍBLICAS. Los dos Testamentos, realmente, han tenido y tienen un recorrido lingüístico destinado a proseguir a lo largo de los siglos. Limitándonos a sus primeras etapas, a las tres formas textuales que, a nuestro juicio, siguen siendo fundamentales: la hebrea, la griega y la latina, diremos que en ellas el vocabulario de la paz, pasando por el filtro de la traducción, acabó fundiendo entre sí unos matices semánticos que se remontaban a etimologías diversas. Y de este modo la entrada en contacto sucesivo de la doctrina bíblica con nuevos ambientes, culturas e idiomas favoreció la explicitación de una plurivalencia semántica, que no hay más remedio que tener en cuenta con vistas a una definición lo más objetiva posible de los contenidos doctrinales de los textos, y en particular de esa multiforme realidad que en la Biblia figura bajo el nombre único de "paz", realidad que afecta a la sustancia misma del mensaje bíblico de salvación, que es precisamente un anuncio de paz.

a) *Tres aspectos de la paz.* La primera observación que se ha de hacer en este sentido es que los tres nombres *šalôm, eirḗnē* y *pax*, considerados en su sentido etimológico original, ponen de relieve tres aspectos de la realidad "paz", que —ya presentes en el AT hebreo, explicitados sucesivamente en la versión griega y en el NT y recogidos luego por la reflexión eclesial cristiana— iluminan desde tres puntos de vista característicos, connaturales respectivamente a la mentalidad hebrea, griega y latina, la densidad de la realidad a la que se refieren: la totalidad íntegra del bienestar objetivo y subjetivo *(šalôm),* la condición propia del estado y del tiempo en que no hay guerra *(eirḗnē)* y la certeza basada en los acuerdos estipulados y aceptados *(pax).*

Se trata de una observación que, en el estudio comparativo de las versiones bíblicas antiguas, se demuestra que puede aplicarse con fruto a la profundización de numerosos temas: pensemos en / "ley", / "justicia", / "santidad", "penitencia" [/ Reconciliación].

b) *Hebreo y griego.* La versión de los LXX, en particular, traduce normalmente el nombre *šalôm* por *eirene* y los términos afines: unos 250 casos, frente a menos de 25 que utilizan de forma aislada y ocasional otros 15 términos. Es una señal de la preeminencia del sentido de "estado consolidado de paz" identificado por

dichos traductores en el nombre *šalôm*, prescindiendo de lo que haya que decir de su etimología.

En efecto, parece comprobado que la raíz *šlm*, en su significado original, indica ante todo el acto de "completar" o de "dar remate" a una realidad deficiente en algún aspecto, bien se trate de terminar el templo (1Re 9,25), de resarcir algún daño (Éx 21,27) o de cumplir un voto (Dt 23,22 y otras veces). La misma versión favorece de hecho, para la raíz verbal *šlm*, el sentido de "restituir" (unas 50 veces) y de "reparar" (unas 30 veces), usando para los otros 40 casos hasta 30 términos diversos. Algo parecido es lo que ocurre con el adjetivo *šalem*, traducido preferentemente por "completo, llevado a su plenitud", mientras que para el sustantivo *šelem/šelamîm*, de uso exclusivamente ritual, prevalece la versión *sōtērion* "(sacrificio) saludable" (cf Lev 3).

2. EL SENTIDO BÍBLICO DE "PAZ". Así pues, parece ser que los LXX captaron en el nombre *šalôm* una referencia preferencial a la condición estable de conjunto que resulta del acto expresado por la raíz *šlm*, es decir, una referencia preferencial tanto al estado objetivo de una realidad que es tal como debe ser (paradójicamente, hasta la ↗ guerra, en su marcha favorable, entrará en la categoría *šalôm*: 2Sam 11,7) como a la condición subjetiva de satisfacción o de complacencia del que no carece de nada; es decir, *šalôm* dice "bien" y dice "bienestar".

Es evidente que el contenido semántico de un término tan caracterizado es muy vasto. Por eso mismo no se limita tan sólo a la certeza del acuerdo que garantiza la *pax* en sentido latino, ni a la exclusión estable del estado de guerra propia de la *eirḗnē* griega, sino que asocia a estos aspectos el bienestar total, la armonía del grupo humano y de cada uno de los individuos con Dios, con el mundo material, con los grupos e individuos y consigo mismo, en la abundancia y en la certeza de la salud, de la riqueza, de la tranquilidad, del honor humano, de la bendición divina y, en una palabra, de la "vida".

Se puede intentar presentar una definición breve de la paz entendida de este modo; podría ser por el estilo de la definición que da Boecio de la eternidad: "Omnium bonorum comulata et secura possessio". Pero más que una definición discutible, importa subrayar que una paz semejante, incluso cuando se refiere directamente a los bienes materiales, no se refiere nunca exclusivamente a ellos ni restringe jamás su alcance tan sólo al ámbito del tiempo. Si se refiere a la vida de forma primaria, se trata de la vida en su significación bíblica total, que llena ciertamente toda la existencia terrena, pero que —al menos tendencialmente— la trasciende en dimensión de eternidad. Por esto la noción de paz tiene en la doctrina bíblica un puesto y una importancia ciertamente central.

II. ASPECTOS DE LA PAZ SEGÚN EL AT. Abarcando, por tanto, la totalidad de la persona y del grupo, en sí y en sus relaciones, a nivel humano y en relación con Dios, en el tiempo y más allá del tiempo, la noción bíblica de paz es tan vasta y omnicomprensiva que su misma densidad podrá a veces dejarnos perplejos sobre el sentido concreto de determinados textos, cuando tendemos a analizarlos por el camino de las "ideas claras y distintas". En efecto, los hagiógrafos, por su origen y por su mentalidad nativa, no proceden primariamente por "ideas claras y distintas", sino que —en virtud sobre todo de la intuición poética que capta instintivamente la unidad en la pluralidad y en virtud sobre todo de la divina inspiración que hace vislum-

brar relaciones superiores más allá de la simple capacidad de la intelección natural— recurren con toda naturalidad y libertad a la polivalencia semántica de los términos usados en su lengua, encontrando en ella un instrumento menos inadecuado para conferir a su mensaje una expresión más inmediata, eficaz y rica, fiel en cuanto es posible a la realidad que intentan comunicar.

Pues bien, el hecho elemental que unifica entre sí todos los valores diversos, pero convergentes, comprendidos en la noción bíblica de paz es, sin duda alguna, el que se sienta esa paz en primer lugar como un don esencial de Dios, exactamente como ocurre con la vida, con la que está indisolublemente vinculada. La referencia, explícita o implícita, a Dios es la única clave de lectura que abre al sentido bíblico genuino del tema de la paz, en las diversas direcciones y en los diversos planes en que se desarrolla.

1. LA PAZ EN LA ESFERA INDIVIDUAL. A nivel de experiencia individual y cotidiana, la paz, además de la tranquilidad y de la concordia, abarca especialmente el doble bien de la salud física y del bienestar familiar. Que semejante condición sea fruto de la bendición divina es doctrina clásica del AT, que en la paz individual y doméstica ve el reflejo de la "paz sobre Israel" (Sal 128); hasta el punto de que la falta de esa paz se sentirá como un escándalo y suscitará el problema largamente discutido y lacerante de la tribulación del justo (/ Job III)). De estas y de otras resonancias análogas religiosas está cargada, sin duda, la fórmula usual y familiar de saludo: *¡šalôm!*, que no se halla ciertamente distante en su inspiración de la otra fórmula: "El Señor esté contigo/con vosotros" (Jue 6,12; Rut 2,4; cf Sal 129,7-8). Con la misma implicación de fondo nos informamos del estado del otro: "si está en paz" (Gén 43,27; 2Sam 18,32). De la misma índole es el saludo de despedida: "Vete/id en paz" (Éx 4,18; Jue 18,6; 1Sam 1,17). Más aún, el morir y el ser sepultado "en paz" (Gén 15,15; 2Re 22,20) tiene un matiz religioso totalmente análogo: se trata de vivir acompañado de la bendición y protección divina hasta el último momento de la existencia terrena. En efecto, mientras que "no hay paz para los impíos" (Is 48,22), el justo tiene "paz en abundancia" para sí mismo y para su descendencia (Sal 37, 11.37).

2. LA PAZ POLÍTICA Y SOCIAL. No solamente el individuo y su grupo familiar, sino todo el conjunto de la tribu y de todo el pueblo pueden gozar de un estado de paz o verse privados de ella. La paz con el mundo exterior al pueblo implica naturalmente no sólo la ausencia de guerra, sino también del peligro inminente de ella. Ésta es la condición que alcanzó en un determinado momento Israel gracias al rey guerrero por excelencia, David (2Sam 7,1), condición que —según el cuadro ideal transmitido por la tradición— fue la característica distintiva del reino de Salomón (1Crón 22,9: paz por dentro y por fuera; cf 1Re 5,1-8). Nótese, sin embargo, que los textos no equiparan la ausencia de guerra simplemente con la paz, sino que la consideran más bien como su condición indispensable, frecuentemente garantizada por la estipulación de un pacto (*berît:* 1Re 5,26).

Pero no basta con la seguridad exterior; la paz en su más auténtico valor global puede verse sustancialmente comprometida por el desorden interno del pueblo, denunciado generalmente como falta de / justicia (II, 5-7). Aquí hay que insertar con pleno derecho la aportación tan importante del profetismo al tema de la

paz en todas sus dimensiones, según la doctrina más pura del AT.

3. LOS PROFETAS Y LA PAZ. Los profetas de Israel no separan nunca lo político y lo social de lo religioso. Su manera de considerar la paz, bien primariamente religioso, es global, partiendo necesariamente de la afirmación del señorío de Dios y de la necesidad de acogerlo con plena dedicación al mismo. Por eso mismo denuncian casi unánimemente tanto las falaces alianzas internacionales con las que querían apuntalar un estado de cosas incierto como la falta de justicia en las relaciones internas entre los miembros del pueblo y la vaciedad sacrílega de un culto privado de contenidos y entregado tan sólo a la solemnidad exterior. Pensemos en el episodio de Miqueas, hijo de Yimlá (1Re 22), o en el comienzo del libro de Amós (Am 1,3-2,16), o en los primeros capítulos de Isaías, o en las repetidas denuncias de Jeremías y Ezequiel [↗ Justicia II, 6-7].

La batalla profética encuentra una dura resistencia por todas partes: por parte de los dirigentes políticos, perdidos en sus cálculos humanos (Isaías con Acaz: Is 7; Jeremías con Sedecías: Jer 37-39); de los ricos ansiosos de poseer cada vez más; de los sacerdotes sometidos al yugo de los poderosos (Jer 20,1-6); del mismo pueblo, fácil presa de bienes ilusorios, pero particularmente de los profetas de la falsa paz. Tal es el caso de Miqueas ben Yimlá (1Re 22), de su homónimo Miqueas de Moreset (Miq 3,5-8), de Jeremías (continuamente, pero sobre todo en su choque con Ananías ben Azur: Jer 28) y de Ezequiel. Son los profetas que predican el bien cuando todo parece ir bien y la desventura cuando llega el castigo; van "diciendo: ¡Paz, paz!, siendo así que no hay paz" (Jer 6,14). Los verdaderos profetas, por el contrario, saben sin duda alguna que Dios tiene para con su pueblo "proyectos de paz y no de desgracia" (Jer 29,11); pero no ya —como todos sus adversarios parecen suponer tácitamente— con un inconcebible divorcio entre la paz y la justicia. La conexión entre "buscar el bien" y alcanzar la "vida" (cf Am 5,14) se propondrá expresamente como una conexión entre la "justicia" y la "paz": "De la justicia brotará la paz" (Is 32,17). Este tema se desarrolla ampliamente sobre todo en el Segundo y en el Tercer Isaías.

Pero por este camino se ha dado ya un salto esencial de cualidad. La paz de la que se habla no es ya solamente la seguridad, por muy cierta que sea, ni solamente el bienestar, por muy espléndido que aparezca. Es, por el contrario, un bien tan excelso que su realización no podrá quedar absolutamente encerrada dentro de los límites estrechos del tiempo de la humanidad.

4. LA PAZ EN LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA. La verdadera paz, en cuanto que es don esencial de Dios, no puede ser en su plenitud más que un don final de Dios. La fe del hombre del AT encierra germinalmente dentro de sí, ya desde las épocas más arcaicas, como punto recóndito de apoyo, la certeza —real, aunque sólo sea implícita— de que Dios tiene poder para prometer y realizar mucho más de lo que nosotros podemos pedir y concebir (cf Ef 3,20). Sólo sobre esta base es comprensible y válido, por ejemplo, el razonamiento de Pablo sobre la fe de Abrahán en cuanto fe en la resurrección de los muertos (Rom 4,16-22).

a) *La paz final y su descripción.* A partir de aquí, el largo y accidentado camino de la historia religiosa de Israel, entre vericuetos no pocas veces amargos y llenos de desilusiones, va explicitando poco a poco, sobre todo por obra de los profetas,

una dimensión de fe y de esperanza que solamente "al final" logrará expresarse en hechos. Precisamente porque la realidad concreta de esta paz definitiva se escapa de las manos de la experiencia directa, no puede expresarse exactamente; y por eso el cuadro que los textos ofrecen de ella es fundamentalmente alusivo y puede parecer desarticulado en cada uno de sus detalles, mientras que sigue siendo misterioso en su conjunto.

De él forma parte ciertamente la esperanza del cese total de la guerra entre los pueblos (Is 2,1-5; Miq 4,1-4; cf Is 9,1-6). Pero esto no es más que el lado negativo. La sustancia del aspecto positivo es la unificación religiosa de los pueblos en torno a Jerusalén, trono de Dios en medio de Israel. Además de los dos primeros pasajes que acabamos de citar, este tema domina en el Tercer Isaías, enunciado como está al comienzo y al final de este escrito (Is 56,1-9; 66,18-21), como base de la renovación final del mundo entero (Is 66,22-24), encontrando además un desarrollo amplio y espléndido en el poema que constituye el corazón del libro (Is 60-62).

Cuando se trata luego de presentar de forma visual la paz definitiva, o bien se recurre a la plenitud de la paz doméstica (Miq 4,5-6), o bien se añade a ello el anuncio de la restauración del reino destruido con la imagen de la abundancia agrícola en una "tierra que mana leche y miel" finalmente reecontrada (Am 9,11.15), o bien se vuelve al símbolo arcaico de la paz en el paraíso terrenal (Is 11,6-9). Pero el material figurativo no debe ocultar el alcance doctrinal innegable de los textos.

b) *La paz final como paz mesiánica.* Merece especial reflexión la doctrina que vincula esta paz final con la persona y la obra del mesías. Ya Miq 5,4, según la forma de entender este pasaje que atestigua san Pablo (Ef 2,14), dice del mesías: "Él mismo será la paz". Pero la relación tan estrecha entre el mesías y la paz aparece sobre todo en la literatura isaiana. El mesías, cuyo nombre —o sea, su realidad profunda— encierra la afirmación de fe "Dios con nosotros" (Is 7,8), recoge como el calificativo culminante de todos los que constituyen su solemne titulación real el de "Príncipe de la paz", cuyo "gran dominio" está caracterizado por una "paz sin fin" (Is 9,5-6, del que probablemente se hace eco Miq 5,4). Realizando el mesías en su propia persona, en virtud de la permanencia sobre él del "espíritu del Señor", la realidad completa prefigurada en los personajes más ilustres del pasado establecerá definitivamente en el pueblo la justicia, de lo que se deducirá la paz plena (Is 11,1-9); y en su función de "siervo del Señor", por la efusión del mismo "espíritu", extenderá la justicia entre las gentes (Is 42,1-4), derramando la salvación hasta las extremidades del orbe (Is 49,6). Y realizará todo esto mediante una sumisión a Dios que exigirá su sacrificio completo, definido significativamente como "el castigo, precio de nuestra paz" (Is 53,5). También él (y es ésta la perla preciosa encerrada en el centro del poema de Is 60-62), por la presencia del "espíritu del Señor" sobre él, es decir, en virtud de una superior unción" (verbo *mašah,* de donde se deriva *masiaḥ,* "ungido"), será consagrado como "evangelizador de los pobres" (Is 61,1). Tal es el esbozo vigoroso del tema del "evangelio de la paz", que resuena también en otros lugares (Nah 2,1; Is 52,7), [↗ Jesucristo III].

c) *La paz final y la reflexión sapiencial.* En la dirección de la esperanza escatológica nos ofrece su propia aportación la reflexión sapiencial sobre la cuestión tan debatida del sufrimiento del justo, en la que con-

fluyen numerosos problemas de alcance vital: el del bien y el mal, el de la justicia divina en el tiempo y más allá del tiempo, el de la vida terrena y más allá de la muerte, el de la retribución... Si el interrogante que plantea la "paz de los impíos" constituye un escándalo (Sal 73,2-3), la superación del mismo se logrará en la comunión del justo con el bien de Dios; más aún, con el bien que es el mismo Dios (Sal 73,23-24). En Dios y en su voluntad encuentra el justo una "gran paz" (Sal 119,165): la paz verdadera y definitiva.

Por su parte, el libro de la / Sabiduría señala la misma perspectiva para la suerte final del justo, precisamente en cuanto objeto de tribulación y de persecución: "Las almas de los justos están en las manos de Dios... Ellos están en paz" (Sab 3,1-3). En contra de la afirmación según la cual el AT no conocería en el tema de la paz el aspecto íntimo y personal de la "paz interior", ya que en él prevalecería únicamente el lado público (comunitario) y exterior (del bienestar), hay que observar que probablemente también en este punto el criterio de un análisis exclusivamente intelectual ha hecho perder de vista lo sustancial de las cosas. Precisamente porque el justo está "en paz", se podrá afirmar que en el momento del juicio final "estará en pie con gran seguridad (gr., *parrhēsía*) frente a los que lo oprimieron" (Sab 5,1). Esta "seguridad" (o "franqueza") implica una absoluta tranquilidad subjetiva, basada ciertamente en la plena comunión con Dios, y que, por consiguiente, no puede menos de suponer una paz total del alma.

En esto la situación escatológica, a la que se refiere directamente el texto, no es más que la conclusión madura de la primacía de la confianza que el justo puso en Dios durante el tiempo de su vida terrena, confianza que también entonces no podía menos de producir una auténtica paz del alma.

III. LA PAZ EN EL NT ENTRE CONTINUIDAD Y DESARROLLO. La obra con que Dios, mediante Jesucristo, establece el orden religioso renovado en las relaciones con los hombres, que nosotros llamamos NT, se define en los Hechos como "anunciar (lit., evangelizar) la paz" (He 10,36); y del mismo Cristo afirma Pablo que "con su venida anunció (lit., evangelizó) la paz" a los de lejos y a los de cerca (Ef 2,17); también el mensaje cristiano, para cuya proclamación deben mantenerse constantemente preparados los fieles, es definido por Pablo como "evangelio de la paz" (Ef 6,15). Por consiguiente, el tema de la paz, que ya en el AT tenía una importancia ciertamente no marginal, resulta claramente central en el NT. Esto resulta aún más evidente para quien piensa que en el NT el tema veterotestamentario de la paz no encuentra tan sólo una continuación coherente en la línea tradicional del bien/bienestar o de la liberación/retribución/salvación, sino que recibe incluso una profundización substancial en virtud de un cambio concreto de nivel, con la explicitación completa del alcance primariamente espiritual de la misma paz.

No solamente se verá que el ángel del anuncio a los pastores, con quien se asocian los demás ángeles que en el nacimiento de Jesús cantan "gloria en los cielos" y "paz en la tierra" (Lc 2,14), "anuncia un gran gozo", es decir, "que ha nacido un salvador" (Lc 2,10-11), sino que se verá que ya en el anuncio primitivo la obra de salvación, implicada en el nombre mismo de Jesús, se especifica diciendo que él "salvará al pueblo de sus pecados" (Mt 1,21).

Se trata, por tanto, sin duda alguna, de la paz; pero de la paz ante todo como "justificación" realizada por

Dios en la "reconciliación" de los hombres consigo.

Todo el resto del tema de la paz en el NT gira en torno a este eje, aunque sigue siendo verdad que, rigurosamente hablando, en algunos textos se puede encontrar, entre los significados atribuidos a *eirênē,* algunos de los que tiene este nombre en el lenguaje corriente; por ejemplo, en la afirmación de Jesús de que no ha venido a "traer la paz al mundo" (la paz como ausencia de guerra: Mt 10,34; Lc 12,51); o en la afirmación de Pablo a propósito del orden debido en las asambleas cristianas: "Dios es Dios de paz y no de confusión" (1Cor 14,33); o cuando "paz" repite simplemente la fórmula trillada de saludo. Recuérdese, sin embargo, que siempre está presente al menos un matiz religioso. En cuanto a la fórmula de saludo, en particular, es necesario —según los textos— poner atención en un proceso corriente en el NT, por el que no pocas expresiones usuales o estructuras literarias estereotipadas se llenan de significados y de funciones nuevas, renaciendo por así decirlo y saliendo por ello mismo del cuadro estereotipado; pensemos también en el mero "praescriptum" (o saludo inicial), propio del formulario epistolar, y en la importancia que asume en Pablo, sobre todo en ciertas epístolas (y ahí entra *eirênē* como fórmula de saludo, pero asociada con *jaris,* "gracia", que le da una nueva fuerza); y pensemos, finalmente, en las fórmulas de oración por los destinatarios, que ordinariamente dan comienzo al cuerpo de las cartas de aquel tiempo, y en la dilatación y los contenidos que estas fórmulas asumen en el NT.

IV. ASPECTOS DE LA PAZ EN EL NT. Se puede sintetizar la materia —y con ello tocamos indudablemente su punto central— afirmando que el sentido más común y fundamental de *eirênē* en el NT es el que relaciona este término con el don global, definitivo y supremo que Dios hace a los hombres por medio de Jesucristo. A consecuencia de ello tanto Dios como Cristo quedan definidos de alguna manera con las expresiones "el Dios de la paz" (Rom 15,33, y otras seis veces en Pablo; Heb 13,20) y "el Señor de la paz" (2Tes 3,14). Más gráficamente todavía se dirá de Cristo, con alusión a Miq 5,4: "Él es nuestra paz" (Ef 2,14); y en el mismo contexto se le designará como aquel que "hace la paz", afirmando que "anunció la paz" (Ef 2,15.17).

1. LA PAZ TOTAL Y FINAL. Los textos citados son una pequeña muestra, pero prueban suficientemente el carácter plenario de la paz según el perfil fundamental que se traza de ella en todo el NT. La paz no se sitúa allí en el nivel político o simplemente exterior. Más aún, en este nivel prosigue la guerra en el tiempo (Mt 10,34). El mismo Cristo asegura con claridad que "su paz" no elimina la tribulación que habrán de encontrar los suyos en el mundo; se trata de la paz que éstos encontrarán únicamente "en él" (Jn 16,33). Es precisamente la paz que encierra dentro de sí la certidumbre perfecta de aquella salvación que es imposible alcanzar "en el mundo", pero que obtiene su propia seguridad de la certeza misma de Dios, y que es tan grande que une la tierra (canto de los ángeles: Lc 2,14) con el cielo (aclamación de los discípulos en la entrada de Jesús en Jerusalén, en donde Lc 19,38 sustituye la exclamación hebrea "Hosanna en los cielos", recogida en los otros evangelios, por la versión y paráfrasis griega "¡Paz en el cielo! ¡Viva Dios altísimo!").

De un significado muy denso, como lo demuestran los textos, y de una extraordinaria eficacia está car-

gado el saludo "¡paz!" en labios de Jesús, que se recuerda varias veces en los evangelios: desde el "¡Vete en paz!" a la hemorroisa (Mc 5,24 par) y a la mujer pecadora (Lc 7,50) hasta la "¡paz a vosotros!" del Resucitado a los discípulos (Lc 24,36; Jn 20, 19.21.26). Esta misma fuerza de anuncio y de comunicación de la salvación se encuentra en el mismo saludo puesto por Jesús en labios de los discípulos en su ministerio de evangelizadores: no es un deseo vacío, sino la proclamación y el ofrecimiento de ese bien que es la paz mesiánica. Ésta es de hecho tan concreta que "va a posarse" sobre los que están dispuestos a acogerla, mientras que se aparta, "volviendo" a los discípulos, de aquel que la rechaza (Mt 10,13; Lc 10,5-6).

Ésta es "la paz de Dios, que sobrepasa toda inteligencia" y que "guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús" (Flp 4,7), es decir, "la paz de Cristo", que "ha de reinar en vuestros corazones" (Col 3,15).

En Rom 8,6 esta paz está significativamente asociada con la "vida" (*zōḗ*), en cuanto que es salvación llevada a su cumplimiento, en oposición, por tanto, a la "muerte" *(thánatos)*. En efecto, gracias a ella surge en el hombre cristiano la verdadera vida que brota del "Espíritu". En esta línea habrá que leer la mención, que se repite en la conclusión de varias cartas, del "Dios de la paz". Es especialmente interesante Rom 16,20, donde Pablo afirma que "el Dios de la paz" concederá "pronto" la victoria total y última ("aplastará a Satanás bajo vuestros pies"). Es la paz que comprende "todo bien" (Heb 13,20-21) y "todos los bienes" (1Tes 5,23). En la misma dirección y con el mismo peso habrá que entender entonces la mención de la "paz" asociada a la "gracia" en los *praescripta* de las epístolas, como confirma por otra parte el añadido en algunos de ellos de la "misericordia" (1Tim 1,2; 2Tim 1,2; 1Pe 1,3; 2Jn 2; Jds 2).

2. PAZ CON DIOS Y CON LOS HOMBRES. Con la estructura y la dinámica de la paz, tal como las propone el NT, va estrechamente unido otro elemento esencial, que desde un punto de vista formal y literario está ligado a otros temas: el hecho de que el bien de la paz es concedido por Dios, gracias a Cristo, destruyendo ante todo el obstáculo del pecado y todo lo que va unido a él.

a) *La justificación.* Por el pecado los hombres se hacen "desobedientes" a Dios y "rebeldes" contra él (Rom 11,30; Ef 2,2; Col 3,6), objeto de su "ira" (Rom 1,18ss) y, consiguientemente, "enemigos" de Dios (Rom 5,10; Col 1,21). Ésta es su condición general, tanto de los paganos (Rom 1,18-32) como de los judíos (Rom 2,1-3,20). De forma que no hay otra solución para la humanidad que la comunicación de la nueva "justicia" realizada por Dios en Cristo, a la que sólo es posible acceder a través de la fe (Rom 3,21-26). Esta justificación pone al hombre "en paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo" (Rom 5,1). No es una condición estática, sino un progreso de entrega y de vida, desde la fe y la esperanza hasta la caridad, que tiene como fuente al "Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5,5).

b) *La reconciliación.* La obra destructora del pecado no altera solamente las relaciones de los hombres con Dios, sino que afecta también a las relaciones mutuas entre los hombres (Rom 1,26-32), hasta el punto de que incluso lo que Dios realizó para comenzar el proceso de salvación en Israel, es decir, su ley, por la fuerza corruptora del pecado no sólo se convierte en causa de muerte para

el que está bajo la ley (Rom 7,13), sino que se hace también para el que está fuera de la ley una barrera divisoria respecto a Israel y un motivo de "enemistad" (Ef 2,14-15). La eliminación del pecado por obra de Cristo elimina también la barrera de la ley y tiene como objeto la "reconciliación" de los hombres con Dios y entre ellos mismos, es decir, la "paz": paz con Dios, a través de la "jutificación" (Rom 5,1), y paz global con Dios y entre los hombres en la "reconciliación" universal (Rom 5,10; 2Cor 5,18; Ef 2,16; Col 1,20-22). El texto que más sintéticamente expone esta doctrina es probablemente Ef 2, donde, tras la mención de la obra universal de salvación del pecado, hasta la vida, la resurrección y la gloria (2,1-10), se recuerda la reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos mismos (de los paganos con los judíos: 2,11-18) en la paz (vv. 14-17), por lo que todos nos convertimos en un único "hombre nuevo" (v. 15) para formar el único edificio "en el Espíritu", en el que Dios asienta establemente su morada (vv. 19-22).

Esta reconciliación, cuyo ministerio ha sido confiado por Dios a los discípulos de Cristo (2Cor 5,18-19), supone sin embargo, la colaboración, es decir, la correspondencia, de los que tienen que ser reconciliados (2Cor 5,20), tanto en lo que se refiere a Dios como dentro de la comunidad. Y se concreta en el esfuerzo "por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (Ef 4,3). Por este camino, humilde y familiar (el contexto habla de "humildad, longanimidad, mansedumbre, paciencia unos con otros") se introduce el himno a la unidad eclesial (Ef 4,4-6), espejo humano de la unidad íntima de Dios, que se completa luego con el tema de la diversificación orgánica del único cuerpo que es la Iglesia (Ef 4,7-16), en donde aparecen las dimensiones sorprendentes del alcance de la paz en la estructura misma de la comunidad cristiana. Esta misma doctrina sobre la "unidad del Espíritu" encuentra su confirmación en el célebre texto sobre el "fruto del Espíritu" (Gál 5,22), que pone de manifiesto el hecho de que la misma paz interior del cristiano no es un bien intimista, sino un paso para la comunión fraternal íntegra y verdadera; lo cual aparece también en otros lugares, especialmente en Col 2,12-15. Esto es, el cristiano no sólo es alguien que disfruta del don divino de la paz, sino que ha de ser además el promotor u "operador" de la misma, según la línea trazada por Sant 3,17-18: "La sabiduría de arriba, por el contrario, es ante todo pura, pacífica (*eirēnikḗ*), condescendiente, conciliadora, llena de misericordia y de buenos frutos...; el fruto de la justicia se siembra en la paz para los que obran la paz".

c) *La obra de la paz.* La realización de la paz en la conducta cristiana tiene en primer lugar un aspecto interno en la vida del cristiano, que consiste en el comportamiento personal que se deduce de la voluntad de vivir en paz con los demás. Esta actitud se expresa en algunos textos con *eirēneúō;* este verbo aparece en un *lóghion* propio de Mc 9,50, en el contexto sobre la "sal", que recuerda el dicho más conocido de Mt 5,13 ("Vosotros sois la sal de la tierra"): "Tened sal en vosotros y vivid en paz los unos con los otros". Esta misma exhortación con el mismo verbo aparece en la doctrina apostólica, tanto en lo que se refiere a la vida de la comunidad cristiana (cf 1Tes 5,13: "Corresponded a sus desvelos con amor siempre creciente. Vivid en paz entre vosotros"; 2Cor 13,11: "... Vivid alegres; buscad la perfección, animaos unos a otros, vivid en armonía y en paz, y el Dios del amor y de la paz estará con vosotros") como en las relaciones con los hombres en ge-

neral (cf Rom 12,18: "En cuanto de vosotros depende haced todo lo posible para vivir en paz con todos").

El otro aspecto, más constructivo y que se señala ya en Sant 3,18 (con la expresión *eirēnēn poiéō*), consiste en el "promover la paz" (*eirēnopoiéō*). Esto fue ya realizado sustancialmente por Cristo en su obra de reconciliación universal (Col 1,19-20); cf Ef 2,14-18, que tiene *eirēnēn poiéō*). No cabe duda de que sobre este modelo hay que entender la bienaventuranza de Mt 5,9: "Dichosos los que trabajan por la paz *(eirēnopoioí),* porque ellos serán llamados hijos de Dios", en donde se anticipa de alguna manera el contenido de la exhortación al amor total y a la perfección total en él (amor incluso a los enemigos), "para que seáis hijos de vuestro Padre celestial... Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5,45.48).

La perspectiva escatológica está ciertamente presente en el cuadro completo sobre la paz que dibuja el NT, pero no de aquella manera ansiosa que a veces se supone; en efecto, el *ésjaton* está ya en acto, aun cuando su perfecta realización sigue siendo todavía objeto de espera para los que viven en el tiempo.

BIBL.: BEA A., *L'idea della pace nel VT,* en AA.VV., *XXXVI Congreso Eucarístico Internacional,* Barcelona 1952, 49-59; BÜCHSEL Fr., *Allássō (cambiar/reconciliar),* en *GLNT* I, 673-696; FOERSTER W., *eirēnē (paz),* en *GLNT* III, 191-244; GERLEMAN G., *šlm - Tener suficiente,* en *DTMAT* II, 1154-1173; HARRIS D.J., *Shalom. The Biblical Concept of Peace,* Becker, Grand Rapids 1970; LÉON-DUFOUR X., *Paz,* en *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1980[11], 656-660; ID, *Paz,* en *Enciclopedia de la Biblia* V, Garriga, Barcelona 1965, 934-938; MIRANDA J. DE (y col.), *Pace, Riflessioni bibliche,* AVE, Roma 1971; ROUX H., *Paz,* en ALLMEN J.J. VON, *Vocabulario bíblico,* Marova, Madrid 1968, 253-254; SCHIMID H.H., *Shalôm. La pace nell'Antico Oriente e nell'AT,* Paideia, Brescia 1977; VOGT E., *Pax hominibus bonae voluntatis,* en "Bid" 34 (1953) 427-429.

N.M. Loss

PECADO

El pecado tiene una importancia fundamental en la Biblia; en efecto, las intervenciones de Dios en la historia tienden a establecer o a restaurar las relaciones de comunión con él, rotas o interrumpidas por el pecado del hombre. Jesús vino a este mundo para liberar al pueblo del pecado (Mt 1,21). La infidelidad del hombre en sus relaciones con Dios constituye el telón de fondo en el que se inscribe la acción redentora y salvífica de Dios. Por eso el discurso bíblico sobre el pecado y sobre la humanidad pecadora no presenta un interés por sí mismo, sino sólo en relación con la acción de recuperación llevada a cabo por Dios mediante el perdón y la concesión de su favor [/ Redención].

I. EL PECADO EN EL AT.

1. PREMISAS. El concepto de pecado en el AT es muy complejo y se percibe de diversas formas. No existe una verdadera reflexión teológica sobre esta experiencia humana, aun cuan-

do la realidad entre profundamente en la fe de Israel. Las expresiones para indicar el pecado están sacadas de la vida profana; pero en su base se encuentra una concepción religiosa global, que liga al hombre con Dios, con el pueblo y con las instituciones. Por eso las faltas interesan a la vida del individuo y a la de la nación, a la observancia de un rito o de una ley, al comportamiento moral, social y político.

En Israel existía una legislación muy variada y desarrollada, que regulaba la vida de la comunidad y de cada uno de los fieles. Todas las leyes, sea cual fuere su origen, se atribuían a Moisés, y a través de él a Dios. La transgresión de estas leyes era cometer una falta.

El contexto en el que hay que considerar el pecado del AT es el de la ↗ alianza, por lo que el acto pecaminoso ha de concebirse como una ruptura o como una negación de la relación personal con Dios. Los actos negativos realizados en detrimento de los demás hombres revisten un aspecto delictivo, ya que se consideran en relación con la voluntad de Dios. Además, el pecado se valora en la medida en que ofende directamente a la vida del pueblo y a los designios de Dios sobre él, por lo que asume también una dimensión comunitaria.

2. Terminología. En contra de la general escasez de términos en la lengua hebrea, abundan en el AT los términos que indican el pecado. Muchos de ellos están tomados de la vida ordinaria del pueblo y describen unas situaciones concretas sacadas de la experiencia de Israel con sus resistencias y sus fracasos a lo largo de su historia.

Los principales términos que se utilizan para indicar el pecado son:

— *Ḥatta':* significa una deficiencia; por ejemplo, fallar un objetivo (Jue 20,16), no encontrar lo que se busca (Job 5,24), dar un paso en falso (Prov 19,2). En sentido moral el término indica la transgresión de un uso, de una regla establecida (Gén 20,9; Jue 11,37; Lev 4,2.13.27). En sentido religioso denota la transgresión de una ley divina (Éx 9,27; 1Sam 2,25; 2Sam 12,13); en sentido cultual la expresión designa el medio para borrar el pecado (Núm 19,9) o el sacrificio por el pecado (Lev 4,23). Se puede fallar involuntariamente (Lev 4,2.27; Núm 15,27) o de forma deliberada (Núm 15,30).

— *'Awôn:* proviene de un verbo que significa cometer una injusticia en sentido jurídico; el nombre indica una acción conscientemente contraria a la norma recta; por eso significa pecado (Sal 31,1; 51,7; Miq 7,19; Is 65,7), culpa, estado de culpa; por ejemplo, la culpa de los padres (Éx 20,5; 34,7); a veces designa las consecuencias de la culpa, la pena, el castigo (Gén 4,13; Is 5,18; Sal 40,13).

— *Peša':* indica rebelión contra un superior político (1Re 12,19; 2Re 8,20), y se aplica también a la rebelión contra Dios (Is 1,2; Jer 2,29; Am 4,4; Os 7,13; Prov 28,2; 29,22). Sinónimos de este término son: *marah,* ser rebelde (Is 1,20; 50,5; Dt 1,26.43; Ez 5,6); *bagad,* ser infiel al rey (Jue 9,23) y al Señor (Os 5,7; 6,7; Jer 3,20).

— *Raša':* significa no tener razón, ser culpable, a menudo en sentido jurídico (1Re 8,47; Job 9,29; 10,7.15); el nombre se usa para indicar al impío, al criminal (Gén 18,23.25; Jer 12,1; Ez 3,18ss). En los libros sapienciales es éste el término más usado para indicar a los pecadores, en oposición a los justos y a los sabios (Sal 1,4.6; 3,8; 10,2; Prov 3,33; 4,14; etc.).

— *Nebalah:* indica locura en el sentido de impiedad, malicia (1Sam 25,25; Is 9,16; 32,6; etc.), realizada por un hombre mental y moralmente

deficiente; este término se usa con frecuencia para designar una culpa de orden sexual (Gén 34,7; Dt 22,21; Jue 19,23s; 2Sam 13,12), contraria a las costumbres de Israel, y por eso mismo digna de reprobación.

— *Diversos vocablos.* Un grupo de vocablos *(tum'ah, zonah, ta'ab, zimah)* caracteriza al pecado como impureza, como acción detestable e ignominiosa, como prostitución. Otros términos *('awen, šaw, šeqer)* acentúan el aspecto de vanidad, engaño, mentira, malicia. El grupo de palabras procedentes de las raíces *segg, sgh, thl,* usadas especialmente en Isaías, Jeremías y Job, subraya el carácter de desviación y de impiedad típico del pecado. El término *'ašam* indica la culpabilidad, como resultado de la mala acción que se ha cometido y por la que hay que ofrecer una expiación (Lev 5ss; Jue 21,22; 1Sam 6,3ss; Is 53,10; Jer 42,21). La voz *ḥnf* (mancharse de culpa) expresa de forma penetrante la naturaleza del pecado.

La abundancia y la diversidad de los términos usados para designar el poder demuestran que las acciones pecaminosas se consideran y se juzgan según diversos puntos de vista. Del término general de falta se pasa al concepto de transgresión de la norma ética que se deriva de la revelación. Al lado del aspecto jurídico del acto reprobable se subraya el aspecto moral y cultual. El grado de la culpa va desde la desviación casual hasta la abierta oposición a Dios.

3. MODELOS LITERARIOS. Las formas que asume la amartología veterotestamentaria en sus expresiones literarias están en relación con las diversas épocas históricas del pueblo de Dios y con el desarrollo de la revelación divina.

En los códigos morales, rituales, civiles, políticos, religiosos y penales del Pentateuco el pecado, es decir, la transgresión de la ley inserta en el contexto de la alianza sinaítica, se expresa mediante fórmulas negativas imperativas, que deberían apartar al creyente de la comisión de ciertas acciones. Esto aparece claramente en el / decálogo (Éx 20,2-17; Dt 5,11-21), en el código de la alianza (Éx 20,22s), en el decálogo ritual (Éx 34,11-16), en el código deuteronomista (Dt 5,6-11) y en el código de santidad (Lev 17-26). Esta misma forma se puede encontrar fuera del Pentateuco, en la formulación del código moral (Sal 15; Ez 39,25s).

En los libros históricos se encuentran algunas descripciones detalladas de diversos pecados, como la adoración del becerro de oro por parte de los israelitas en el desierto (Éx 32), el adulterio y el homicidio de David (2Sam 11,1-27) y el robo de la viña de Nabot por parte del rey Ajab (1Re 21).

En los salmos de lamentación la experiencia del pecado aparece en la forma de una descripción desolada, de una confesión del mal cometido y de una súplica de perdón. En este sentido son característicos los salmos 51 *(Miserere)* y 130 *(De profundis).*

En los libros proféticos el pecado se considera en un contexto de denuncia y de amenaza. La culpa reviste un carácter más o menos estructural y colectivo, ya que queda desenmascarada la incredulidad práctica de los dirigentes y del pueblo, el formalismo del culto, la instrumentalización de la fe en orden a objetivos políticos, la opresión de los débiles por obra de los poderosos (Am 2,6ss; 8,4-7; Os 2,4-7.10-15; 4,1-14; Is 1,15-20; 5,8; 10,1-3; 22,8-11; Jer 5,26-29; 22,3-18; etc.).

En la literatura sapiencial los imperativos de los códigos, la oración de los salmos y el carácter perentorio de los oráculos proféticos se transforman en enseñanza gnómica. La reflexión sobre el pecado se in-

serta en un horizonte humanista y pedagógico propio también del mundo no judío (Prov 3,11-14; 6,16-19; Job 31). Los capítulos 2-11 de Gén presentan relatos etiológicos, que intentan explicar la causa del mal que reina en el mundo. En la historia de la caída de los progenitores (Gén 3,1-24) se sintetiza la experiencia general del pecado como acto individual que produce nefandas consecuencias. Gén 3 es el único pasaje del AT donde se trata el problema del pecado como un tema particular.

4. DIVERSAS ESPECIES. Se advierte en el AT una evolución en la concepción del pecado y en la admisión de diversas categorías de faltas. Del antiguo concepto de pecado ritual-cultual involuntario cometido por error se pasó, en tiempo de los profetas, al predominio de la noción de transgresión voluntaria y consciente.

a) *Pecados involuntarios.* En los tiempos más antiguos se admite que es posible pecar por error (Lev 4,2.27; Núm 15,27), violar un entredicho, transgredir una regla por inadvertencia o casualmente. Abimelec comete un pecado al tomar una mujer creyendo que era libre y actuando, por consiguiente, con sencillez de corazón (Gén 20,5.9). Uzá es herido mortalmente por haber tocado simplemente el arca de la alianza (2Sam 6,6ss), y los habitantes de Bet Semés son castigados con llagas mortales por el simple hecho de haber mirado con curiosidad el arca del Señor. Jonatán es declarado culpable y juzgado reo de muerte sólo por haber transgredido, sin conocerlo, un voto hecho por su padre Saúl (1Sam 14,24-30.37-44). La mera transgresión material de una prohibición es considerada ya como pecado.

b) *Errores rituales.* Están luego las faltas que no guardan ninguna relación con la moralidad propiamente dicha y que son las que afectan a las prohibiciones relativas a las cosas santas o impuras. El simple tocar la extremidad de la montaña sagrada acarrea la muerte (Éx 19,12). Los hijos de Aarón mueren por haber presentado al Señor un fuego profano (Lev 10.1s). Comer la sangre es un pecado contra el Señor (Lev 17,10ss; Dt 12,21ss; 1Sam 14,33). Violar el reposo sabático es una falta grave, digna de la pena de muerte (Éx 20,8-11; 23,12; 34,21). No es posible saber si estos entredichos y estas sanciones seguían estando en uso en tiempo de los profetas o después del destierro en Babilonia; de todas formas, en la literatura profética y posexílica no se menciona la aplicación de estas sanciones. De aquí se puede deducir que el concepto de pecado se había ido afinando y había evolucionado.

c) *Culpas colectivas.* De una consideración comunitaria y colectivista del pecado se pasó en los siglos VII y VI a una concepción más personal e individualmente responsable. El pecado de Cam, padre de Canaán, afecta a toda su descendencia (Gén 9,20-27). Dios afirma que castiga las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación para los que le odian, y que concede su gracia millares de veces a los que le aman y observan sus mandamientos (Éx 20,5s); [/ Misericordia]. El error de Acán atrajo la maldición no sólo sobre él, sino sobre todos los israelitas (Jos 7). En 2Re 9 se narran las matanzas con que fueron eliminados todos los miembros de la casa de Ajab. Los profetas ponen juntos a los dirigentes y al pueblo en la transgresión de la ley del Señor y anuncian la salvación de un solo resto.

Sin embargo, Jeremías y Ezequiel proclaman el principio de la responsabilidad personal, que no suprime por completo el aspecto social y co-

munitario del pecado (Jer 31,29s; Ez 18,2).

d) *Pecados graves.* En el AT se advierte ya una distinción entre los pecados graves y las faltas ligeras cometidas por inexperiencia o fragilidad (Sal 25,7; Job 13,26). Aunque todo pecado cometido contra el prójimo es juzgado en relación con Dios, sin embargo se distingue entre los pecados cometidos personalmente contra Dios y los que se refieren al prójimo (2Sam 12,13). Entre los pecados más graves cometidos contra Dios hay que señalar la idolatría, la magia, la blasfemia (Éx 22,19; Lev 20,2; 24,11-16), mientras que entre los cometidos contra el prójimo se distinguen la rebeldía contra los padres (Lev 20,9), el secuestro de un hombre (Éx 21,16), el adulterio (Lev 18,6-23) y cuatro pecados que gritan al cielo: el asesinato (Gén 4,10), la sodomía (Gén 18,20), la opresión de las viudas y de los huérfanos (Éx 22,21ss) y la negativa a pagar el salario justo a los obreros (Lev 19,13).

5. CARACTERÍSTICAS. El aspecto principal del pecado en el AT es el vínculo que la acción pecaminosa tiene con una norma, que posee a menudo un fuerte aspecto jurídico, atribuido a Dios debido al régimen de la alianza. Por eso el concepto de pecado guarda una estrecha relación con la institución de la alianza sinaítica, considerada como elemento fundamental de la vida religiosa de Israel. La relación con Dios está determinada tanto por leyes éticas y sociales como por leyes cultuales y rituales. El nexo existente entre los dos aspectos no debe separarse, aun cuando en los textos sagrados se acentúe cada uno de ellos de forma distinta. Según la antigua concepción oriental, la relación entre los dos contrayentes del pacto no se considera tanto desde el punto de vista político como desde el personal. Toda infracción de las cláusulas de la alianza significaba no sólo una ofensa jurídica, sino también una afrenta contra la persona, un insulto que excitaba la ira del otro. En este contexto, en Israel toda transgresión de la ley suponía una confrontación negativa con Dios, que es fiel y santo y que ha mostrado su benevolencia con el pueblo mediante la iniciativa de la alianza.

a) *Ruptura con Dios.* Por eso el pecado es una ruptura de las relaciones que ligan al hombre con el Señor, bueno y leal (cf Dt 4,29; 6,6ss; 1Sam 16,7; Os 2; Is 1,2s; 29,13; Jer 3,10; 17,9; Prov 3,3ss). La transgresión de una ley que expresa la voluntad de Dios es una desobediencia a la orden del Señor (Dt, *passim;* 1Sam 15, 22.26; Os 4,1s; Sal 119).

Los profetas analizaron agudamente la naturaleza del pecado utilizando a veces imágenes muy expresivas. Para Amós el pecado es un atentado contra el Dios de la justicia; para Oseas es una prevaricación contra el Dios de amor; por eso se le compara con la prostitución, con el adulterio y con la infidelidad conyugal (Os 2,1-3; 3,1; Is 48,8; Jer 3,1-5.20; 9,1; 11,10; Ez 16,8-18). El profeta Isaías trata el pecado como falta de fe y como obcecación voluntaria e infidelidad (Is 9,9s; 20,9s). Jeremías considera el pecado como un olvido del Dios de la alianza, como un dar las espaldas al Señor, como una incircuncisión del corazón, como una situación desesperada de la que es casi imposible salir (Jer 2,23; 4,22; 5,21; 8,6; 10,23; 13,10; 18,12; 22,16; 23,17).

b) *Ingratitud.* El pecado asume el aspecto de ingratitud para con el don de Dios, que quería crearse un pueblo que diera testimonio de la santidad de su Señor (Is 5,1-7; Miq 6,13; Jer 2,21). Además, los profetas leen en el pecado de Israel una mali-

cia más profunda, la de instrumentalizar el don de Dios, creyendo que pueden prescindir de él. Pensando que Dios estaba demasiado apegado a su pueblo para poder deshacerse de él, creen que pueden impunemente infringir su ley, con el convencimiento de que Dios es incapaz de juzgar, de condenar y de castigar al pueblo que ha elegido (Os 11,1s; 13,5s; Jer 7,8ss; Miq 3,11). Esta arrogancia de Israel es la expresión de un rechazo práctico de la trascendencia divina.

Gén 3 se presenta como una síntesis de todo lo que el AT enseña sobre la naturaleza del pecado. El pecado consiste en apartarse personalmente de Dios, que se revela a través de una orden y de una sanción divina. En el origen del pecado se encuentra la pérdida de toda confianza en Dios; a continuación se comete una desobediencia con la intención de apoderarse con las propias fuerzas de lo que está reservado exclusivamente al Señor, para hacerse semejante a él. El ser humano rompe las relaciones personales con su más grande bienhechor. Dios se convierte para él en un extraño y en un ser temible. Es éste el aspecto más dramático de todo pecado, expresado de una forma popular.

En el AT se pone de relieve el aspecto tanto objetivo como subjetivo del pecado. El aspecto objetivo se deduce de la transgresión de una ley considerada como expresión de la voluntad divina, y de la consiguiente interrupción de las relaciones con el Dios de la alianza. El aspecto subjetivo y personal del pecado se deduce del hecho de que es considerado como un acto voluntario de rebelión contra Dios, como una negativa a escuchar la voz del Señor, como una deliberada desobediencia a las órdenes de Dios, que tiene su causa más profunda en el orgullo humano. En las invitaciones a la conversión que hacen los profetas se supone la responsabilidad personal en la comisión de los pecados y la posibilidad de evitarlos.

c) *"Hýbris"*. En algunos pasajes del AT se presenta el pecado como un intento desmesurado por parte del hombre de hacerse igual a Dios. Es el pecado del orgullo más desenfrenado, que no sólo se niega a someterse a Dios, sino que pretende apropiarse de los atributos divinos. Así es como aparece el pecado de los primeros padres, a los que la serpiente sugiere que llegarán a ser como Dios, conocedores del bien y del mal, desobedeciendo precisamente las órdenes divinas (Gén 3,5). De este mismo pecado se mancharon los constructores de la torre de Babel, que intentaron erigir un imperio mundial sin la intervención de Dios (Gén 11,1-9). Este mismo orgullo lo atribuyen los profetas al rey de Babilonia, que se proponía escalar el cielo y ser igual al Altísimo (Is 14,12-15), y al rey de Tiro, que se enorgulleció hasta decir: "Un dios soy yo, en la morada de un dios habito, en medio del mar" (Ez 28,1-19). La suerte de estos soberbios es la humillación más vergonzosa, dado que Dios no permite que un mortal pretenda equipararse a él.

En los textos apocalípticos se pone de relieve la *hýbris* de los reyes paganos. Nabucodonosor reconoce que Dios humilla a los que caminan en el orgullo (Dan 4,34). El tipo de hombre presuntuoso que se levanta contra Dios es Antíoco IV Epífanes, el pequeño cuerno que "profiere palabras monstruosas contra el Altísimo" (Dan 7,25).

Sintetizando las características del pecado en el AT, se puede afirmar que tiene siempre una dimensión religiosa, suponiendo una ruptura de las relaciones personales con Dios y un gesto de ingratitud. Al alejarse de Dios, el hombre tiende a afirmarse a sí mismo contra Dios y a organizar

su propia existencia en la autosuficiencia. La expresión más alta de esta actitud es la *hýbris*. Además de la dimensión vertical, el pecado tiene también un aspecto horizontal, en cuanto que la ruptura de las relaciones con Dios se expresa de forma consiguiente en el desquiciamiento de las relaciones con el prójimo. Efectivamente, toda falta contra el prójimo es considerada como una desobediencia al Señor (2Sam 12,13; Sal 51; Prov 30,9). Finalmente, el pecado asume siempre un perfil comunitario, ya que es juzgado en correspondencia con el influjo negativo que ejerce sobre la vida del pueblo y sobre el plan salvífico de Dios relativo a la nación elegida.

6. CONSECUENCIAS. a) *La cólera de Dios.* El primer efecto del pecado es el de "contristar a Dios, irritarlo y moverlo a la cólera" (Núm 11,1; 12,9; 18,5; Dt 1,34; 9,8.19; Jos 9,20; 22,18; Os 5,10; 13,11; Is 47,6; 54,9; 57,17; Jer 4,4.8.26; 7,20; 17,4; 36,7; Ez 6,12; 14,19; 16,38; Sal 38,2; 102,11; 106,32). El Señor esconde su rostro al pecado para no escucharlo (Is 59,2) o se niega a responder cuando le pide un oráculo (1Sam 14,37ss). Estas expresiones son metáforas antropomórficas que ponen de relieve la referencia del pecado al Dios personal, ya que en cierto sentido Dios no puede verse alcanzado ni "ofendido" por el pecado.

b) *La culpa.* En el pecador la acción pecaminosa produce un sentimiento de culpa. Los términos *ḥeṭ'*, *'awôn* y *peša'* indican no solamente el pecado, sino también el efecto del pecado que es la culpa. Es como un peso que grava sobre la conciencia (Gén 4,13; Is 1,4; Sal 38) y "hace latir el corazón" (1Sam 24,6; 2Sam 24,10); es un tormento del que el hombre no logra liberarse (Sal 51,5). El pecado de Judá está esculpido en su corazón, como una inscripción sobre la piedra (Jer 17,1); es como la herrumbre que roe una vasija metálica (Ez 24,6). Estas metáforas indican el daño que produce el pecado a la persona que lo comete. La culpa no es solamente una deuda que pagar al Señor, sino que corrompe además la conciencia del pecador.

El sentimiento de culpa engendra vergüenza; mueve a los primeros padres a esconderse cuando Dios se les aparece en el jardín del Edén (Gén 3,18), y le hace decir a David, cuando se da cuenta de la enormidad de sus crímenes: "¡He pecado contra el Señor!" (2Sam 12,13).

Los pecados manchan al hombre, lo hacen impuro para el ejercicio del culto e incapaz de acercarse al Dios santo (Sal 51,4ss). El pecado lleva consigo su propia sanción. Al rechazar al Señor, el pecador hace suya la inconsistencia de las cosas que ha preferido a Dios, haciéndose él mismo "vanidad" (cf Jer 2,5).

c) *El endurecimiento.* La multiplicación de los pecados puede conducir al hombre a esta situación, hundiéndolo en una actitud de rechazo de Dios que lo hace incapaz de levantarse del abismo en que ha caído, a no ser que se realice un milagro. Esta situación, designada como "obstinación en el pecado", se expresa en la Biblia mediante diversas imágenes: se habla de obcecación (Is 6,10; 29,9), de corazón embotado (Is 6,10), incircunciso (Dt 10,16; Jer 4,4; 9,25; Ez 44,9), de piedra (Ez 11,19; 36,26), de oídos tapados (Is 6,10; Jer 6,10; Zac 7,11), de dura cerviz (Éx 32,9; Dt 9,6; Jer 7,26). Este estado puede afectar tanto a los judíos como a los paganos. Es clásico el ejemplo del faraón, que no quiere dejar partir a Israel de Egipto y se endurece a sí mismo (Éx 7,13s.27; 8,15; 9,7.34s) o le endurece Dios el corazón (Éx 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27). Los profetas denuncian

el endurecimiento de Israel, que se niega a convertirse (Is 6,9s; 1,23; 29,9s; Os 4,7; Jer 5,21ss; 6,10). En los libros sapienciales los malvados son presentados como endurecidos en el mal (Prov 28,14; 29,1).

En algunos textos este endurecimiento del corazón se atribuye a la iniciativa directa de Dios (Is 6,9ss). El hombre semítico difícilmente distingue entre la voluntad positiva de Dios y la permisiva. Además, endurecer no significa reprobar, sino expresar un juicio sobre un estado de pecado, ya que esto produce visiblemente sus frutos. La obstinación es la característica del pecador, que quiere permanecer separado de Dios y se niega a convertirse. El endurecimiento no suprime la responsabilidad humana. En otros textos la obstinación de Israel para no convertirse no se le atribuye a Dios, sino a la mala voluntad del pueblo (Sal 95,8).

En el NT se habla del endurecimiento de los discípulos de Jesús (Mc 6,52), de los judíos (He 28,27; 2Cor 3,14; Rom 11,7) y de los paganos (Ef 4,18). Se refiere a su negativa a creer en Jesús, a pesar de sus enseñanzas y de sus milagros. El apóstol Pablo intenta encontrar un significado teológico a esta situación. El endurecimiento del faraón sirve para hacer que brille la gloria de Dios (Rom 9,14-18); la obstinación de Israel en su rechazo de Cristo hace posible la entrada de las naciones paganas en la Iglesia (Rom 11,12-24).

d) *Las desventuras*. El primer pecado produce la ruptura de la amistad con Dios y los males que agobian a la humanidad (Gén 3,16-24). El homicidio de Abel es causa de la maldición y del rechazo de Caín (Gén 4,8.16); el diluvio presentado como universal fue provocado por la corrupción de todos los hombres (Gén 6,5ss); el orgullo de Babilonia es la causa de la dispersión y de la confusión de lenguas (Gén 11,1-9). Sodoma y Gomorra son destruidas por causa de su impiedad (Gén 18,20ss; 19,12ss).

Los profetas anuncian como consecuencia de los pecados del pueblo las desventuras naturales y los reveses militares, la destrucción de Jerusalén y del templo, así como el destierro en Babilonia. Ezequiel insiste en la muerte como efecto del pecado (Ez 18), ya que al alejarse de Dios el hombre se enajena de la salvación y corre hacia la ruina y la perdición. La historia deuteronomista presenta todas las desgracias sufridas por Israel como un castigo por sus infidelidades a la alianza, según el esquema de las maldiciones propuesto por Dt 27,15-26.

Los libros sapienciales ponen de relieve el principio de que la impiedad es la raíz de todos los males, mientras que el temor de Dios y la práctica de la justicia procuran los bienes de esta vida (Prov 1,32; 2,10-19; 2,20ss; 3,16ss; 18,31; Qo 7,16ss).

El nexo entre el pecado y sus consecuencias se percibió de una forma tan radical que se exigió un castigo para cada culpa. De aquí surgió la opinión de que toda calamidad era consecuencia de una falta.

Los libros históricos y proféticos atribuyen directamente a Dios el castigo de una acción pecaminosa. Él puede castigar inmediatamente al impío o al pueblo culpable (Núm 16, 32s; Am 8,1-2), retrasar el castigo e incluso renunciar a él (Am 7,1ss.4ss). Cuando el pecador se arrepiente, Dios puede cambiar su propósito (Am 5,15), mostrarse misericordioso y perdonar las culpas (Os 11,8; Jer 3,12; 18,8ss; Éx 18,23-32). Dios paciente y misericordioso (Éx 34,6; Jl 2,13; Sal 86,15; 103,8; 145,8) ofrece al pecador el tiempo para convertirse; a veces envía una desgracia para que el impío se enmiende o para probar al que ama (Am 4,5-11; Is 1,5ss); Job 5,17-26; Prov 3,12).

En el AT se prevé también la remisión del pecado mediante el aborrecimiento de la culpa, la conversión y la sumisión a Dios, el ofrecimiento de sacrificios, la reparación de los daños causados y la intercesión de los hombres que son agradables a Dios.

II. EL PECADO EN EL NT. 1. PRESUPUESTOS. También en el NT falta una presentación completa y sistemática de la dolorosa realidad que es el pecado. El tema se trata casi siempre de pasada, intentando dar cuerpo a ciertas intuiciones profundas. Con esta finalidad se utilizan las experiencias personales y algunas concepciones típicas de los ambientes rabínicos y apocalípticos de la época.

Se recogen diversos elementos del AT, como la naturaleza del pecado, algunas de sus consecuencias, su poder maléfico. Sin embargo, el NT representa un progreso esencial en la comprensión del pecado. Se insiste en el hecho de que el lugar y la fuente del pecado es la intimidad del hombre; la naturaleza específica del pecado consiste en ser una falta contra la bondad del Padre celestial. Se sondea el abismo en el que se precipita el pecador destinado a la perdición eterna; se ofrece una explicación más profunda de la condición pecaminosa que une solidariamente a todos los hombres y se anuncia la liberación definitiva del pecado gracias a la muerte redentora de Cristo.

2. FILOLOGÍA. El término más frecuente en el NT para indicar el pecado es *hamartía*, usado especialmente en plural, para indicar diversas acciones culpables. Son típicas las frases "confesión de los pecados" (Mt 3,6; Mc 1,5; 1Jn 1,9), "perdón de los pecados" (Mt 26,28; Mc 1,4; Lc 1,77; 3,3; 24,47; He 5,31; Col 1,14), "salvar de los pecados" (Mt 1,21). San Pablo utiliza este término en plural en las citas explícitas (Rom 4,7-8; 11,27) e implícitas del AT (1Tes 2,16; cf Gén 15,16; 1Cor 15,17) y en las fórmulas litúrgicas (1Cor 15,31; Gál 1,4; Col 1,14). A menudo san Pablo usa el término *hamartía* en singular para indicar una fuerza maligna personificada que reina en el mundo (Rom 5,12ss). En el cuarto evangelio el término en singular designa una disposición interior permanente del hombre y de la humanidad (Jn 8,21; 9,41).

Hamártēma indica el efecto de un acto pecaminoso libre y consciente. Generalmente se usa en plural (Mc 3,28; 1Cor 6,18; Rom 3,25); en singular se utiliza para el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo (Mc 3,29).

Paráptōma significa caída, paso en falso, y se utiliza muchas veces en plural (Mt 6,14; Mc 1,25; 2Cor 5,19; Gál 6,1; Rom 4,25; 5,15.16.18.20; Ef 1,7; 2,1; Col 2,13).

Parábasis, transgresión, se encuentra en las epístolas paulinas y en la carta a los Hebreos (Gál 3,19; Rom 2,23; 4,15; 5,14; 1Tim 2,14; Heb 2,2; 9,15).

Ofeilēma, deuda, término raro en el AT, se deriva del lenguaje jurídico del judaísmo tardío. El primer evangelista lo utiliza en la oración del *padrenuestro* (Mt 6,12) para indicar algo que le debemos a Dios. El pecado se asemeja a una deuda que hay que pagar al Padre, lo mismo que la que tenemos que perdonar nosotros a nuestros deudores. En san Pablo este concepto aflora en la metáfora del "quirógrafo", esto es, del pagaré que ha quedado suprimido por la cruz de Cristo (Col 2,14).

Anomía, injusticia, sirve para designar un estado general de hostilidad contra Dios en un contexto escatológico, y equivale a una condición general de perversión religiosa (Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,41). Pablo usa

este término en las fórmulas derivadas de la catequesis primitiva (2Tes 2,7; 2Cor 6,14).

Adikía, término afín al anterior, indica un estado de injusticia (Lc 13,27; 16,8s; 18,6; He 1,18). Es frecuente en la carta a los Romanos (Rom 1,18.29; 2,8; 3,5; 6,13; 9,14).

3. LA ACTITUD DE JESÚS. De los evangelios sinópticos se deduce que Jesús no se detuvo en describir la naturaleza del pecado, sino que considera a todos los hombres alejados de Dios, entregados al poder del demonio, y por tanto necesitados de conversión y de salvación (Mt 13,38; Lc 13,16; 22,31). La predicación del reino de Dios acompañada de la invitación a la conversión y del ofrecimiento de perdón va dirigida a todo el pueblo (Mc 1,14). El nexo entre la llegada del reino y el perdón de los pecados se pone de relieve en el relato de la curación del paralítico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26) y en la perícopa de la unción de Jesús por parte de la pecadora (Lc 7,36-50).

a) *Los pecados concretos y el corazón.* Jesús conoce y denuncia los pecados concretos, como la vanidad, el orgullo, la mentira, el apego a las riquezas, la explotación de los demás, el robo, el adulterio, el homicidio (Mt 23,1-26; Mc 7,20ss; 12,38ss; Lc 11,37-52; 16,14ss; 19,9-14; 20, 45ss). Sin embargo, para Jesús el elemento constitutivo del pecado es un desorden interior, una disposición perversa del corazón. Efectivamente, el corazón, como sede de los pensamientos y de los deseos, representa la facultad espiritual del hombre, en la que se toman las decisiones relativas a la actividad exterior (Mt 15,10-20; Mc 7,14-23). En esta línea Jesús denuncia como pecados también los actos internos, que están en el origen de las acciones públicas (Mt 5,22.28). El pecado contra el Espíritu Santo, es decir, la negativa obstinada a creer en Jesús, no se perdonará ni en esta vida ni en la otra, debido a la dificultad que se encuentra en cambiar la actitud básica negativa frente a Cristo. Las polémicas con los fariseos y los escribas sobre el sábado y las demás observancias rabínicas muestran que Jesús concedía mayor importancia a las exigencias de la persona que a la de las instituciones (Mt 12,1-8; Mc 2,23-3,25; Lc 6,1-11; 11,14-32).

b) *Bondad con los pecadores.* Cristo asumió una actitud benévola con los judíos que no practicaban las prescripciones rabínicas y que eran despreciados por los fariseos y considerados como pecadores. Proclama que ha venido a llamar a la conversión no a los justos, sino a los pecadores (Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32). Al discernir en la miseria religiosa y moral de esos hombres un valor escondido y despreciado, es decir, un reconocimiento fundamental de la propia impotencia y la necesidad de la gracia divina, Jesús reconoce en ellos una aptitud para acoger la llamada a la conversión, y por tanto para recibir la gracia de la justificación (Lc 15,7.10; 18.9-14). En este sentido los pecadores son los verdaderos clientes del reino. Por eso no es tanto el pecado en sí mismo lo que constituye un obstáculo para la salvación, sino la obstinación en rechazar la invitación divina a la conversión y la confianza puesta en sí mismo y en las propias posibilidades. La condición de pecador que va acompañada del sentimiento de la propia miseria espiritual representa un terreno propicio para la obtención del perdón y de la salvación. Lo demuestran las parábolas de la dracma perdida, de la oveja extraviada y del padre misericordioso o del hijo pródigo (Lc 15). Esta última parábola enseña que el abandono de la casa paterna por parte del hijo más joven indica el rechazo

de unas relaciones filiales con el padre, es decir, la negativa a recibir todos los bienes del amor paterno, pretendiendo que no se tiene ninguna necesidad de él. Cuando regresa el hijo, el padre, superando todas las imposiciones de la justicia humana, perdona generosamente al hijo y lo trata con especial cariño, hasta el punto de suscitar la envidia del hermano mayor.

Jesús prevé su propia muerte y le atribuye un valor expiatorio (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; Mc 10,45). Por eso la muerte de Jesús en la cruz es una especie de condenación divina del pecado. Su resurrección como victoria sobre la muerte aparece igualmente como una victoria sobre el pecado y sobre las fuerzas diabólicas.

La enseñanza y el comportamiento de Jesús con los pecadores contienen una nueva revelación sobre la naturaleza del pecado. Éste nace de la intimidad del hombre, de su corazón perverso; es un desconocimiento voluntario del amor de Dios y una negativa a acoger la invitación a la conversión, esto es, a creer en Cristo; el pecado somete al hombre a la esclavitud del demonio. Acogiendo el anuncio del reino de Dios, se obtiene el perdón de los pecados y se entra en una relación amorosa con el Padre celestial. El pecado del hombre queda superado por el sacrificio redentor de Cristo en la cruz.

4. SAN PABLO. Más que cualquier otro autor del NT, san Pablo desarrolla el tema del pecado. El pecado es realmente el presupuesto de su soteriología, que constituye el corazón de la teología del apóstol. De diversas formas y bajo diversos puntos de vista se menciona al pecado en todas las cartas paulinas. En efecto, el apóstol considera el pecado desde el punto de vista psicológico, individual, social e histórico. En las cartas a los Gálatas y a los Romanos la exposición es doctrinal y polémica. Sin embargo, san Pablo no nos ofrece un cuadro completo y ordenado de la realidad que es el pecado. El principal interés del apóstol se centra en hacer brillar sobre el fondo tenebroso de la maldad humana la obra redentora de Cristo, "entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25).

Usando una decena de términos para indicar las acciones pecaminosas, Pablo considera el pecado como una desobediencia a la voluntad de Dios, como una rebelión contra su ley, como un error culpable, como una acción injusta que se opone a la verdad, como una negación de la sabiduría divina. La naturaleza específica del pecado es la oposición a Dios, que se puede manifestar de varias maneras, referirse a diversos objetos, pero considerados siempre en relación con Dios y en contraste con la ley revelada por él (Rom 7,12.22), así como en antítesis con la razón y la conciencia, en la que está inscrita la ley de Dios (Rom 2,15; 14,23), y con el evangelio (1Cor 8,12; 6,1-18).

a) *Lista de pecados.* En el epistolario paulino, incluidas las cartas pastorales, se recogen 12 listas de pecados (1Cor 5,10s; 6,9s; 2Cor 12,20s; Gál 5,19ss; Rom 1,29ss; 13,13; Col 3,5-8; Ef 4,31; 1Tim 1,9s; 6,4s; Tit 3,3; 2Tim 3,2-5). Estas listas no están ordenadas según una disposición lógica; algunos términos indican actos concretos; otros, más bien, una actitud pecaminosa general. En total se llegan a mencionar 92 vicios, que corresponden a las faltas cometidas más corrientemente en las comunidades eclesiales fundadas por el apóstol. Se enumeran los pecados de los paganos (Rom 1,29ss), los de los cristianos antes de su conversión (1Cor 6,11; Col 3,5-8; Ef 5,3ss; Tit 3,3) y los de los cristianos ya bautizados (1Cor 5,10s; 2Cor 12,20s; Gál 5,19ss). En

las diversas listas ocupan el primer puesto los pecados contra la caridad, luego los pecados contra el sexo, en tercer lugar los cometidos directamente contra Dios y, finalmente, la búsqueda de sí mismo. Se le atribuye una gravedad especial al deseo de poseer cada vez más, lesionando los derechos del prójimo *(pleonexía:* 2Cor 9,5; Rom 1,29; Col 3,5; Ef 4,19; 5,3). Esta ambición se equipara a la idolatría, el vicio típico de los paganos, siendo la antítesis de la moderación, de la misericordia y de la caridad. Efectivamente, el ambicioso utiliza al prójimo como instrumento en beneficio propio y del propio placer. También se les da mucha importancia a los pecados contra la castidad, ordinariamente en forma genérica (fornicación, impureza, falta de pudor), pero también específica (adulterio, homosexualidad). Especialmente las faltas *contra naturam* se consideran como un castigo de la idolatría (Rom 1,24).

Los pecados contra Dios, aunque no se mencionan con frecuencia, aparecen como la matriz de todos los demás (Rom 1,18-23). La idolatría es la negativa a glorificar a Dios conocido por la razón a través de las criaturas. Esta negativa, arraigada en el orgullo del hombre, atribuye a uno mismo y a las criaturas el honor que se debe tan sólo al Creador de todas las cosas. De este pecado característico del paganismo proceden todas las desviaciones y perversiones, tanto en el terreno social como en el individual y familiar.

A veces se presenta como pecado por excelencia la concupiscencia *(epithymía:* 1Cor 10,6; Rom 7,7). Supone la negación a depender de Dios y la pretensión de conseguir con las propias fuerzas lo que no se puede acoger más que como don.

Los actos pecaminosos enumerados en los catálogos de vicios y expresados a menudo con términos abstractos son siempre la manifestación de una actitud moral íntima dominada por la corrupción. Las faltas particulares no se consideran como efecto de una debilidad moral momentánea, sino como signo y expresión de una orientación personal, que se encuentra en franca oposición con la voluntad de Dios.

b) *El pecado personificado.* En las cartas a los Corintios (1Cor 15,26; 2Cor 5,21), a los Gálatas (2,17; 3,22) y sobre todo a los Romanos (cc. 5-8) Pablo utiliza el término *hamartía* en singular en un sentido muy particular. Este término aparece más de 40 veces en la carta a los Romanos. La *hamartía* se presenta como una fuerza personificada, como un rey tirano que hace su entrada solemne en el mundo debido a la desobediencia del primer hombre (Rom 5,12). Esta fuerza malvada se difundió en todos los hombres, alcanzando incluso a la criatura irracional (Rom 8,12-22); es inmanante al hombre, habita en él, actúa en él por medio de ciertos cómplices; como fuerza perversa de dominación, produce toda especie de concupiscencias y de deseos viciosos, seduce al hombre por medio del precepto, opera en él el mal y le procura la muerte (Rom 7,7). Lo mismo que en Gén 3,13 la serpiente sedujo a la mujer, así también este "pecado" seduce al hombre. La *hamartía* no puede identificarse con Satanás, que representa una potecia hostil, pero externa al hombre; sin embargo, se le atribuye el papel que Sab 2,4 atribuye al demonio.

c) *La carne.* La sede, el órgano y el instrumento del pecado es la carne *(sárx),* término usado por san Pablo en varios sentidos. En el contexto de la *hamartía,* la palabra "carne" tiene un significado moral: indica al hombre decaído y frágil, que alberga tendencias y deseos hostiles contra Dios,

y conducentes por tanto a la muerte (Gál 5,16; Rom 6,13; 7,14.20.25; Ef 2,3). Estos malvados apetitos tienen sujeto al hombre y lo dominan de tal manera que viola conscientemente la voluntad de Dios y comete el pecado. Pero el poder que la carne ejerce sobre el hombre no es constringente; tiene que vencer primero la resistencia del hombre interior, lo debe seducir y, a despecho de su libertad y responsabilidad personal, impulsarlo a cometer el pecado.

d) *La ley.* Existe una relación muy estrecha entre la *hamartía,* la carne y la ley, concretamente cualquier ley que se le imponga al hombre desde fuera. La *hamartía* revela su propio poder mediante ley expresada positivamente en forma de precepto. De suyo la ley, como expresión de la voluntad de Dios, es buena y santa; pero solamente da el conocimiento del deber moral, sin comunicar la fuerza de cumplirla, después de haber vencido los asaltos de la carne. Por eso, de hecho, la ley no hace más que activar y excitar las pasiones escondidas en nuestros miembros; no hace más que proporcionar a la concupiscencia la ocasión y el punto de apoyo para cometer una transgresión consciente y cualificada, y por tanto imputable al pecador. De esta manera la *hamartía* revela por medio de la ley toda su funesta energía (1Cor 15,56; Rom 3,20; 4,15; 5,20). La lucha encarnizada entre la pasión y la razón humana, entre la tendencia al bien y la tendencia al mal en la intimidad del hombre, queda magistralmente descrita en Rom 7: la *hamartía,* la carne y la ley están todas unidas y movilizadas contra el hombre que aspira al bien y a la justicia.

e) *Satanás.* Otro cómplice del poder nefasto del pecado personificado es Satanás. La debilidad del espíritu en los paganos, impedidos de abrir los ojos a la luz del evangelio, es atribuida por san Pablo al "dios de este siglo" (2Cor 4,3s). Los no cristianos, que infringen la voluntad de Dios, viven en conformidad con el curso de este mundo, según "el príncipe de las potestades aéreas" (Ef 2,2). Gracias a la conversión, los paganos han sido arrancados del poder de las tinieblas y tienen que combatir ahora contra los principados, las potencias, el soberano de este mundo tenebroso, Satanás, el enemigo de la causa de Dios (1Tes 2,18; 2Cor 2,11; Rom 16,20). El tentador por excelencia (1Tes 2,18; 2Cor 2,11; Rom 16,20) sabe transformarse en ángel de luz; los falsos apóstoles y los doctores de mentira son sus auxiliares (2Tes 2,9; 2Cor 11,13). Lo mismo que Satanás no fue extraño a la introducción del pecado en el mundo, así también ahora actúa oscureciendo la inteligencia de los hombres, manteniendo la idolatría entre los paganos y moviéndolos a cometer los pecados carnales.

f) *Efectos:* 1) *La esclavitud.* El pecado personificado, confirmado por los actos pecaminosos personales, separa al hombre de Dios y lo reduce a una condición de esclavitud. Abandonado a solas sus fuerzas, el hombre está vendido al poder del pecado (Rom 7,7-14), se ve entregado al pecado (Rom 1,24). La esclavitud del pecado es tal que el hombre es fundamentalmente incapaz de realizar el bien aunque quisiera. Pablo admite expresamente que el pecador tiene todavía la posibilidad de conocer y de desear el bien, e incluso de complacerse interiormente en la ley del Señor; pero que, por falta de fuerzas suficientes, el mal acabará infaliblemente dominando sobre él.

2) *La ira de Dios.* El pecado está bajo la cólera de Dios (Rom 1,18), es decir, se encuentra en una situación

de hostilidad con Dios. Él quiso separarse del Señor, y Dios permite esta separación. La metáfora de la cólera divina denota el abismo que aísla al que comete el mal de la fuente del bien, que es Dios. Privado de la gracia de Dios (Rom 3,23), el pecador se ve sometido a la angustia, a la tribulación y a la corrupción (Gál 6,8). Alejado de Dios, el hombre multiplica los pecados y cae en el abismo de la demencia. En efecto, el aumento de los pecados acaba corrompiendo el juicio moral del hombre (Rom 1,28) y haciendo que se obstine en una situación de enemistad con Dios. Es éste el primer castigo que el pecado lleva consigo. El abismo que separa al hombre de Dios se hace cada vez más profundo. Esta manifestación de la cólera divina aguarda el momento final, cuando en el juicio el hombre se fije definitivamente en su rebelión contra Dios (Rom 2,5-8; 3,5; 4,15; 5,9; cf 1Tes 1,10; 5,9). A este propósito, Pablo cita el ejemplo de los judíos (Rom 2,5; 2Cor 3,14) y de los paganos (Ef 4,18).

3) *La muerte.* Además el pecado engendra la muerte, ya que Dios es la fuente de la vida y, al apartarse de él, el pecador se aleja de la vida. El estrecho nexo que existe entre la muerte y el pecado se pone de relieve especialmente en Rom 5-8. En 1Cor 15,56 se indica que el pecado es el aguijón de la muerte. No se trata solamente de un castigo ultraterreno, sino de un salario normal que se recibe ya en la existencia terrena. En efecto, ya desde ahora los pecadores se encuentran en el camino de la perdición, dominados por la fuerza del pecado y esclavos de Satanás (1Cor 1,18; 2Cor 2,15; Rom 7,14s). La muerte se presenta también como recompensa y consumación del pecado (Rom 6,21) en el sentido de que lleva a su término la separación de Dios. Esta muerte es ante todo la perdición eterna, el alejamiento definitivo de Dios; en segundo lugar designa también la condición desgraciada en que se encuentra el pecador ya en esta vida, y, finalmente, señala la muerte biológica, desgarrada por la angustia y por las tinieblas producidas por la ausencia de una perspectiva radiante de futuro. San Pablo concibe la muerte como un conjunto unitario, que comprende la muerte corporal, la espiritual y la eterna.

La amartología del apóstol Pablo es penetrante y profunda. Va sondeando los recovecos del corazón humano, en donde anida una fuerza maligna que induce al hombre infaliblemente al mal, con la complicidad de la carne, de la ley y de Satanás. Tiene delante de sí el cuadro desolador de la corrupción del mundo pagano y de la infidelidad del pueblo de Israel, y registra a menudo los actos pecaminosos concretos. Insiste en las consecuencias ruinosas del pecado, que aleja de Dios y produce la muerte. Pero todo esto sirve para exaltar el amor de Dios, que envió a su Hijo a liberar a los hombres del pecado y de la esclavitud del demonio.

5. LA LITERATURA JOANEA. a) *Vocabulario propio.* El término *hamartía* (pecado) se encuentra 18 veces en el cuarto evangelio (14 en singular y cuatro en plural) y 17 veces en 1Jn (11 veces en singular y seis en plural). En el Apocalipsis aparece tres veces, siempre en plural. El verbo *hamartánō* (pecar) se usa tres veces en Jn y cuatro veces en 1Jn.

La palabra "pecado" puede significar las diversas acciones pecaminosas (Jn 8,3.34), como la mentira, el odio, la injusticia, la falta de acogida a los hermanos, o bien la culpa que permanece en la conciencia incluso después de haberse cometido el acto malo. En este sentido hay que entender las expresiones: tener pecado (Jn 15,22.24), morir en el pecado

(Jn 8,24), convencer de pecado (Jn 26,8 s).

A menudo en el evangelio y en la 1Jn el término usado en singular indica una condición o disposición individual y social, que se imprime en toda acción o palabra pecaminosa y que equivale a una potencia hostil a Dios y a su revelación.

En el evangelio y en 1Jn se establece una distinción en lo que se refiere al verbo "pecar", entre la forma de aoristo, que significa cometer un pecado (Jn 9,2s), y la de presente o de perfecto, que significa perseverar en el estado de pecado (1Jn 1,10; 2,1; 3,6.8s; 5,16.18).

b) *La incredulidad.* El cuarto evangelio no habla del pecado de forma abstracta, sino presentando la actitud de los diversos personajes frente a Cristo. Estos personajes asumen un carácter típico. El evangelista valora el pecado dentro de las antítesis que constituyen una de las características de sus escritos: luz/tinieblas, verdad/mentira, amor/odio, esclavitud/libertad, vida/muerte. En este contexto, el discurso de Juan sobre el pecado presenta un carácter dramático y una radicalidad impresionante.

Para Jn, el pecado por excelencia consiste en negarse a acoger a Cristo, que es la luz del mundo; es decir, en la incredulidad frente al enviado del Padre, el Hijo unigénito de Dios. Esta negativa aparece no sólo como un acto concreto, sino como una opción fundamental y una actitud permanente negativa que decide de toda la existencia del hombre. La aparición en el mundo de la luz reclama una toma de posición y lleva a cabo un crisis; en caso de rechazarla, se establece uno en las tinieblas, esto es, en la condición de no salvación. Esta situación no es neutral, sino que supone una lucha contra la luz; por eso mismo se caracteriza por la aversión contra la luz, por el odio y la condenación (Jn 3,19s). Por eso la incredulidad es impiedad y anarquía (1Jn 3,4). Tal es el pecado de los judíos, que son también el tipo de los paganos no creyentes y del mundo (Jn 5,10.16.18; 6,41.52; 10,31.33; 11,8; 16,6).

Al no acoger a Cristo, renegamos del Padre y formamos en las filas del demonio, que es el príncipe de este mundo (Jn 12,31). El pecador es un esclavo de Satanás (Jn 8,34), ya que participa en las obras de aquél, que es homicida y mentiroso desde el principio (Jn 8,44). El demonio es la cabeza de la humanidad pecadora. En el rechazo de Cristo el evangelista descubre una acción satánica, ya que es una opción en favor de la mentira, de la esclavitud y de la muerte espiritual y eterna.

Entre las otras causas que suponen el rechazo de Cristo, Juan subraya también el aspecto subjetivo personal: no se cree en Cristo, porque se presume de sí mismo y se desea permanecer en la situación precedente, pensando que se está sin pecado y que es posible alcanzar la salvación fuera de Cristo (Jn 3,19ss; 5,36-46).

c) *El pecado del mundo.* El evangelista habla también del pecado del mundo (Jn 1,29). En la literatura joanea, el término "mundo" tiene también, entre otros, un significado negativo, designando a todos los hombres, judíos y paganos, que rechazan la revelación definitiva traída al mundo por el Hijo de Dios. El pecado del mundo no significa el pecado de los hombres en general, ni la suma de los pecados individuales, sino el mal en sí mismo, en toda su extensión y en sus consecuencias. Es una fuerza que ciega a la humanidad y se encuentra en la base de todas las tomas de posición contrarias a Dios.

d) *La herejía.* El pecado por ex-

celencia en la 1Jn es el rechazo de la tradición apostólica, que confiesa a Cristo como Hijo de Dios venido en la carne (1Jn 2,22s). Esta negación supone la ruptura de la comunión eclesial y engendra el odio contra los que se adhieren a la primitiva predicación apostólica (1Jn 2,19; 4,1; 2,9.11; 3,15; 4,20). Este pecado conduce a la muerte espiritual y eterna. Es llamado iniquidad e injusticia (1Jn 3,4; 5,17); en efecto, va acompañada de una perversión que no deja ningún resquicio al arrepentimiento; es algo que hace suya la rebelión y la hostilidad de las fuerzas del mal en los últimos tiempos. Por eso este pecado es llamado *anomía*, término técnico que designa la iniquidad de los tiempos que preceden al fin. La negación de Jesús como Cristo e Hijo de Dios implica el rechazo de la realidad última y definitiva, ya que se cierran los ojos a una luz meridiana. A este pecado se le atribuye una gravedad excepcional y un valor escatológico.

Entre los creyentes se dan también pecados que no conducen a la muerte, es decir, pecados de fragilidad humana, que no suponen una auténtica opción fundamental negativa frente a Cristo (1Jn 5,16s). Estos pecados se perdonan con facilidad. Los fieles han de tener la conciencia de ser pecadores en este sentido; negarlo constituiría una mentira comparable a la de los herejes (1Jn 1,8). Pero los que han nacido de Dios están en la condición de no pecar, esto es, de no separarse de Cristo (1Jn 3,9; 5,18). Al haber vencido Jesús al príncipe de este mundo (Jn 12,31; 16,33), derrotó también al pecado. Mientras permanezca uno unido a Cristo, interiorizando su palabra y permaneciendo fiel a la comunión eclesial, no podrá pecar (1Jn 3,9; 5,18), es decir, separarse de él.

6. Otros escritos del NT. En los Hechos de los Apóstoles se señalan algunas acciones pecaminosas, como la traición de Judas (He 1,15-20), la negativa de los habitantes de Jerusalén a escuchar la palabra de Dios (He 3,14.17), la mentira de Ananías y Safira, presentada como un ultraje cometido contra el Espíritu Santo y una alianza pactada con Satanás (He 6,1-11). El pecado de Simón mago consistió en querer reducir el don de Dios a una realidad controlable por los hombres y puesta bajo su dominio (He 8,18-24). La persecución de la Iglesia por parte de Saulo antes de su conversión se debió a su persuasión de que había que permanecer cerrado en el estrecho sistema de la ley mosaica, sin aceptar la cruz de Cristo como causa de la verdadera justicia y como indicación de una nueva norma de vida.

Los Hechos mencionan a menudo el perdón de los pecados gracias a la fe en Cristo y al bautismo (He 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

En la carta a los Hebreos el pecado es considerado en sus aspectos concretos de rebelión contra Dios (Heb 10,27), de apostasía, de incredulidad y de desobediencia (Heb 3,12; 6,6; 10,26). Acecha al pueblo de Dios en todas las fases de su peregrinación hacia la Jerusalén celestial, como desviación de la meta asignada y detención en el camino, debido al enflaquecimiento espiritual. Los pecados son llamados "obras muertas" (Heb 6,1; 9,14), porque manchan la conciencia e impiden un culto agradable a Dios. Se habla de la apostasía como de un pecado irremisible (Heb 6,4ss; 10,26s), en el sentido de que el sacrificio expiatorio de Cristo no puede repetirse y el pecador no puede verse reintegrado a su inocencia; pero no se excluye la posibilidad de un remedio de forma absoluta.

La conducta y la acción pecaminosa del individuo es capaz de contagiar a la comunidad (Heb 12,15). Culpa-

bles ante Dios y ante los hermanos son todos los que descuidan la asistencia a las asambleas litúrgicas o las abandonan (He 10,25), induciendo a los demás a seguir su mal ejemplo.

En la carta de Santiago se destacan algunos aspectos sociales del pecado; la riqueza puede conducir a una explotación brutal del prójimo (Sant 4,5s); el hablar irresponsable influye negativamente en la relación mutua entre los hombres (Sant 3,4-8). La ira, la envidia, los juicios negativos sobre los demás se derivan del egoísmo y de una falsa búsqueda de uno mismo (Sant 3,14; 4,1ss).

En la 1Pe se nos habla de los pecados típicos de los que no han sido bautizados todavía (1Pe 1,14). Pero también los cristianos tienen experiencia de "las pasiones carnales, que hacen la guerra al espíritu" (1Pe 2,11; 4,2). El pecado parece ser connatural al hombre, vinculado a su ser corporal; pero mediante el bautismo y la unión con Cristo puede ser combatido y vencido.

En las cartas de Jds y 2Pe se habla de los pecados de los maestros de error: conciernen a los desórdenes morales en el matrimonio (2Pe 2,14), a la adulación y a las lisonjas empleadas para imponerse a los demás (Jds 16; 2Pe 2,15-18).

III. UNIVERSALIDAD DEL PECADO. 1. ANTIGUO TESTAMENTO. En la Biblia aparece la convicción de que todos los hombres pertenecen a una raza pecadora.

a) *Génesis 1-11.* En Gén 1-11 se describe la situación universal de pecado. Con algunas excepciones (Abel: Gén 4,41; Henoc: Gén 5,22ss; Noé: Gén 6,9; 7,1), ya desde los orígenes la humanidad se rebeló contra Dios. El diluvio, presentado como universal, fue provocado, según la tradición J, por la maldad del hombre (Gén 6,5), mientras que, según la tradición P, el motivo de este castigo es la corrupción general de todos los mortales (Gén 6,12s). Existe una cierta solidaridad en el mal. Toda la estirpe de los cainitas es una raza de pecadores (Gén 4,17-23). La generalización del pecado se explica como un proceso de imitación: una generación hereda el mal de la anterior. La influencia del pecado de los primeros padres sobre su descendencia se considera dentro del ámbito de las consecuencias del pecado, que acarrean la muerte, el trabajo fatigoso y la expulsión del jardín, símbolo de la interrupción de la familiaridad con Dios.

b) *Los profetas.* El rey Salomón confiesa que no existe ningún hombre que no caiga en alguna culpa (1Re 8,46). Los profetas de Israel denuncian los pecados de todo el pueblo (Os 4,2; Is 1,4; 5,7; 30,9). El profeta Isaías se siente solidario de la impureza del pueblo (Is 6,5). Para Miqueas no existen hombres piadosos en el país; todos están corrompidos (Miq 7,1-7). Jeremías describe con tintas oscuras la perversidad general del país (Jer 5,1; 5,28ss; 9,1-8), que anida en el corazón malvado y endurecido de cada individuo (Jer 13,23; 17,9). Ezequiel considera toda la historia de Israel como una serie de infidelidades. Se dirige a Jerusalén bajo la figura de una niña encontrada en el camino, que a pesar de la solicitud del Señor desde su juventud siempre se mostró infiel a Dios, que había hecho alianza con ella (Ez 16). En el capítulo 23 el mismo profeta interpela a las dos hermanas, Jerusalén y Samaría, es decir, a los reinos de Judá y de Israel, divididos pero hermanos, que ya desde la salida de Egipto cometieron toda clase de abominaciones. Esta misma concepción de la historia de Israel se encuentra en Is 54. En algunas plegarias penitenciales posteriores al destierro los

portavoces de la comunidad expresan su arrepentimiento por las faltas de sus antepasados (Esd 9,6-15; Neh 1,6s; Is 63,7-64,11; Sal 78). Esta concepción se ve rubricada por la convicción de que la acción de un individuo repercute en la vida del grupo, ya que la existencia del grupo está profundamente marcada por las acciones de cada uno de sus miembros. Esto sucede no solamente en un momento determinado de la historia, sino a través de todo el curso de la existencia de un pueblo. Un grupo social como la familia, la tribu y la nación es considerado a la manera de una persona concreta, que sobrevive en el tiempo y en el espacio debido a una especie de unidad biológica (personalidad incorporante).

c) *Los libros sapienciales.* Los sabios de Israel, que dirigen su atención más allá de los confines del pueblo elegido, interesados como están por la condición humana en general, afirman la fragilidad y la impureza de todo ser humano frente a Dios (Job 4,17s; 15,14ss; 14,4; Prov 20,9; Qo 7,20; cf Sal 143,2; 2Crón 6,36). Todos los hombres han cometido faltas, aunque sólo sea pronunciando palabras imprudentes (Si 19,16). Más aún, el pecado alcanza al hombre ya antes de su juventud, desde el primer momento de su existencia (Sal 51,7). La corrupción es un fenómeno humano general, del que los mismos hombres piadosos no son capaces de sustraerse por completo (Sal 12,1-5; 14,1-4; 140,2-6).

2. JESÚS. En su predicación, Jesús supone que todos los hombres son pecadores, ya que dirige a todos su invitación a la conversión (Mc 1,14s; Lc 13,3.5); en efecto, no hay nadie que no tenga culpa (Lc 13,2-5; Jn 8,7). Jesús denuncia toda forma de orgullo y de autojustificación (Lc 15,25-32; 18,10-14).

Aun insistiendo en el aspecto interior y personal del pecado, Jesús admite también un vínculo colectivo en el mal a través de las generaciones, adecuándose a la mentalidad del AT y del judaísmo. Las generaciones precedentes mataron a los profetas considerándolos como seductores y traidores a la causa nacional, y por tanto como criminales. La generación contemporánea de Jesús lleva a su cumplimiento lo que habían emprendido los padres al matar a los profetas (Mt 23,29-36.37ss; Lc 11,47-51; 13,34s). En la parábola de los viñadores homicidas, el asesinato de los profetas y del hijo del propietario de la viña, realizado en varias épocas de la historia, se atribuye a los mismos oyentes de Jesús (Mt 21,23-45). Las culpas de las generaciones anteriores, que entregaron a la muerte a los enviados de Dios, pesan sobre el grupo alejado en el tiempo y cuya perversidad va creciendo continuamente. No se trata simplemente de una pura vinculación genealógica, sino de una cierta asimilación moral entre los descendientes de un mismo tronco. Esta misma concepción es la que aflora en He 7,51 y en 1Tes 2,15.

3. SAN PABLO. El autor sagrado del NT que más ha insistido en la universalidad del pecado, a fin de subrayar la necesidad absoluta de la gracia de Cristo, es san Pablo. Su pensamiento queda expresado sobre todo en las cartas a los Romanos y a los Efesios.

a) *La humanidad pecadora.* Prescindiendo de la gracia de Cristo, que actúa en el mundo ya desde los comienzos de la humanidad, el apóstol presenta a los paganos y a los judíos de su tiempo —las dos categorías en que se dividía el mundo antiguo desde el punto de vista religioso— como profundamente hundidos en el pecado. Se trata de una consta-

tación que se basa en la experiencia y en el testimonio de la Escritura. Por su nacimiento, los paganos se encuentran en una situación de ignorancia de Dios y de su ley; por eso se los llama "ateos y sin ley" (Gál 2,15; Ef 2,1-4.12); están muertos por causa de sus delitos y no buscan la justicia (Rom 4,30). Los judíos no han observado tampoco la ley (Rom 9,30), y son hijos de la cólera lo mismo que los paganos (Ef 2,3). En Rom 1,18-3,19 el apóstol presenta un cuadro impresionante de la abyección moral en que había caído la sociedad pagana y, con las debidas reservas, también la sociedad judía, sin el influjo benéfico de Cristo. Todos están sometidos al pecado; no son solamente capaces de pecado ni están solamente inclinados al mismo, sino que son auténticos pecadores, sin excluir a los judíos, que se consideraban justos (Rom 3,23). Al aducir el ejemplo de los dos grupos, paganos y judíos, Pablo piensa en toda la humanidad que se encuentra fuera de la influencia de Cristo.

b) *El pecado de Adán.* Con una intuición genial, el apóstol relaciona el pecado personificado —es decir, la inclinación inherente a la naturaleza humana, opuesta a Dios y que induce a los pecados personales de manera infalible al hombre capaz de actos humanos— con la transgresión cometida por el primer hombre (Rom 5,12-21). Utilizando un lenguaje complejo, desde las alusiones a Gén 2-3 hasta las referencias a los libros apócrifos y las argumentaciones de tipo rabínico, Pablo admite una causalidad misteriosa y una influencia real del pecado de Adán sobre todos los hombres que se derivan de él (Rom 5,12; 1Cor 15,22). Las malas inclinaciones de que está infectada la naturaleza humana deben reducirse, como a su fuente común, al pecado del primer hombre; por eso mismo todos los hombres se encuentran en la condición descrita para los paganos en Rom 1,18-25 y para los judíos en Rom 2,1-24. En efecto, prescindiendo del influjo de la redención de Cristo, que actuó en la historia incluso antes de la muerte y de la resurrección de Jesús, todos los hombres han pecado y pecan personalmente, por lo que están privados de la salvación y están condenados a la perdición (Rom 5,12). La rebelión del primer hombre contra Dios situó a todos los hombres en un estado tal que no sólo resulta inalcanzable la salvación, sino que sin Cristo no es posible evitar la condenación eterna. Pero lo mismo que es universal la causalidad pecaminosa de Adán, así también —¡y con mayor razón!— es universal y eficaz la obra redentora de Cristo (Rom 5,15-21).

c) *Pecados personales.* En Rom 7,7-25, las afirmaciones del apóstol se aplican a cada hombre en particular, ya que se describe la condición del pecador que, libre y responsable de sus actos, no es capaz de realizar el bien y está condenado a pecar. Tal es la situación de todos los hombres que se encuentran fuera de la influencia benéfica de la obra salvadora de Cristo.

En Ef 2,3 el hagiógrafo afirma que tanto los judíos como los paganos, por el mismo hecho de su origen humano, son objeto de la cólera divina. Se trata de una conclusión que el autor deduce de la universalidad del pecado, al que se designa suficientemente como fuente de las inclinaciones pecaminosas con las que está ahora contaminada la naturaleza humana.

IV. ORIGEN DEL PECADO. 1. ANTIGUO TESTAMENTO. La Biblia no ofrece respuestas uniformes a la misteriosa cuestión del origen del pecado.

a) *La fuerza demoníaca.* En Gén 2-3, relato sapiencial y etiológico que tiende a explicar la actual condición humana señalando sus causas en un acontecimiento primitivo, se enseña que la miseria humana y el mal no provienen de Dios, sino de una rebelión del hombre contra Dios ocurrida en los comienzos de la humanidad. Como causa extrínseca que indujo al pecado se presenta también a la serpiente, identificada más tarde con la potencia del demonio (Gén 3; Sab 2,24). En 1Sam la causa de la locura homicida de Saúl es un ser divino; en 1Re 22,21 un espíritu divino impulsa a los reyes de Judá y de Israel a la irremediable derrota. Los males de Job se le atribuyen al influjo de Satanás (Job 1,6).

b) *El corazón perverso.* Los profetas descubren el origen de la malicia humana en la perversión radical del corazón. La resistencia a la voluntad de Dios es, según el profeta Jeremías, una revelación de las profundas disposiciones antidivinas arraigadas en el ánimo de todos los hombres, tanto judíos (Jer 13,23) como paganos (Jer 3,17; 9,25). Ezequiel habla de un corazón de piedra, sordo a todas las advertencias y rebelde a todas las enseñanzas (Ez 11,19; 36,26).

c) *La inclinación al mal.* Los sabios de Israel con sus severos consejos (Prov 13,24; 15,10; 19,18; 23,13s; 29,17; Si 7,23s; 30,1.7-13; 42,5-11) suponen como origen del pecado una inclinación al mal arraigada en lo más profundo del ser del hombre, a la cual es posible resistir a pesar de todo. En dos pasajes se habla de un designio perverso, en el sentido de una tendencia al mal, que más tarde recibirá el nombre de concupiscencia (Si 15,4; 37,3). Los profetas y los sabios se muestran explícitos a la hora de admitir una depravación congénita de la intimidad del hombre.

d) *El pecado de origen.* En dos textos se menciona expresamente el pecado de los primeros padres para explicar la miseria actual de la condición humana. En Sab 2,24 se afirma que el hombre quedó privado de la incorruptibilidad, a la que había sido destinado por Dios, por causa de la envidia del demonio. En Si 24,23 se relaciona expresamente el origen del pecado y de la muerte con el comportamiento presuntuoso de la primera mujer.

2. EVANGELIOS SINÓPTICOS. En los tres primeros evangelios no hay más que una vaga alusión al origen del pecado en el mundo. Insistiendo en las disposiciones internas de las acciones humanas, Jesús considera el corazón como la causa última del bien y del mal (Mt 7,6-13; 12,34s; 15,8-20; Mc 7,6-13; Lc 6,45). El que tiene el corazón malo es un árbol malo, que no puede menos de dar frutos podridos (Mt 12,33ss; Lc 6,43ss). Para Jesús la raíz profunda del pecado es la facultad espiritual del hombre, en donde se toman las decisiones de las acciones exteriores (Mt 5,22.28). Además, Jesús no excluye la influencia de Satanás, ya que los pecadores son hijos del maligno (Mt 5,37; 13,38s; Mc 4,15).

3. SAN PABLO. La enseñanza de Pablo sobre el origen del pecado es la más difundida de toda la Biblia. El apóstol remite al pecado de los primeros padres, que ejerce un influjo deletéreo en toda su descendencia (Rom 5,12-21); considera la naturaleza caída del hombre *(sárx)* con su tendencia al mal; investiga el papel de la ley que da solamente el conocimiento de la ley de Dios, pero no la fuerza para cumplirla, y no excluye la influencia del demonio en las acciones malas que realiza el hombre.

4. LA LITERATURA JOANEA. Se-

gún los escritos joaneos, la raíz del pecado es de índole moral: una praxis perversa (Jn 3,19ss), la búsqueda de la propia gloria (Jn 5,44), la pretensión de establecer por sí mismo las modalidades de la búsqueda de la salvación, la presunción de estar libre de pecado y de gozar ya de libertad (Jn 7-8). Se menciona además el atractivo del mundo, con la concupiscencia de la carne y de los ojos y la soberbia de la vida (1Jn 2,15ss).

5. LA TENTACIÓN. Un elemento importante en el origen del pecado es el papel que juega la tentación. No se trata de la prueba a la que Dios puede someter al hombre para experimentar su fidelidad y su perseverancia en el bien, cuyos clásicos ejemplos son la tentación de Abrahán (Gén 22,1-9) y la de Job (Job 1-2). En nuestro caso se trata del intento realizado para hacer que el hombre se desvíe del camino recto y para inducirlo a cometer pecados.

El AT conoce la tentación que proviene del demonio. En Gén 3 la desconfianza de Dios y la rebelión contra su voluntad son provocadas ante todo por la serpiente, en la que la tradición posterior vio el símbolo del demonio (Sab 2,24). El modo con que el tentador procuró arrastrar a la mujer se describe de una forma psicológicamente muy fina y sagaz. El censo de la población ordenado por David se presenta también como una seducción del demonio.

Con mayor amplitud se describe la influencia del tentador satánico en el NT. El poder maligno puede suscitar males físicos para inducir al pecado; se sirve de las persecuciones y de los sufrimientos morales para provocar la apostasía (1Tes 3,4s; 1Pe 5,8s); este esfuerzo será más palpable en la era escatológica (Ap 20,7).

San Pablo subraya el papel de la concupiscencia, presente en lo íntimo del hombre, al comentar el mal (Gál 5,16; Rom 7,14-25; 6,12). Asimismo, algunos acontecimientos o circunstancias históricas pueden ser no sólo un obstáculo para la fe, sino también una incitación a la infidelidad con Dios: la humilde actitud de Cristo (Mt 26,41; Mc 14,38; Lc 22,28), la enfermedad corporal (Gál 4,13s), la oposición al evangelio por parte de los no creyentes (1Tes 3,4s). Sin embargo, Dios no permite que la tentación supere las fuerzas del hombre (1Cor 10,13; 2Pe 2,9). Mediante la vigilancia y la oración es posible vencer los estímulos internos y externos, que arrastran al hombre hacia el mal (Mt 26,41; Mc 14,38; Lc 22,40.46; Mt 6,13; Lc 11,4; Ap 3,10).

BIBL: HEMPEL J., *Sünde und Offenbarung nach alttestamentlicher und neustestamentlicher Anschauung*, en "ZNW" 10 (1932) 163-199; GEORGE A., *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, en "RB" 53 (1946) 161-184; MONTY, V., *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, en "Sciences Ecclésiastiques" 1 (1948) 95-109; ID, *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu*, en ib, 2 (1949) 129-168; KIRCHGÄSSNER A., *Erlösung und Sünde im NT*, Herder, Friburgo i. Br. 1949; KUHN K.G., *peirasmós - 'amartía - sárx im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, en "ZTK" 49 (1952) 200-222; HAAS J., *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Universität, Friburgo (CH) 1953; GUILLET J., *Thèmes du péché*, en *Thèmes Bibliques*, Aubier, París 1954, 94-129; SCHMITT J., *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le NT*, en "Lumière et Vie" 21 (1955) 13-34; LA POTTERIE I. DE, *"Le péché, c'est l'iniquité" (1Jo 3,4)*, en "NRT" 78 (1956) 785-797; SCHARBERT J., *Unsere Sünden und die Sünden unserer Wäter*, en "BZ" 2 (1958) 14-26; VOGEL H., *Die Sünder in biblischer Verständnis*, en "Evangelische Theologie" 19 (1959) 439-452; GELIN A., *Le péché dans l'AT*, en AA.VV., *Théologie du péché*, Desclée, Tournai 1960, 23-48; DESCAMPS A., *Le péché dans le NT*, en ib, 49-124; LIGIER L., *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vols., Aubier, París 1960/1961; CRIADO R., *El concepto de pecado en el AT. XVIII Semana Bíblica Española*, CSIC, Madrid 1960, 5-49; BEAUCAMP E., *Péché dans le NT*, en *DBS* VII, 1962, 407-471; LYONNET S., *Péché dans le NT*, en ib, 486-508; KUSS O., *Peccato e morte, peccato originale e morte ereditaria*, en *La lettera ai Romani* I, Morcelliana, Brescia 1962, 322-359; VANNI U., *L'analisi letteraria del contesto di Rom 5,12-21*, en "RBit" 11

(1963) 115-144; Id, *Rom 5,12-14 alla luce del contesto,* en ib, 337-366; Dubarle A. M., *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse,* Fs. E. Tisserant I, Tip. Vaticana, Città del Vaticano 1964, 187-195; Porúbčan, *Sin in the OT,* Herder, Roma 1963; Mayer R., *Sünde und Gericht in der Bildsprache der vorexilischen Propheten,* en "BZ" 8 (1964) 22-41; Quell G., Bertram G., Stählin G., Grundmann W., *'amartánō, 'amártēma, 'amartía,* en *GLNT* I, 715-862; Lazure N., *Les valeurs morales de la théologie johannique,* Gabalda, París 1965, 289-326; Spicq C., *Théologie morale du NT,* Gabalda, París 1965, 165-209; Braun F.M., *Le péché du monde selon saint Jean,* en "Revue Thomiste" 65 (1965) 181-201; Clavier H., *Tentation et "anamartésie" dans le NT,* en "Révue d'Histoire et Philosophie Religieuses" 47 (1967) 150-164; Murphy O'Connor J., *Péché et communauté dans le NT,* en "RB" 74 (1967) 161-193; Lyonnet S., *El pecado original (Rom 5),* en *La historia de la salvación en la carta a los Romanos,* Sígueme, Salamanca 1967, 65-90; Knierim R., *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT,* Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1967[2]; Dubarle A.M., *Il peccato originale nella Scrittura,* AVE, Roma 1968; Grelot P., *El problema del pecado original,* Herder, Barcelona 1970; Segalla G., *I cataloghi dei peccati in S. Paolo,* en "Studia Patavina" 15 (1968) 205-228; Kuss O., *La carne,* en *La lettera ai Romani* II, Morcelliana, Brescia 1969, 84-118; Feuillet A., *Le règne de la mort et de la vie (Rom V,12-21),* en "RB" 77 (1970) 481-520; Montagnini F., *Rom 5,12-14 alla luce del dialogo rabbinico,* Paideia, Brescia 1971; Koch R., *Il peccato nel VT,* Ed. Paoline, Roma 1973; Barbaglio G., *I peccati nel vangelo di Matteo,* en "ScC" 106 (1978) 213-226; Maggioni B., *Il peccato in s. Giovanni (Gv e 1Gv),* en ib, 235-252; Ballarini T., *Il peccato nell'epistola agli Ebrei,* en ib, 358-371; Vanni U., *I peccati nell'Apocalisse e nelle lettere di Pietro, di Giacomo, di Giuda,* en ib, 372-386; Virgulin, S., *Il peccato e la lotta contro di esso in S. Paolo,* en AA. VV., *Peccato e Santità,* Ed. del Teresianum, Roma 1979, 103-120; Helewa G., *Il peccato del popolo eletto secondo i profeti,* en ib, 47-62; Pasquetto V., *Il peccato nell'insegnamento del vangelo,* en ib, 63-102.

S. Virgulin

PEDRO

Pedro, después de Jesús, el Cristo, es el personaje más conocido y citado en los textos del NT: unas 154 veces, *con el sobrenombre de Petrós,* asociado en 27 casos al nombre hebreo *Simeôn,* en la forma griega *Símôn.* Con este nombre se le conoce al menos unas 20 veces en los evangelios. Pablo, por el contrario, se refiere a Pedro con el apelativo arameo de *Kêfa,* que aparece en total nueve veces en el NT. Simón Pedro es el hijo de Juan (Jn 1,42) o, en la forma aramea, *bar-Yona,* hijo de Jonás (Mt 16,17). La figura de Pedro, que tiene un papel tan destacado en el NT, se carga de connotaciones todavía más relevantes en la historia de la Iglesia ya desde los primeros siglos por el papel primacial de la sede romana, que apela a él. Así pues, son estas dos razones las que invitan a investigar en los textos del NT, donde confluyen tradiciones diversas, pero convergentes, a la hora de trazar el perfil histórico de Pedro y su itinerario espiritual, propuestos a cada uno de los cristianos y a sus comunidades.

I. PEDRO EN LA TRADICIÓN EVANGÉLICA. Se puede reconstruir una imagen petrina sobre la base de los tres evangelios sinópticos, con los que está también de acuerdo la tradición joanea. Resaltan ante todo ciertos datos biográficos comunes que remiten a una tradición sólida: el nombre, el sobrenombre o apelativo, su función en el grupo de los doce discípulos históricos de Jesús, su presencia en algunos episodios de la historia de Jesús y particularmente en el drama de la pasión y en la experiencia pascual.

I. LA FIGURA DE PEDRO EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. Sobre la base de una plataforma tradicional común, que da razón de los rangos y de los datos convergentes en la figura y en la función de Pedro, se desarrolla el trabajo redaccional de cada uno de los evangelistas. La imagen y el papel de Pedro se integran con algunos datos particulares sacados de la propia tradición; además, el perfil de Pedro asume aspectos particulares según la perspectiva de cada autor. Pero, a pesar de estas diferencias, es posible recorrer el itinerario espiritual de Pedro siguiendo la documentación evangélica.

a) *La llamada.* Pedro figura entre los primeros discípulos históricos de Jesús, es decir, forma parte de aquel grupo de hombres adultos que compartió el destino y el estilo de vida del maestro en una actividad itinerante a lo largo de las aldeas de Galilea y en las peregrinaciones festivas a Jerusalén. El dato común de partida para reconstruir la imagen evangélica de Pedro es la llamada, que atestiguan de común acuerdo los tres sinópticos, y también en parte la tradición joanea. La vocación de Pedro forma parte de la escena de la llamada de los cuatro primeros discípulos, constituida por dos parejas de hermanos: por una parte Pedro y Andrés, y por otra Santiago y Juan. Los cuatro son pescadores del lago de Galilea. La iniciativa se remonta a Jesús, el cual con su palabra autorizada los invita a compartir su destino de mesías y predicador del reino de Dios. Efectivamente, este episodio se coloca inmediatamente después del sumario de la actividad inaugural de Jesús, que anuncia la proximidad del reino de Dios (Mc 1,15): "Pasando junto al lago de Galilea, vio a Simón y a Andrés, el hermano de Simón, echando las redes en el lago, pues eran pescadores. Jesús les dijo: 'Venid conmigo y os haré pescadores de hombres'. Al instante dejaron las redes y le siguieron" (Mc 1,16-18). A las palabras de Jesús, que los saca de su actividad cotidiana proponiéndoles una nueva misión con el estilo y la autoridad de Dios que llama a los profetas, sigue la respuesta de los dos hermanos, que se ponen a seguir a Jesús (Mt 4,18-22).

El tercer evangelista, Lucas, refiere la llamada de Pedro en un contexto de pesca prodigiosa. Fiándose de la palabra de Jesús, Simón Pedro y sus compañeros echan la red al mar y la sacan llena de peces. Este gesto anticipa proféticamente la misión de los discípulos de Jesús. Viene a continuación la reacción de Pedro, lo mismo que en las teofanías bíblicas, y las palabras de Jesús, que están sustancialmente de acuerdo con lo que dicen los otros sinópticos (Lc 5,11; cf Jn 21,1-6).

Esta posición preeminente de Pedro, que se remonta a la iniciativa de Jesús, aparece igualmente en la enumeración de los doce discípulos que representan el núcleo simbólico del nuevo pueblo de Dios. El papel primordial de Pedro se pone de relieve en términos explícitos por parte del primer evangelista, Mateo: "Los nombres de los doce apóstoles son: primero (griego, *prótos),* Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés..." (Mt 10,2; cf Mc 3,13-19 par; He 1,13). Por consiguiente, gracias a la iniciativa de Jesús, que constituyó en torno a su persona y actividad un grupo de discípulos, Pedro se ve asociado a la misión de Jesús en un lugar de primer plano.

b) *El seguimiento.* La tradición evangélica sinóptica está de acuerdo al presentar la figura de Pedro, que mantiene unas relaciones particulares con Jesús y con su actividad. En efecto, Jesús se hospeda en Cafarnaún en casa de Pedro, curando a su

suegra (Lc 1,26-31 par). Pedro forma parte del grupo restringido de discípulos que se distinguen de los otros por participar más de cerca en algunos episodios de la misión de Jesús. Junto con Santiago y Juan asiste a la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37); junto también con ellos es testigo de la escena de la transfiguración (Mc 9,2-8) y de la oración dramática de Jesús en Getsemaní (Mc 14,33 par). A este grupo, al que se añade ahora Andrés, va dirigido el discurso escatológico de Jesús (Mc 13,3).

En la historia evangélica Pedro se convierte en diversas ocasiones en portavoz del grupo de los doce. Así ocurre en el caso de la curación de la mujer que perdía sangre (Lc 8,45; cf 12,41; Mc 11,21; Mt 15,15; 18,21). Particularmente en la tradición de Mateo, la figura y el papel de Pedro adquieren un relieve mayor, pues Pedro es asociado al estatuto de Jesús, el mesías y el Hijo de Dios (Mt 17, 24-24: tributo al templo; cf Mt 14, 28-31).

Entre todos estos episodios evangélicos en los cuales Pedro desempeña una función activa y representativa del grupo de los discípulos, destaca el que se conoce como confesión de Cesarea de Filipo. Es ésta una escena central en la estructura de los evangelios sinópticos, porque representa un giro crítico entre el anuncio del reino de Dios en Galilea y el comienzo del camino hacia Jerusalén, en donde habrá de consumarse el drama final. El episodio está centrado en el diálogo entre Jesús y los discípulos. Cuando Jesús les pregunta: "¿Quién dice la gente que soy yo?", los discípulos responden a coro recogiendo las imágenes de la opinión pública: "Unos que Juan el Bautista, otros que Elías y otros que uno de los profetas". Entonces Jesús insiste en su pregunta, apelando directamente al grupo: "Y vosotros, ¿quién decís que soy?" Entonces respondió Pedro: "Tú eres el mesías". Y Jesús les ordenó que no se lo dijeran a nadie (Mc 8,29-30 par). La escena de Cesarea de Filipo en la triple tradición sinóptica va seguida de un diálogo entre Jesús y Pedro. Efectivamente, desde aquel momento Jesús empieza a adoctrinar al grupo de los discípulos sobre el destino del Hijo del hombre, humillado y doliente, que al final será condenado a muerte por las autoridades de Jerusalén, pero al que Dios resucitará el tercer día. "Esto lo decía con toda claridad. Pedro se lo llevó aparte y se puso a reprenderle. Jesús se volvió y, mirando a sus discípulos, riñó a Pedro, diciéndole: '¡Apártate de mí, Satanás!, porque tus sentimientos no son los de Dios, sino los de los hombres'" (Mc 8,32-33). La reacción escandalizada de Pedro frente al anuncio del fracaso y del destino impotente del mesías es muy comprensible, ya que está en contradicción con su imagen del mesías referida unas líneas más arriba. Es igualmente dura la reacción de Jesús, que llama a Pedro "Satanás", adversario, porque se opone al plan salvífico de Dios. En este caso Jesús lo invita a ocupar su puesto, a seguirle. En efecto, inmediatamente después los evangelios recogen la instrucción sobre el seguimiento, que consiste en compartir el destino de Jesús al precio más alto: la cruz y el riesgo de perder la propia vida.

En resumen, se presenta a Pedro como el prototipo de los discípulos que siguen a Jesús con sus entusiasmos y con sus crisis (cf Mc 10,28-31 par). En nombre del grupo o en primera persona, Pedro es el representante de los que siguen a Jesús y también el destinatario privilegiado de las instrucciones del maestro [↗ Apóstol/Discípulo].

c) *La crisis.* El papel preeminente de Pedro respecto al grupo de los discípulos históricos aparece con

toda claridad en el contexto de la pasión. Después de la cena final, los tres evangelios sinópticos recogen unas palabras proféticas de Jesús relativas a la crisis que habrá de abatirse sobre el grupo de los discípulos: "Todos tendréis en mí ocasión de caída, porque está escrito: 'Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán'. Pero después resucitaré e iré delante de vosotros a Galilea" (Mc 14,27-28). En este momento Pedro, como en otras ocasiones, toma la palabra para disociarse del grupo de los discípulos escandalizados. "Pedro le dijo: 'Aunque fueras para todos ocasión de caída, para mí no'" (Mc 14,19). Entonces Jesús se dirige expresamente a Pedro y le anuncia la crisis que se consumará con una negación total de su Maestro aquella misma noche: "Jesús le dijo: 'Te aseguro que esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, me negarás tres'. Pedro insistió: '¡Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré!'" (Mc 14,30-31). La negación de Pedro es preparada por la escena intermedia de Getsemaní. Pedro forma parte del grupo de los que fueron elegidos por Jesús para que estuvieran a su lado durante aquella noche. Pero mientras que Jesús encuentra en la oración insistente y perseverante la fuerza necesaria para cumplir la voluntad del Padre, Pedro y los otros discípulos se muestran incapaces de velar junto a Jesús. Entonces Jesús se dirige una vez más a Pedro para decirle: "¡Simón!, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora? Velad y orad, para que no caigáis en tentación. El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil" (Mc 14,37-38 par). La debilidad de la condición humana no robustecida por la fuerza de Dios la experimentó Pedro primero en el momento del arresto de Jesús y luego en la noche del proceso y de la condenación. Según la tradición sinóptica, uno de los que estaban con Jesús en el momento del prendimiento tomó la espada con la intención de defender por la fuerza al maestro y mesías (Mc 14,47 par); Juan dice que se trataba de Pedro, el cual recibió de Jesús la orden de devolver la espada a su vaina (Jn 18,10-11). En la tercera escena se pone de manifiesto la completa crisis de Pedro, el cual por tres veces, ante las insistentes preguntas de los que se estaban calentando a la lumbre en el patio del palacio del sumo sacerdote, reniega de su maestro. La triple negativa corresponde a la triple instrucción de Jesús sobre la pasión del Hijo del hombre y a su triple oración. Pero Pedro, que recorre hasta el fondo el camino de la crisis que le había anunciado Jesús, encuentra también la fuerza de la conversión y del arrepentimiento. Es el recuerdo de las palabras de Jesús lo que le permite reconocer su fracaso y llorar amargamente su pecado (Mc 14,66-72 par). Así pues, Pedro, en la reconstrucción que hacen los evangelios sinópticos, es la figura paradigmática de todos los que siguen a Jesús, tanto en la adhesión espontánea como en la experiencia de la crisis provocada por la duda y por el miedo en el seguimiento de un mesías humillado y doliente.

d) *La rehabilitación.* Los tres evangelios sinópticos refieren de manera especial con diversos acentos el cumplimiento de la promesa de Jesús a Pedro: después de su resurrección él estará de nuevo al frente del grupo en Galilea (Mc 14,28; cf 16,7; Lc 24, 34). Pero son las tradiciones de Lucas y de Mateo las que conceden un relieve particular a esta nueva función de Pedro gracias a la palabra eficaz de Jesús. Lucas, dentro del contexto del discurso que siguió a la cena pascual, en el que se define el estatuto de la comunidad fiel y perseverante, refiere estas palabras de Jesús: "Simón, Simón, mira que Satanás ha pedido

poder cribaros como el trigo, pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. Y tú, cuando te arrepientas, confirma a tus hermanos" (Lc 22,31-32). En virtud de la plegaria eficaz de Jesús, Pedro podrá superar la crisis y la tentación que provienen del adversario, de Satanás. Y, también gracias a la palabra de Jesús, Pedro es restablecido en su función de guía de la comunidad.

Este mismo motivo se encuentra en la tradición de Mateo, el cual dramatizó la crisis de Pedro en la escena nocturna del encuentro en el lago. Jesús salva a Pedro de hundirse en las aguas respondiendo a su invocación: "¡Señor, sálvame!" (Mt 14,28-31). Pero es en el diálogo posterior a la confesión mesiánica de Cesarea cuando Jesús revela y promete a Pedro su función eclesial. En primer lugar, en respuesta a la confesión de fe cristológica de Pedro: "Tú eres el mesías, el Hijo del Dios vivo", Jesús respode: "Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos" (Mt 16,17). La declaración de fe de Pedro se remonta a la iniciativa gratuita del Padre, que revela su plan salvífico a los "pequeños". Sobre la base de esta fe Pedro es constituido fundamento, "roca", de la comunidad mesiánica de Jesús —"mi Iglesia"— y se le confía la misión de guía autorizado de la misma: "Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de Dios; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos" (Mt 16,18-19). La doble imagen de la roca y de las llaves sirve para definir la función de Pedro en el ámbito de la Iglesia en virtud de la palabra eficaz de Jesús. Lo mismo que el "mayordomo" en la casa real, también Pedro tiene autoridad en la comunidad mesiánica de Jesús con el poder de atar y desatar, es decir, según el lenguaje rabínico de la época, la autoridad de pronunciar decisiones doctrinales.

En conclusión, la tradición sinóptica reconstruye la figura y el papel de Pedro sobre una base histórica bien sólida, ya que se conservan también ciertos datos que no corresponden en lo más mínimo al proceso de idealización de los jefes. En segundo lugar, cabe destacar además que la figura de Pedro es propuesta no sólo como modelo del discípulo, sino también como representante autorizado y guía de la comunidad creyente.

2. PEDRO EN LA TRADICIÓN JOANEA. En una confrontación entre los evangelios y el cuarto evangelio se obsevan algunas convergencias de fondo sobre la imagen de Pedro: el nombre, el apelativo *Pétros*, su pertenencia al grupo de los doce y la presencia característica de Pedro en algunos episodios de la pasión y resurrección de Jesús. Pero el cuarto evangelio puede utilizar una tradición particular en lo que se refiere a Pedro, que sirve para completar y puntualizar su perfil espiritual. Pedro se presenta como el portavoz del grupo de los doce en la crisis de seguimiento que acompañó al discurso de revelación sobre el pan de vida. Cuando Jesús dirige al grupo esta pregunta: "¿También vosotros queréis iros?", Pedro responde: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo de Dios" (Jn 6,67-69). Esta declaración de Pedro en nombre de los demás discípulos es el eco de la tradición sinóptica sobre la confesión mesiánica de Cesarea de Filipo. Pero está formulada con los rasgos típicos del cuarto evangelio. Jesús es reconocido como el enviado de Dios, el único mediador capaz de comunicar a todos los que

lo acogen la vida plena de Dios. En las palabras de Pedro, que se convierte en portavoz del grupo de los discípulos históricos, se advierte la concepción de la fe tradicional de Juan.

Otro rasgo característico de la figura de Pedro en el cuarto evangelio es la confrontación con el otro personaje representativo, "el discípulo predilecto de Jesús". Este último es el intérprete y la garantía autorizada de la tradición presidida por Juan. Desde el comienzo del libro de la "gloria" (Jn 13,1) hasta la segunda conclusión (Jn 21,25), aparecen algunos episodios en los que las dos figuras, la de Pedro y la del discípulo amado, se mantienen una al lado de la otra en una relación complementaria. Pedro, durante la cena final, cuando Jesús anuncia que el traidor está presente en el grupo de los doce, intenta descubrir quién es preguntándolo a través del discípulo que se encuentra junto a Jesús (Jn 13,24). En el relato de la pasión, el evangelista advierte que, mientras que todos los demás discípulos huyeron, "Simón Pedro y otro discípulo seguían a Jesús. Y este discípulo, como era conocido del sumo sacerdote, entró con Jesús en el atrio del sumo sacerdote; pero Pedro se quedó fuera, a la puerta. Salió entonces el otro discípulo, conocido del sumo sacerdote, habló a la portera y pasó a Pedro" (Jn 18,15-16). Pero la escena más significativa para ver la relación entre estas dos figuras ejemplares es la visita, el primer día de la semana, al sepulcro de Jesús, que María de Magdala había encontrado abierto y vacío. La mujer corre a advertir a Simón Pedro y al otro discípulo predilecto de Jesús. Los dos discípulos corren al sepulcro, y llega primero el discípulo preferido de Jesús: "Se asomó y vio los lienzos por el suelo, pero no entró. Enseguida llegó Simón Pedro, entró en el sepulcro y vio los lienzos por el suelo; el sudario con que le habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con los lienzos, sino doblado en un lugar aparte. Entonces entró el otro discípulo que había llegado antes al sepulcro, vio y creyó" (Jn 20,3-8). En esta composición aparece la perspectiva joanea en la presentación de la figura de Pedro en relación con la del "discípulo" que llega a la fe. Esta confrontación no rebaja la autoridad de Pedro, sino que la coloca en otro nivel y le da otra función. Es lo que aparece también en la última escena pascual, registrada en el epílogo del cuarto evangelio. Pedro, con otros siete discípulos, vuelve a su actividad anterior de pescador en el lago de Galilea. En este contexto, Jesús se hace presente como un personaje anónimo que camina por la orilla del lago. Tan sólo por una palabra suya los discípulos obtienen una pesca extraordinaria. Entonces el discípulo predilecto lo reconoce como el Señor. Pero es Pedro el que, echándose al agua, alcanza a Jesús en la orilla. Después de haber comido el almuerzo que Jesús había preparado a sus discípulos, se recoge un diálogo en el que Jesús se dirige a Pedro con estas palabras: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?" (Jn 21,15). La triple pregunta sobre el amor preside al triple encargo pastoral: "Apacienta mis corderos-ovejas". La pregunta de Jesús y la misión pastoral de Pedro entran dentro de la perspectiva del cuarto evangelio: la rehabilitación de Pedro y la prolongación de la misión pastoral de Jesús. En efecto, Pedro es llamado a seguirle como el único auténtico "pastor": dar la vida por él. Dentro de este marco tiene lugar la última confrontación con el discípulo amado: "Pedro, al verlo, dijo a Jesús: 'Señor, y éste, ¿qué?' Jesús le dijo: 'Si yo quiero que éste se quede hasta que yo venga, a ti, ¿qué? Tú sígueme'" (Jn 21,22). De esta manera concluye la presentación

de la figura de Pedro en la tradición joanea, que, en el contexto de la pasión y de la resurrección, se sitúa en relación de tensión complementaria con el discípulo autorizado. En sustancia, la imagen que da de Pedro el cuarto evangelio confirma la de los sinópticos, acentuando la iniciativa de Jesús y la función pastoral petrina a partir de la experiencia de la pascua.

II. PEDRO EN LA TRADICIÓN DE LA PRIMERA IGLESIA. El papel y la figura de Pedro que se nos ha conservado y transmitido en los textos evangélicos queda integrado y ampliado en el ámbito de la primera Iglesia, especialmente en esos dos filones tradicionales que son el que se refiere a Lucas, como autor de los Hechos de los Apóstoles, y a Pablo, cuya actividad y mensaje se conserva en su epistolario.

1. PEDRO EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES. La presencia de Pedro en la historia de la primitiva Iglesia que nos presenta Lucas es realmente impresionante, aunque reservada a la primera parte de los Hechos, concretamente desde el capítulo 1 al 15. Su nombre en esta parte de los Hechos se menciona por lo menos 56 veces. Se trata en esta primera sección de la obra lucana del origen y expansión de la Iglesia en el ambiente judío de Jerusalén, de Judea y, más tarde, en Samaría, según el programa que había trazado Jesús resucitado (He 1,8). El papel activo y directivo de Pedro aparece desde el principio dentro del grupo de los discípulos históricos, los apóstoles, los cuales representan la continuidad entre Jesús y la Iglesia. Por eso es preciso sustituir a Judas, el traidor, mediante la elección de Matías. Y es Pedro el que toma la palabra para proponer a la pequeña asamblea electiva la función "testimonial" de los apóstoles, garantes de la continuidad histórico-espiritual de Jesús (He 1,15-26). Igualmente es una vez más Pedro el que, el día de pentecostés, pronuncia el discurso programático, prototipo de los anuncios misioneros en los Hechos. Frente a la reacción de los judíos, que confunden la experiencia carismática con una exaltación colectiva, Pedro toma la palabra en medio de los once y da la interpretación auténtica del fenómeno, como cumplimiento de las promesas de Dios para los últimos tiempos. Viene a continuación la proclamación del mensaje cristiano centrado en Jesús, el hombre rechazado por las autoridades judías, pero rehabilitado por Dios. El don del Espíritu es el signo de que Jesús ha sido entronizado a la derecha de Dios y constituido Cristo y Señor (He 2,12-36). La predicación de Pedro concluye con una llamada a la conversión, que da origen a la primera comunidad cristiana en Jerusalén (He 2,38-41). La expansión del movimiento cristiano en el ambiente de Jerusalén y en Judea ve una vez más a Pedro en primer plano. El choque con las autoridades judías del templo y del sanedrín es la consecuencia del gesto taumatúrgico de Pedro, que, junto con Juan, cura al paralítico en la puerta Hermosa del templo (He 3,1-10.11-26). En su primera comparecencia ante el consejo-tribunal —el sanedrín— Pedro da testimonio de Jesús, constituido por Dios como único y definitivo "salvador". Y a la prohibición de las autoridades judías de hablar en nombre de Jesús, Pedro y Juan responden: "¿Os parece justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros antes que a él? Nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído" (He 4,19-20). Este principio de la libertad cristiana vuelve a repetirse en la segunda comparecencia ante el sanedrín judío. Una vez más es Pedro el que, en medio de los apóstoles, toma

la palabra afirmando: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (He 5,29).

No sólo en la confrontación con las autoridades judías de Jerusalén, sino también dentro de la joven comunidad cristiana ocupa Pedro una función directiva, como lo muestra el episodio ejemplar de Ananías y Safira (He 5,1-11). Los bienes recogidos para la asistencia de los pobres en la comunidad son administrados por el grupo de apóstoles (He 4,35). Pero el autor de los Hechos presenta a Pedro poniendo al descubierto el intento de la pareja cristiana de engañar a la comunidad en el uso de los bienes y anunciando el juicio de Dios, el cual condena a los que atentan contra el estatuto santo de la comunidad.

También en la expansión de la Iglesia por el ámbito de Samaría y entre los paganos se presenta a Pedro como protagonista. En el primer caso, acompañado de Juan, confirma mediante la imposición de manos la obra evangelizadora de Felipe entre los samaritanos. Al mismo tiempo desenmascara, en su confrontación con Simón mago, el equívoco de un ambiente sincretista que confunde el don del Espíritu con un poder capaz de ser comercializado (He 8,17-25). La posición de Pedro en el proyecto de la misión cristiana reconstruida por Lucas aparece en toda su importancia en la cuestión de la admisión de los paganos en la comunidad cristiana como ciudadanos de pleno derecho. Con la opción del bautismo de Cornelio, el pagano convertido de Cesarea Marítima, Pedro establece el principio de la libertad de los paganos respecto a las restricciones judías. La fe es la única condición para formar parte del pueblo mesiánico. Esto es ampliamente documentado por Lucas en dos capítulos fundamentales de su obra: el Espíritu conduce a Pedro a superar las barreras étnico-religiosas, aceptando la invitación del oficial pagano Cornelio, a quien anuncia el evangelio en su propia casa. El don del Espíritu, derramado sobre los paganos creyentes, confirma la revelación de Dios. Pedro entonces los acoge en la comunidad cristiana mediante el bautismo (He 10,44-48). Pero esta decisión suya necesita ser defendida en la comunidad histórica de Jerusalén frente a los convertidos judíos. Pedro pone de relieve la iniciativa de Dios, a la que él se ha adherido (He 11,1-18). Este principio de la salvación de los paganos en virtud de la fe será recogido en la asamblea de Jerusalén. El problema que planteaba la conversión de los paganos, después de la misión de Pablo y Bernabé en la meseta de Anatolia, vuelve a encender las discusiones y las resistencias de los convertidos procedentes del judaísmo de Jerusalén. En el concilio que se reúne para discutir la cuestión, Pedro apela a la experiencia ejemplar de Cornelio: "Hermanos, vosotros sabéis que hace mucho tiempo Dios me eligió entre vosotros para que los paganos oyesen de mis labios la palabra del evangelio y abrazaran la fe. Y Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor, dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros; y no ha hecho diferencia alguna entre ellos y nosotros, purificando sus corazones con la fe" (He 15,7-9). De aquí la conclusión que saca Pedro: no hay que imponer la ley judía, incapaz de comunicar la salvación, puesto que "nos salvamos por la gracia de Jesús, el Señor, igual que ellos" (He 15,11).

A continuación Pedro desaparece de la perspectiva lucana para dejar sitio a la figura y a la función de Pablo, que llevará el evangelio hasta los confines de la tierra, según el programa de Jesús resucitado. Pero antes de cerrar el capítulo de Pedro, Lucas conserva un recuerdo de su "pasión" y liberación pascual. El jefe

de los doce es encarcelado después del martirio de Santiago, hermano de Juan, por Herodes Agripa, el cual con esta política represiva intenta congraciarse con los ambientes judíos de Jerusalén. Pero el apóstol es liberado prodigiosamente durante la noche como en un pequeño éxodo pascual (He 12,1-17). Desde este momento Pedro desaparece del horizonte histórico lucano. En resumen, se puede decir que el papel de Pedro es decisivo en el origen de la primera Iglesia dentro del ámbito judío. Es el protagonista en algunas opciones programáticas de la misión, pero también en la dirección de la comunidad de Jerusalén y de Judea (cf He 9,32-43). Por consiguiente, desempeña una doble función: animar la misión cristiana trazando su recorrido ideal y ser el guía autorizado de la Iglesia.

2. PEDRO EN EL TESTIMONIO DE PABLO Y DE SU TRADICIÓN. Las cartas auténticas de Pablo tienen un valor de primer orden para reconstruir la historia de la misión cristiana y de sus protagonistas, ya que se trata de textos que es posible fechar con cierta seguridad. Pablo, el apóstol de los paganos, menciona a Pedro en sus escritos tanto en relación con la Iglesia histórica de Jerusalén como en el contexto de su autorización para el apostolado.

a) *Pedro entre las "columnas" de la Iglesia.* La mención más antigua de Pedro en los textos del NT se conserva en la primera carta enviada por Pablo a la comunidad de Corinto a mediados de los años cincuenta. En ella Pablo remite a su actividad de evangelizador en la ciudad de Corinto, que habría desarrollado al comienzo de dichos años; refiere el contenido esencial del anuncio evangélico que dio comienzo a aquella joven Iglesia. Con una fórmula protocolaria presenta la autoridad tradicional del evangelio relativo a Cristo, el cual "murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a las doce" (1Cor 15,3-5). Pedro, mencionado en este texto con el correspondiente arameo Cefas, es situado en cabeza de la lista de los destinatarios de la manifestación de Jesús resucitado. Forma parte del grupo histórico de los doce, y por tanto de los testigos autorizados y cualificados por la tradición. Unos capítulos antes, Pablo se había referido a Pedro-Cefas como modelo ejemplar de la función apostólica, junto con Santiago y los hermanos del Señor (1Cor 9,5-6). Por lo demás, Pedro, designado siempre con el apelativo arameo de Cefas, es conocido en la comunidad cristiana de Corinto, si es cierto que un grupo apela a él como líder prestigioso para contraponerse a otros grupos que invocan, por el contrario, a Pablo, a Apolo e incluso al propio Cristo (1Cor 1,12).

Hasta en la lejanas comunidades cristianas de Galacia, en donde Pablo había anunciado el evangelio, es conocido Pedro, el jefe histórico del grupo de los doce. Efectivamente, Pablo, en la carta dirigida a aquella Iglesia, recuerda sus encuentros en Jerusalén con Pedro, el apóstol. Para legitimar su función apostólica y el contenido y el método de su evangelio, Pablo traza una rápida reseña de sus relaciones con los dirigentes históricos de la primera Iglesia. Después de hablar de la "revelación" de Damasco, Pablo continúa su autobiografía de este modo: "Al cabo de tres años fui a Jerusalén para conocer a Cefas, y estuve con él quince días. Y no vi a ningún otro apóstol fuera de Santiago, el hermano del Señor" (Gál 1,18-19). Después de esta primera visita a Pedro, Pablo menciona otra, que tuvo lugar catorce años más tar-

de, también en Jerusalén, en compañía de Bernabé y de Tito. El objetivo de esta segunda visita es el de confrontar con los dirigentes de la Iglesia el contenido y el método de evangelización practicado por Pablo entre los paganos, "para saber si estaba o no trabajando inútilmente" (Gál 2,1-2). En este encuentro con los responsables de la Iglesia quedaron plenamente aprobados el método de Pablo y su legitimidad de apóstol: "Los dirigentes no me añadieron nada..., antes al contrario, vieron que yo había recibido la misión de anunciar el evangelio a los paganos, como Pedro a los judíos..., y Santiago, Pedro y Juan, que eran considerados como columnas, reconocieron que Dios me ha dado este privilegio, y nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de que estaban de acuerdo" (Gál 2,7-9).

El tercer episodio, que recuerda Pablo después de este signo de mutuo reconocimiento, en el que Pablo insiste para subrayar su legitimidad de apóstol y la validez de su método misionero entre los gálatas, es conocido como la "controversia de Antioquía" (Gál 2,11-14). Se trata de un contraste de carácter práctico-pastoral sobre las relaciones de los cristianos de origen judío con los recién convertidos del paganismo. En la comunidad mixta de Antioquía los dos grupos cristianos participan en las reuniones en común. "Cuando Pedro vino a Antioquía, yo me enfrenté con él cara a cara y le reprendí. Pues antes de que viniesen algunos de parte de Santiago, él comía con los paganos; pero cuando vinieron, se retrajo y se apartó por miedo a los judíos" (Gál 2,11-12). Esta toma de posición y esta resistencia abierta de Pablo al modo de obrar de Pedro, que contradice su línea teórica y a su praxis anterior, es un signo de la autoridad que Pablo atribuye al jefe histórico. En efecto, su ejemplo corre el riesgo de influir también en los más estrechos colaboradores de Pablo, como Bernabé. En defensa de la "verdad del evangelio", es decir, del contenido esencial del papel salvífico de la muerte de Jesús y de la metodología misionera consiguiente, Pablo se enfrenta abiertamente con Pedro. En realidad, el discurso de Pablo, referido en la carta, no va dirigido a instruir a Pedro, sino que quiere recordar cuál es el contenido esencial del evangelio, contradicho por aquellos que apelan a la figura de Santiago para imponer las restricciones judías a los recién convertidos paganos.

b) *La tradición petrina.* En el canon cristiano se conservan dos cartas, puestas bajo el nombre y la autoridad de Pedro [/ Pedro, primera carta; / Pedro, segunda carta]. En efecto, en los saludos respectivos el remitente se presenta como "Pedro, apóstol de Jesucristo", "Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo" (1Pe 1,1; 2Pe 1,1). En el primer caso la carta va dirigida a los cristianos de la "diáspora". Así pues, la figura de Pedro se presenta como la del apóstol autorizado. Es además el "mártir", testigo de Jesucristo, el "pastor" supremo, para dar autoridad a sus instrucciones y exhortaciones a los cristianos en crisis (1Pe 5,1-4). En la segunda carta, por el contrario, la imagen del apóstol está en el fondo como punto de referencia para avalar la autoridad de la intervención dirigida a desenmascarar las tendencias de carácter gnostizante de los grupos disidentes. Pedro es realmente el que garantiza la tradición auténtica y la fe ortodoxa, "el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo" (2Pe 1,8). Sobre la base de una tradición ya bien sólida, registrada en los evangelios, Pedro se presenta como el testigo histórico de Jesús que puede garantizar la autenticidad del mensaje cristiano frente a las especulaciones

de los que se desvían: "Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo basados en fábulas hábilmente imaginadas, sino como testigos oculares de su majestad. Él recibió de Dios Padre el honor y la gloria cuando desde la excelsa gloria se le hizo llegar esta voz: 'Éste es mi hijo querido, mi predilecto'. Esta voz bajada del cielo la oímos nosotros cuando estábamos con él en el monte santo" (2Pe 1, 16-18).

CONCLUSIÓN. Al final de este estudio de reconstrucción del perfil histórico y espiritual de Pedro se puede admitir, sin ceder a preocupaciones apologéticas o a tendencias reductivas, que Pedro ocupa un lugar de primer plano, reconocido y atestiguado por toda la tradición neotestamentaria. Pedro es el discípulo histórico de Jesús, el testigo autorizado de su resurrección y el que garantiza la autenticidad de la tradición cristiana.

BIBL.: AA. VV. *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica,* Paideia, Brescia 1967; AA.VV., *Saint Pierre dans le NT,* LD 79, Cerf, París 1974; AA.VV., *Il servizio di Pietro,* en "ParVi" 22 (1977) 169-255; BENOIT P., *Il primato di San Pietro secondo il NT,* en *Esegesi e Teologia,* Ed. Paoline, Roma 1964, 511-559; CITRINI T., *La ricerca su Simon Pietro. Traguardi e itinerari a trent'anni dal libro di Cullmann,* en "ScC" 111 (1983) 512-556; CULLMANN O., *San Pedro,* Madrid 1967; ID, *Pétros-Kêpha,* en *GLNT* X, 1975, 123-160; CORSANI B., RICCA P., *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno,* Claudiana, Turín 1978; FABRIS R., *San Pietro apostolo nella prima chiesa,* en "Studia Missionalia" 35 (1986) 41-70; GAROFALO S., *Pietro nell'evangelo,* Coletti, Roma 1964; GHIDELLI C., *Bibliografia biblica petrina,* en "ScC Suppl. bibl." 96 (1968) 62*-110*; MUSSNER F., *Petrus und Paulus Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Christen,* Herder, Friburgo 1976; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il vangelo del primato,* Paideia, Brescia 1969; PENNA A., *San Pietro. Discepolo, apostolo, maestro,* Morcelliana, Brescia 1954; PESCH R., *Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento,* en "Con" (1971) 19-30; ID, *Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi,* A. Hiersemann, Stuttgart 1980; PRETE B., *Il primato e la missione di Pietro. Studio esegetico critico del testo di Lc 22,31-32,* en "Suppl. RBit" 3 (1969); REFOULÉ F., *Primauté de Pierre dans les Églises,* en "RSR" Univ. Strass. 38 (1964) 1-41; RIGAUX B., *San Pedro y la exégesis contemporánea,* en "Con" 27 (1967) 149-177; SCHEFFCZYK L., *Il ministero di Pietro. Problema, carisma e servizio,* Marietti, Turín 1975; VON ALLMEN J.J., *Il primato della chiesa di Pietro e Paolo. Osservazioni di un protestante,* Morcelliana, Brescia 1982.

R. Fabris

PEDRO (Primera carta de)

SUMARIO: I. *Origen histórico.* 1. Canonicidad; 2. Autor, lugar y tiempo de composición. II. *Origen literario:* 1. Situación vital, finalidad y destinatarios; 2. Género literario y fuentes; 3. Estructura literaria y temática. III. *Mensaje teológico y espiritual:* 1. El fundamento cristológico de la esperanza; 2. La dimensión eclesial y testimonial de la esperanza.

En el grupo de las siete cartas "católicas" o universales figura una de las cartas atribuidas al apóstol Pedro. La autoridad de este patrocinio recomienda por sí misma este escrito a la atención de los lectores cristianos. Pero se impone, además, por el valor intrínseco de algunos temas bien conocidos: el sacerdocio común de los fieles, el seguimiento de Cristo en las pruebas, Cristo razón de la esperanza cristiana, de la cual hay que dar razón con el testimonio de la vida y de la palabra.

I. ORIGEN HISTÓRICO. El texto autorizado de Pedro plantea problemas en torno a su origen, su género literario y su estructura temática. Son éstas otras tantas cuestiones que habrá que afrontar preliminarmente para poder captar luego el mensaje teológico y la actualidad espiritual de este escrito.

1. CANONICIDAD. La primera carta de Pedro es el único escrito del NT que tiene el honor de ser citado dentro del mismo canon. Efectivamente, a él se refiere la segunda carta de Pedro (2Pe 3,1). En la tradición posterior de la Iglesia este escrito petrino es citado varias veces por Policarpo, en la carta a los Filipenses, y por Ireneo de Lyon (comienzos del siglo III). Esta carta es reconocida y acogida como canónica en las Iglesias de Alejandría (Clemente, Orígenes y Atanasio) y de África (Tertuliano), así como en la de Palestina. De este consenso general en favor de la canonicidad de la carta petrina en las Iglesias de Oriente se hace portavoz Eusebio de Cesarea *(Hist. Eccl.* III, 3,1,4; 25,2; VI, 25,8). Por el contrario, sigue siendo enigmática la ausencia de este escrito en el canon de Muratori, atribuido a Hipólito romano (siglo III), y en el canon de la Iglesia siria, que excluye incluso hasta el siglo V todas las cartas católicas. En los siglos sucesivos, como atestigua Jerónimo, la carta de Pedro fue acogida en las Iglesias de Occidente. Una prueba de la difusión del texto de esta carta se tiene en el P^{72}, del siglo III, y en los códices mayúsculos más importantes de los siglos IV-V.

2. AUTOR, LUGAR Y TIEMPO DE COMPOSICIÓN. El texto se coloca bajo el nombre y la autoridad de Pedro de manera explícita en el encabezamiento de la carta: "Pedro, apóstol de Jesucristo, a los emigrantes esparcidos por el Ponto..." (1Pe 1,1; cf 5,1). Este origen petrino de la carta no fue discutido hasta comienzos del siglo pasado. Las dificultades que se aducen para impugnar la atribución a Pedro de la carta se derivan de dos constataciones: el buen nivel de la lengua griega y el contenido de la carta, que sería poco "petrino". Para solucionar la primera dificultad se puede pensar siempre en la utilización de un secretario, a quien habría dictado la carta el autor. En el presente caso se nos presenta este secretario expresamente antes del saludo final: "Por medio de Silvano, a quien tengo por un fiel hermano vuestro, os he escrito estas pocas palabras..." (1Pe 5,12a). Pero siguen en pie las objeciones debidas a la falta de indicios que revelen la personalidad y las características del apóstol Pedro. En efecto, las instrucciones y exhortaciones de la carta están construidas mediante fórmulas tradicionales de la catequesis y de la exhortación cristiana. Además, la fraseología, así como el esquema teológico, se resienten del influjo de la tradición paulina. También esta dificultad podría resolverse remitiendo al papel del secretario-redactor Silvano, que pertenece al círculo de los colaboradores de Pablo.

Pero sigue en pie una dificultad de carácter cronológico, basada en una expresión precisa del texto. Al final, el autor envía los saludos de la comunidad en la que habría sido redactada la carta: "Os saluda la Iglesia de Babilonia, elegida por Dios lo mismo que vosotros, y Marcos, mi hijo" (1Pe 5,13). Mientras que la figura de Marcos, colaborador en un primer tiempo de Pablo y Bernabé y conocido luego en la tradición como secretario-intérprete de Pedro, confirmaría la tradición petrina de este escrito, la alusión a la Iglesia "en Babilonia" desplaza la redacción del texto a la época posterior al año 70. Efectivamente, con este apelativo simbólico tras la caída de Jerusalén los escritos apocalípticos judíos y cristianos designan a la ciudad de Roma. Por consiguiente, el escrito habría surgido en un período en que Pedro habría sido ya condenado a muerte en la ciudad de Roma. En conclusión, el autor de la carta de Pedro podría ser un cristiano anónimo de Roma, que se sirve de la tradición y

autoridad de Pedro para enviar un escrito circular a los cristianos de Asia, quienes, a su vez, se insertan en la tradición paulina. El origen romano del texto es confirmado por las afinidades notables con la primera carta de Clemente, que conoce y valora la tradición de los dos apóstoles y mártires de Roma (96 d.C.). La carta existía ciertamente a finales del siglo I y era conocida en las Iglesias del Asia Menor, dado que el autor de la segunda carta de Pedro remite expresamente a este texto, puesto bajo la autoridad de Pedro.

II. ORIGEN LITERARIO. La carta de Pedro suscita algunos problemas no sólo por su afinidad con la tradición de Pablo, sino también por la definición de su género literario y de su estructura. Algunos autores han propuesto la hipótesis de que el texto actual conjuga dos cartas distintas: una exhortación a los cristianos en medio de las pruebas (1Pe 1,1-4,11) y una exhortación ante la inminencia de la "persecución" (1Pe 4,12-5,14). La afinidad de lenguaje con las homilías pascuales de Melitón de Sardes y las referencias a la liturgia bautismal han sugerido la hipótesis de que se trata de una homilía bautismal para los cristianos del Asia, o incluso de un esquema de la liturgia bautismal romana, enviada a los cristianos bajo la forma de carta a las comunidades de Asia. Esta situación invita a examinar atentamente el contexto vital, el género literario y las posibles fuentes utilizadas, antes de pasar a reconstruir su estructura literario-temática.

1. SITUACIÓN VITAL, FINALIDAD Y DESTINATARIOS. El primer problema que hay que afrontar es el del contexto vital en que surgió nuestro escrito. El punto de partida nos lo ofrece el mismo texto. Los destinatarios se indican como "los emigrantes esparcidos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos por designio de Dios Padre..." (1Pe 1,1b-2a). Se trata de grupos de creyentes que viven dispersos por las ciudades de las regiones mencionadas. De algunos indicios de la carta se puede deducir que se trata en su mayoría de paganos convertidos, que pueden contar ya con una cierta tradición y organización eclesial (1Pe 1,14.18; 4,3-4.10-11; 5,1-4). El objetivo de la carta lo indica también el propio autor en el saludo final: "Por medio de Silvano... os he escrito estas pocas palabras para exhortaros y aseguraros que la gracia de Dios, en la cual vosotros os mantenéis firmes, es la verdadera" (1Pe 5,12). Así pues, el autor envía su escrito a estos cristianos de las Iglesias de Asia con una finalidad exhortativa, para consolidar su adhesión a la fe.

La situación en que se encuentran estos grupos cristianos se deduce del conjunto del texto como una situación "conflictiva", caracterizada por pruebas y sufrimientos. No se puede hablar de una "persecución" oficial, dado que está totalmente ausente la terminología específica. Pero se puede pensar muy bien en los sufrimientos y pruebas provocados por la intolerancia y la hostilidad del ambiente. En diversas ocasiones el autor alude con un lenguaje bastante genérico a esta condición "conflictiva" en que viven los cristianos destinatarios: "Estáis alegres, aunque de momento os veáis obligados a sufrir diversas pruebas..." (1Pe 1,6; cf 2,21; 3,14; 4,12). Por el conjunto de estos indicios sugeridos en el texto se ve que la situación de los destinatarios de la carta es precisamente la de unas minorías acosadas y boicoteadas en medio de un ambiente receloso e intolerante. Esta situación es característica de los grupos cristianos en el siglo I, hasta el punto de dar origen a un modelo de exhortación parenética

que arranca a su vez de la tradición bíblica y judía.

2. GÉNERO LITERARIO Y FUENTES. El autor mismo se encarga de definir el modelo literario en que se inspira: "Os he escrito estas pocas palabras para exhortaros y aseguraros que la gracia de Dios, en la cual vosotros os mantenéis firmes, es la verdadera" (1Pe 5,12b). Se trata, por tanto, de un discurso de carácter exhortativo, dirigido a unos cristianos que tienen necesidad de verse estimulados y sostenidos en su camino de fe. Con este objetivo se utiliza el material tradicional en pequeñas unidades literarias, unidas entre sí por motivaciones que remiten a trozos catequéticos, fragmentos de himnos y profesiones de fe cristológica.

Para construir su discurso, el autor acude con mucha libertad, pero con una gran intuición teológica y espiritual, a la tradición bíblica tanto del AT como del NT. En efecto, se observan en el escrito petrino cuatro citas explícitas del AT, sacadas de la versión griega alejandrina (los LXX): 1Pe 1,24; 2,6; 3,10-12; 5,5; y al menos 11 alusiones, especialmente a los Salmos, a los libros del Éxodo, Levítico y Proverbios. Pero, además de estas citas implícitas o explícitas del AT, hay que señalar el uso de la fraseología y de las imágenes sacadas de la tradición bíblica, aunque releídas en clave cristológica según el método de la exégesis tipológica. Esto aparece de forma especial en la imagen de cordero/Cristo y del diluvio-arca, como figura (griego, *antítypos)* del bautismo (1Pe 1,19-21; 3,21).

Más impresionante todavía son los vínculos de la carta de Pedro con la tradición neotestamentaria, especialmente la paulina. Se han señalado por los menos nueve puntos de contacto entre el escrito de Pedro y la carta de Pablo a los Romanos en la sección parenética (Rom 12-13). Estos contactos se advierten tembién con los otros escritos de la tradición paulina, sobre todo con la carta a los Efesios y las cartas pastorales. En la primera carta de Pedro aparecen algunas expresiones típicas de Pablo —"en Cristo"—, la terminología de la "gracia", de la elección, de la salvación y de la libertad. Pero faltan los temas centrales de la teología paulina, como el de la justificación y la ley. Puede afirmarse, por tanto, que nuestro texto se coloca en la tradición paulina, pero reelaborada en una nueva perspectiva teológica y espiritual.

Los mismo hay que decir de los vínculos con la tradición evangélica sinóptica (Mateo y Lucas): las sentencias de Jesús son reutilizadas por nuestro autor en clave parenética. Igualmente la figura de Jesús "pastor" y el tema de la "regeneración" por medio de la palabra viva de Dios remiten a la tradición joanea.

De mayor importancia son las relaciones entre la primera carta de Pedro y la de ↗ Santiago. Se han señalado por lo menos siete textos comunes a los dos escritos. Se trata de textos de carácter parenético, dispuestos en un orden progresivo correspondiente. Esta relación no se puede explicar como si se tratase de una mera coincidencia, sino que hay que atribuirla a una tradición parenética que está en la base de los dos escritos. Por el contrario, es difícil imaginarse una dependencia literaria entre la carta de Pedro y la de Santiago, o viceversa, dada la diversa utilización y desarrollo contextual de los temas y de las expresiones paralelas.

Finalmente, hay que señalar la afinidad temática, teológica y espiritual del escrito petrino con la carta a los Hebreos. Resaltan con toda evidencia el tema del pueblo de Dios "itinerante", la referencia a la sangre de la aspersión, a la palabra viva de Dios, a la figura de Jesús pastor y a la

eficacia salvífica de su muerte realizada una vez para siempre (griego, *eph'ápax)* (1Pe 3,18; Heb 9,28).

Esta red de conexiones entre el escrito de Pedro y la tradición del NT justifica la designación de este texto como "carta de la tradición". Son la tradición litúrgica, la catequística y la parenética las que constituyen el cauce en que se alimentó el autor que elaboró este escrito para los cristianos, sujetos a crisis por las pruebas de un ambiente hostil. De esta tradición se derivan las fórmulas de fe, los fragmentos hímnicos, las listas de deberes y las series de sentencias. No hay que excluir un cierto contacto con las tradiciones bíblicas y judías, en particular con las de carácter sapiencial y apocalíptico. Pero todo este material fue releído y más tarde reinterpretado en la perspectiva cristológica y eclesial propia de nuestro autor.

3. ESTRUCTURA LITERARIA Y TEMÁTICA. El escrito de Pedro, aunque se inserta en la tradición catequística, homilética y litúrgica cristiana, se presenta bajo la forma externa de una carta. En efecto, está encuadrado entre el saludo inicial (1Pe 1,1-2) y la conclusión epistolar con el saludo final (1Pe 5,12-14). En el encabezamiento se presenta también el anuncio temático, al dirigirse a los destinatarios como "emigrantes esparcidos" (de la diáspora), "elegidos" por Dios Padre y obedientes a su voluntad, "purificados" por la sangre de Cristo. Tras este párrafo de apertura viene la oración de bendición, en la que se enuncian los temas característicos de la carta: la esperanza viva, las pruebas de la fe y la salvación escatológica, que lleva a su cumplimiento la salvación vislumbrada por los profetas de la primera alianza (1Pe 1,3-12). A esta introducción sigue el desarrollo del discurso sobre la esperanza en tres momentos:

1.º *La esperanza basada en Jesucristo* (1Pe 1,13-2,10). La motivación central de esta serie de exhortaciones es de carácter bautismal. La referencia al acontecimiento fundador de la experiencia cristiana se encuentra en el centro de esta primera unidad literaria y temática (1Pe 1,22-2,3). Sirven de marco a esta parte una invitación a vivir el nuevo estilo de vida, inaugurado por el éxodo cristiano (1Pe 1,13-21) y la sugestiva catequesis sobre el estatuto de los cristianos como "casa espiritual" y pueblo sacerdotal (1Pe 2,4-10).

2.º *Vivir como cristianos en las diversas situaciones* (1Pe 2,11-3,12). La motivación de esta segunda unidad es de carácter cristológico. También ella se desarrolla con una progresión de pequeñas secciones, centradas en la exhortación a vivir en los diversos contextos, actuando el estatuto de la fe bautismal: *a)* testimonio cristiano de la sociedad y frente a las instituciones (1Pe 2,11-17); *b)* en las relaciones sociales, con la motivación cristológica explícita (1Pe 2,18-25); *c)* en la vida matrimonial (1Pe 3,1-7); y *d)* en la vida de comunidad, con una alusión a la tradición bíblica: cf Sal 34,13-17 (1Pe 3,8-12).

3.º *Perseverancia y testimonio cristiano en las pruebas* (1Pe 3,13-5,11). En esta última parte la motivación es de carácter escatológico. Se pueden señalar además en su interior algunas pequeñas unidades de carácter parenético: *a)* invitación a la confianza, con una motivación cristológica explícita (1Pe 3,13-22); *b)* exhortación a la fidelidad en la experiencia comunitaria (1Pe 4,1-11); *c)* exhortación a los cristianos perseguidos, indicando la perspectiva escatológica (1Pe 4,12-19), y *d)* instrucciones para la vida de comunidad, carismas y ministerios.

Lo que da unidad a este conjunto

de instrucciones y exhortaciones, unidas al material tradicional, es el objetivo pastoral, que no olvida, sin embargo, las motivaciones profundas de índole teológica y cristológica, así como la meta última a la que se abre la esperanza cristiana. Esta esperanza es la que debe sostener el camino de los cristianos y su valiente testimonio en el mundo.

III. MENSAJE TEOLÓGICO Y ESPIRITUAL. La primera carta de Pedro se impone a la atención de los lectores cristianos por el puesto central que concede a la esperanza. Se trata de una apertura a la salvación, que tiene su fuente en la iniciativa de Dios, pero que se vive en el contexto comunitario y en el testimonio público incluso en un ambiente hostil.

1. EL FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DE LA ESPERANZA. Ya desde la plegaria o bendición de apertura de esta primera carta se nos da la entonación temática de la misma: "Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que llevado de su gran misericordia nos ha hecho nacer de nuevo mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos a una esperanza viva" (1Pe 1,3). Si la iniciativa del proceso salvífico se remonta al amor gratuito de Dios (griego, *járis*), tiene, sin embargo, su cumplimiento en Jesucristo, el "siervo" fiel, que con su resurrección se ha convertido en el fundamento de la esperanza. Ésta consiste en la salvación, inaugurada ya ahora mediante la fe bautismal, pero que espera su plena manifestación en el futuro. También la promesa profética de la primera alianza iba orientada hacia la actuación histórica de la salvación en Jesucristo: "En esta salvación centraron sus estudios e investigaciones los profetas que anunciaron la gracia que Dios os tenía destinada. El Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, les dio a conocer de antemano lo que Cristo tenía que sufrir y la gloria que iba a alcanzar" (1Pe 1,10-11). Esta experiencia de salvación, centrada en Jesucristo, punto focal de la historia, se realiza en el acontecimiento bautismal. Apelando a las imágenes del primer éxodo, el autor invita a los destinatarios cristianos a vivir según el estilo de los peregrinos salidos de la esclavitud del pecado, rescatados y liberados por la muerte salvífica de Jesús, el nuevo y definitivo cordero pascual. Recogiendo un fragmento de profesión de fe cristológica, el autor se dirige a los cristianos en estos términos: "Sabed que habéis sido rescatados de vuestra vida estéril..., no con bienes perecederos, como el oro o la plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, el cordero sin tacha ni defecto, predestinado desde toda la eternidad y manifestado en los últimos tiempos por amor hacia vosotros, los que por él creéis en Dios, el cual, habiéndole resucitado de entre los muertos y coronado de gloria, viene a ser por lo mismo el objeto de vuestra fe y de vuestra esperanza" (1Pe 1,18.21).

También a la imagen de Cristo, presentado como "siervo" fiel, remite el autor a los lectores cristianos para darles la razón de la confianza y perseverancia que han de tener en medio de las pruebas. Como caso extremo se refiere a la condición de los esclavos cristianos sometidos a dueños perversos. Incluso en esa situación tienen que seguir los pasos de Cristo, que permaneció fiel a Dios, realizando así el proceso salvífico: "Ésta es vuestra vocación, pues también Cristo sufrió por vosotros, y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos. Él, en quien no hubo pecado y en cuyos labios no se encontró engaño; él, que siendo ultrajado no respondía con ultrajes, siendo maltratado no amenazaba, sino que se ponía en manos

del que juzga con justicia; él, que llevó en su propio cuerpo nuestros pecados sobre la cruz, para que muertos al pecado vivamos para la justicia..." (1Pe 2,18-24).

A este himno cristológico, inspirado en la figura del siervo doliente de la tradición isaiana, hace eco otro párrafo en donde se utiliza a su vez un fragmento de catequesis bautismal. Se le propone como motivación de la actitud que se sugiere a los cristianos: tienen que responder con el amor activo, incluso en la situación de injusticia opresiva y violenta: "Mejor es sufrir por hacer el bien que por hacer el mal, si Dios así lo dispone. Pues también Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, con el fin de llevarnos a Dios" (1Pe 3,17-18). En esta formulación de fe, centrada en el misterio pascual, se inserta una catequesis de tipo bautismal, en donde se recuerda de forma actualizada la historia de Noé, salvado de las aguas del diluvio por medio del arca. Ésta se presenta como la imagen prefigurativa del bautismo cristiano, que salva no en virtud de una purificación externa, sino gracias a "la resurrección de Jesucristo, el cual, una vez sometidos los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios" (1Pe 3,20-22). En este contexto puede interpretarse igualmente la expresión enigmática con la que el autor describe la eficacia universal de la acción salvífica de Jesucristo, que se extiende incluso al mundo de los muertos (cf 1Pe 3,19; 4,6).

2. LA DIMENSIÓN ECLESIAL Y TESTIMONIAL DE LA ESPERANZA. El proceso salvífico, cuya raíz es la acción gratuita y benigna de Dios y que se lleva a cabo en Cristo, tiene como meta final la "herencia" o la "corona de gloria". Pero se va realizando ya ahora en el camino histórico de la experiencia eclesial, inaugurada por el bautismo. También para trazar la imagen de la Iglesia el autor recurre a algunos motivos tradicionales, fragmentos de himnos y de catequesis. Guarda especial interés la reconstrucción de la experiencia bautismal como "baño de purificación", que debe su eficacia a la acción y a la palabra de Dios, acogidas por la fe: "Purificados por la obediencia a la verdad con el fin de llegar a una fraternidad sincera, amaos entrañablemente unos a otros, como quienes han nacido de nuevo; y no de una semilla corruptible, sino incorruptible, la palabra viva y eterna de Dios" (1Pe 1,22-23). La Iglesia se deriva de este renacer espiritual. Como un edificio espiritual, está edificada sobre Cristo, piedra escogida y viva. A él se adhieren los creyentes como piedras vivas, como en una construcción, para formar el nuevo templo, en donde se practica el culto espiritual. En una célebre síntesis de eclesiología el autor refiere a la comunidad cristiana las prerrogativas del pueblo de la primera alianza: "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa" (1Pe 2,9).

Esta experiencia eclesial se vive en relaciones fraternas, caracterizadas por el amor (griego, *agápē* y *philadelphía),* en donde se actúan los dones espirituales y las funciones ministeriales (cf 1Pe 4,8-11; 5,1-5). Pero el estatuto de los cristianos, llamados a ser templo espiritual para anunciar las obras grandes de Dios y capacitados para ello por el don del Espíritu de Dios, los mueve a dirigirse al ambiente exterior con un testimonio valiente y coherente. En medio de un clima de sospechas y de hostilidad, el testimonio cristiano se vive como coherencia ética, "hacer el bien", que desmonta las prevenciones y los rece-

los del ambiente. Este testimonio tiene una función no sólo apologética, sino también misionera. En efecto, nuestro predicador invita a los destinatarios a vivir su condición de "perseguidos" según la paradoja de la bienaventuranza evangélica: "Alegraos de participar en los sufrimientos de Cristo, para que asimismo os podáis alegrar gozosos el día en que se manifieste su gloria" (1Pe 4,13). Pero lo que importa en estas condiciones de hostilidad y de prejuicios es que los cristianos no se retiren a un gueto defensivo. Con lealtad, con coherencia y también con libertad y confianza tienen que proponer abiertamente su propia opción de fe: "Si, a pesar de todo, os veis obligados a padecer por la justicia, ¡dichosos vosotros! No temáis sus amenazas ni os turbéis. Glorificad en vuestros corazones a Cristo, el Señor, dispuestos siempre a contestar a todo el que os pida razón de vuestra esperanza; pero hacedlo con dulzura y con respeto, con la conciencia tranquila, para que todos los que interpretan mal vuestra vida cristiana queden avergonzados de sus mismas palabras" (1Pe 3,13-16).

La lectura de este escrito, que figura bajo el nombre y la autoridad de Pedro, acogido en el canon cristiano, es de inmediata actualidad para cada uno de los cristianos y de las comunidades, llamados también hoy a vivir como minoría en un ambiente que es a menudo refractario y hostil. En este contexto es sumamente urgente encontrar las raíces teológicas y cristológicas profundas de la esperanza cristiana, que no es huida de la realidad, sino testimonio valiente y libre de la salvación prometida y acogida en la fe.

BIBL.: AA.VV., *La prima lettera di Pietro,* Ed. Lanterna, Génova 1971; AA.VV., *Études sur la première Lettre de Pierre,* Cerf, París 1980; ADINOLFI M., *Temi dell'esodo nella I Petri,* en *Atti della XIX Sett. Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 319-336; BALZ U., SCHRAGE W., *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* Paideia, Brescia 1978; BEARE F.W., *The First Epistle of Peter,* Blackwell, Oxford 1970[3]; BEST E., *I Peter,* Oliphants, Londres 1971; ID, *I Peter and the Gospel Tradition,* en "NTS" 16 (1969/70) 95-113; BIGG C., *Epistles of St. Peter and St. Jude,* T. & T. Clark, Edimburgo 1901; BOISMARD M.E., *Quatre hymnes baptismales dans la Prima Petri,* Cerf, París 1961; ID, *Pierre (Epître de saint),* en *DBS* VII, 1966, 1415-1455; BROX N., *Der erste Petrusbrief,* Bezinger-Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979; CALLOD J., GENUYT F., *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique,* Cerf, París 1982; CANTINAT J., *La primera epístola de san Pedro,* en A. Robert Feuillet, *Introducción a la Biblia* II, Herder, Barcelona 1967, 524-534; CHEVALIER M.A., *I Pierre 1,2 à 2,10: Structure littéraire et conséquences exégétiques,* en "RHPR" 51 (1971) 129-142; CIPRIANI S., *L'unitarietà del disegno della salvezza nella I lettera di Pietro,* en "RBit" 14 (1966) 385-406; COTHENET E., *La portée salvifique de la résurrection du Christ d'après I Pierre,* en *La Pâque du Christ. Mystère de salut,* Cerf, París 1982; ID, *Las cartas de Pedro,* Verbo Divino, Estella 1984; DACQUINO P., *Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro,* en *Atti della XIX Sett. Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 291-317: DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* Marietti, Turín 1949[2]; FABRIS R., *Lettera di Giacomo e prima lettera di Pietro,* Dehoniane, Bolonia 1980; FRATALLONE R., *Fondamenti dell'agire morale secondo la I Pt. Il battezzato sulle orme del Cristo,* Dehoniane, Bolonia 1972; GALBIATI E., *L'escatologia delle lettere di Pietro,* en *Atti della XIX Set. Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 413-423; GOPPELT L., *Der erste Petrusbrief,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978; HILL D., *On Suffering and Baptism in I Peter,* en "NT" 18 (1976) 181-186; KELLY, J.N., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude,* A. & C. Black-Harper, Londres-Nueva York 1969; LACONI M., *Tracce dello stile e del pensiero di Paolo nella prima lettera di Pietro,* en *Atti della XIX Sett. Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 367-394; LEANY A.R.C., *The Letters of Peter and Jude,* Cambridge U.P., Londres-Nueva York 1967; MICHL J., *Le lettere cattoliche,* Morcelliana, Brescia 1968; PENNA A., *Il "Senatoconsulto" del 35 d.C. e la prima lettera di San Pietro,* en *Atti della XIX Sett. Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 337-366; REICKE BO, *The Epistles of James, Peter and Jude,* Doubleday, Garden City-Nueva York 1964; SCHELKLE K.H., *Cartas de Pedro. Carta de Judas,* Fax, Madrid 1974; SCHWANK B., *La prima lettera di Pietro,* Città Nuova, Roma 1966; SELWYN E. G., *The First Epistle of St. Peter,* MacMillan, Londres 1947[2]; SPICQ C., *San Pietro. La prima lettera,* Città Nuova, Roma

1971; Woods G.N., *A Commentary on the NT Epistles of Peter, John and Jude,* Gospel Advocate, Nashville 1976; Vanni U., *Lettere di Pietro, Giacomo, Giuda,* Ed. Paoline, Roma 1984.

R. Fabris

PEDRO (Segunda carta de)

Sumario: I. *Origen histórico de la carta:* 1. Una carta discutida; 2. El origen de la carta: *a)* El autor de la carta, *b)* La situación histórica. II. *Origen literario:* 1. El género literario y las fuentes; 2. Estructura literaria y temática de la carta. III. *El mensaje teológico y espiritual:* 1. La cristología; 2. Tradición y Escritura; 3. La escatología.

El pequeño escrito puesto bajo el nombre de Pedro forma parte del grupo de las cartas católicas. Llama la atención de los lectores cristianos por su mensaje sobre la inspiración de la Escritura, la autoridad de las cartas de Pablo y la esperanza escatológica.

I. ORIGEN HISTÓRICO DE LA CARTA. La segunda carta de Pedro plantea algunos problemas por su estilo y por su contenido, que contradicen la atribución tradicional al apóstol.

1. Una carta discutida. Los primeros signos de la existencia de la segunda carta de Pedro se encuentran en Egipto por el siglo iii. En efecto, el papiro Bodmer VIII recoge el texto de la carta en la forma atestiguada sucesivamente por los códices mayúsculos Vaticano (B), Sinaítico (S) y Alejandrino (A). Del mismo período existe también una versión copta de la carta. También en Egipto, Orígenes menciona las dos cartas de Pedro *(Hom. in Jos.* VII, 1). Pero el mismo Orígenes, a propósito de la segunda carta de Pedro, afirma que es discutida: *amphibálletai (In Joh.* V, 3). Ecos de esta incertidumbre sobre la autoridad canónica de nuestro escrito se recogen en Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica:* "De Pedro sólo se reconoce como auténtica una carta, la llamada primera... Por el contrario, la llamada segunda carta hemos sabido que no es testamentaria. Sin embargo, como a muchos les parece útil, ha sido estudiada junto con las otras Escrituras" *(Hist. Ecc.* III, 3,1; cf III, 25,3; se coloca la 2Pe entre los escritos *antilegómenoi).* Jerónimo da un juicio análogo: "Pedro escribió dos cartas que se llaman católicas; la segunda de ellas es desechada por la mayor parte debido a su diferencia de estilo con la primera" *(De Vir. ill.* 1). En resumen, puede decirse que esta carta es conocida al menos a partir del siglo ii en Egipto y que más tarde, en los siglos iv y v, fue reconocida y acogida también en Occidente. En las Iglesias de Siria, Asia y Capadocia en particular, sólo fue acogido este escrito como canónico en los siglos v y vi. Esta dificultad de recepción del texto petrino en la lista de los libros sagrados cristianos depende de la incertidumbre que se tuvo sobre su origen "apostólico".

2. El origen de la carta. El título de la 2Pe la atribuye expresamente a "Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo" (2Pe 1,1). Pero las dificultades de la tradición dependen de la constatación de una diversidad de estilo respecto a la primera carta, que se le atribuye igualmente a Pedro. Jerónimo, por su parte, resolvía esta dificultad con la introducción de secretarios diversos utilizados por el apóstol en el dictado de las dos cartas.

a) *El autor de la carta.* La identidad petrina del autor, como aparece

en el título de la misma, se acentúa fuertemente. También en el interior del escrito se observan algunas referencias a la figura histórica de Pedro: la alusión a su presencia entre los testigos de la transfiguración de Jesús en el monte (2Pe 1,16); el recuerdo de la primera carta enviada y puesta bajo el nombre de Pedro: "Queridos hermanos, ésta es la segunda carta que os escribo" (2Pe 3,1). Pero a pesar de esta identificación petrina tan marcada del autor se observan notables dificultades para la atribución del escrito al apóstol Pedro. Respecto a la primera carta, puesta bajo el nombre de Pedro, nuestro texto tiene un estilo distinto, que destaca ya en el nivel del vocabulario. En efecto, los dos escritos sólo tienen en común un centenar de vocablos, contra unos 600 diferentes. Esta diversidad de la terminología atañe en particular a aquellos vocablos-clave que caracterizan a la estructura teológica de los dos escritos, en relación con la cristología y la escatología. Finalmente, nuestro autor se coloca en la segunda generación (2Pe 3,2-4).

De la observación de estos datos —estilo, vocabulario, teología— nace la hipótesis de la pseudoepigrafía. Esta operación literaria era usual en los ambientes judeo-cristianos del siglo I. La marcada referencia a un personaje importante de la tradición, así como el recurso a expedientes para acreditar esta autoridad del texto, entran perfectamente en este procedimiento literario. La finalidad es la de dar una autoridad apostólica a un escrito como criterio de verdad contra las tendencias de los disidentes (2Pe 1,12-15).

b) *La situación histórica.* A partir del análisis del texto es posible reconstruir a grandes rasgos cuál es la ocasión o el objetivo de la carta enviada a los cristianos en nombre y con la autoridad de Pedro. Los destinatarios, que "han alcanzado una fe no menos preciosa que la nuestra mediante la justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo" (2Pe 1,1b), son cristianos de la segunda o tercera generación. La finalidad del escrito es ponerlos en guardia frente al riesgo o la amenaza que representaban los disidentes.

Este frente adversario, representado por los "falsos maestros" o "falsos profetas", se puede reconstruir sólo en hipótesis, ya que el texto procede por medio de alusiones vagas y fragmentarias, siguiendo el género literario de la diatriba o debate, usual en el ambiente greco-helenista. Reuniendo algunos elementos se puede trazar esta imagen del grupo disidente, que ya se ha separado o está en trances de separarse de la comunidad. El fuerte acento que se pone en el "conocimiento" —tres veces el uso de *gnôsis* y cuatro el de *epígnôsis*— sirve de apoyo a la hipótesis de que se trata de un grupo con tendencias pregnósticas. Estos cristianos disidentes niegan la escatología tradicional, insistiendo más bien en la concepción cosmológica del ambiente greco-helenista (2Pe 3,3-4). En este contexto afirman que no hay nada que esperar para el futuro, como lo demuestra la inmutabilidad del mundo a partir de la creación. De esta visión cosmológica e histórica se derivan en el plano ético las tendencias al libertinaje (2Pe 2,18-19). Para apoyar estas concepciones, que insisten también en las especulaciones "míticas" de tipo esotérico (2Pe 1,15), los disidentes recurren a una interpretación subjetiva y arbitraria de las Escrituras hebreas e incluso de los escritos cristianos puestos bajo el nombre de Pablo (2Pe 3,16).

Así pues, cabe pensar que el texto de la segunda carta de Pedro nació de una preocupación polémica y de la intención de confirmar a los cristianos fieles.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, se puede concebir también el ambiente del origen histórico del escrito. Los que destacan la situación histórica vital que acabamos de mencionar proponen la hipótesis de su origen en el Asia Menor. En cambio, los que dan mayor crédito a los primeros testimonios de la existencia y recepción del texto tienden a un origen egipcio alejandrino. El tiempo de composición, siempre sobre la base de estos datos internos y testimonios externos, puede oscilar muy bien entre finales del siglo I y comienzos del II.

II. ORIGEN LITERARIO. No sólo el origen histórico, sino también la organización literaria y la estructura de la 2Pe plantean problemas a un lector atento y familiarizado con los textos de la tradición bíblica.

1. EL GÉNERO LITERARIO Y LAS FUENTES. El esquema externo de la 2Pe es de carácter epistolar: dedicatoria inicial, con el remitente, los destinatarios y un saludo previo; conclusión de carácter doxológico. Pero tras un análisis más atento se advierte la falta del diálogo epistolar y de la situación correspondiente. Por el contrario, el texto revela una singular afinidad con el género literario conocido como "discurso de despedida", del que se tienen ejemplos en la tradición bíblica. La situación del remitente se menciona expresamente en nuestro texto: "Considero un deber estimularos con mis exhortaciones mientras habito en esta tienda de campaña, que pronto abandonaré, según me ha manifestado nuestro Señor Jesucristo. Pero me esforzaré para que en todo tiempo, después de mi partida, podáis tener presentes estas cosas" (2Pe 1,13-15). Dentro de este contexto se recuerdan los criterios de verdad y la invitación urgente a superar la crisis provocada por el retraso del cumplimiento de la promesa escatológica, con el riesgo de ceder a las seducciones de los "falsos profetas" y a la relajación de una larga espera. Por lo que se refiere a las fuentes de 2Pe, hay que notar el paralelismo de algunos temas de nuestro escrito con los de la carta de / Judas, sobre todo en las referencias al AT (2Pe 2,1-3/Jds 4; 2,4/6; 2,10/7; 2,11-2/8.10). Dado el planteamiento más ordenado y equilibrado en las referencias bíblicas por parte de la 2Pe, con el acento particular que se pone en la cuestión del retraso de la parusía, es probable que, aun inspirándose en el modelo de la carta de Judas, la haya integrado con otras aportaciones. En efecto, se observan otros contactos con los escritos apócrifos judíos, por una parte, y con los modos de decir y las concepciones greco-helenistas, por otra. En resumen, puede decirse que el escrito de 2Pe se sitúa en una zona fronteriza entre el ambiente cultural griego y el judío, pero con un sello decididamente cristiano.

2. ESTRUCTURA LITERARIA Y TEMÁTICA DE LA CARTA. El marco externo del escrito de carácter epistolar está constituido por la dedicatoria (2Pe 1,1-2) y por la conclusión doxológica, añadida a las dos últimas exhortaciones (2Pe 3,17-18). En el interior se va desarrollando el discurso en una doble vertiente: poner en guardia a los lectores y exhortarlos. Teniendo en cuenta tanto el género literario como las acentuaciones temáticas, se puede reconstruir la estructura del texto:

1.º *El estatuto de los cristianos* (2Pe 1,3-11). Tras el anuncio del tema (1,3; cf 1,8), se recuerda la condición en que se encuentran los cristianos por iniciativa de Dios. Esta primera unidad literaria y temática se define en dos versículos, en los cuales se

presenta la meta final de la vocación o elección divina de los cristianos: "la gloria" y "el reino de nuestro salvador y Señor Jesucristo" (2Pe 1,3.10).

2.° *El criterio de la verdad* (2Pe 1,12-21). La perseverancia en el "conocimiento" o verdad poseída se basa en el discernimiento, que apela a su vez al doble criterio normativo del testimonio apostólico por un lado (1,12-15), y de la Escritura o palabra profética por otro (1,16-21).

3.° *Los falsos maestros* (2Pe 2,1-22). Esta parte central de la carta es francamente polémica. Va precedida del anuncio de la venida *(parousía)* del Señor (2,1-3a); viene luego la proclamación del juicio cierto de Dios sobre los falsos maestros, con una serie de tres ejemplos bíblicos negativos y uno positivo (2,3-9); finalmente, se desenmascara a los falsos maestros o profetas a nivel teórico-práctico (2,10-22).

4.° *Refutación de los adversarios y advertencias a los fieles* (2Pe 3,1-16). También esta parte final se desarrolla con un cierto orden progresivo; después de la introducción, que recuerda a los cristianos las verdades mencionadas (3,1-2), viene la refutación de los falsos maestros en su negación de la *parousía* y del juicio de Dios (3,3-7) y la proposición de los argumentos contrarios, con las consecuencias éticas positivas (3,8-16).

III. EL MENSAJE TEOLÓGICO Y ESPIRITUAL. La preocupación del escrito no le impide recordar, como criterios y motivaciones de las exhortaciones positivas, algunos elementos tradicionales de la fe cristiana.

1. LA CRISTOLOGÍA. En la carta, puesta bajo la autoridad de Pedro, se presenta a Jesús con los títulos tradicionales de Señor y como el "Hijo", que ha recibido del Padre el testimonio sobre el monte santo (2Pe 1,17; cf Mt 17,5). Pero el título cristológico preferido por nuestro autor es el de "salvador" (griego, *sōtér),* que aparece al menos cuatro veces. Esta profesión de fe tradicional en Jesucristo, reconocido como salvador y esperado al final como juez y Señor de la historia y del mundo, se presenta como el conocimiento auténtico, que ha de mantenerse y profundizarse en un camino perseverante y seguro. El saludo inicial traza ya este recorrido cristológico de la fe cristiana: "¡La gracia y la paz abunde en vosotros mediante el conocimiento de Dios y Jesús, nuestro Señor!" (2Pe 1,2).

2. TRADICIÓN Y ESCRITURA. El criterio para definir esta fe, que tiene su punto central en Jesús Señor y Salvador, está sacado de la tradición autorizada, que tiene dos puntos de referencia: la voz de los profetas y el testimonio de los apóstoles. En contra de la doctrina y de la praxis divergente de los falsos maestros, nuestro autor introduce este criterio de verdad o de conocimiento cristiano: "Recordad las palabras que os anunciaron los santos profetas y el mandamiento del Señor y salvador transmitido por vuestros apóstoles" (2Pe 3,2). Pero respecto a la tradición profética y la apostólica se plantea el problema de su interpretación auténtica. En este sentido, el autor de 2Pe afirma no sólo el valor profético del AT, de las Escrituras sagradas, sino también su eficacia en virtud de la inspiración. Los profetas reciben su confirmación del testimonio apostólico, pero su interpretación debe hacerse en el mismo espíritu que está en su origen: "Ante todo sabed que ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación personal, pues los profetas nunca hablaron por su

propia cuenta, sino que hablaron de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo" (2Pe 1,20-21). Este criterio hermenéutico está sacado de la naturaleza misma de la inspiración, que a su vez hunde sus raíces en la tradición judía, en particular la alejandrina. Pero el AT tiene que leerse en la perspectiva cristiana, o mejor dicho cristológica. Aunque el método exegético de tipo midrásico esté sacado del ambiente judío, el nuevo punto de perspectiva para leer las Escrituras del canon hebreo es su cumplimiento cristológico. También para las cartas de Pablo vale el mismo principio hermenéutico. Nuestro autor da un testimonio importante sobre la formación del canon cristiano en relación con la colección de cartas de Pablo que las equipara con las demás Escrituras. Pero también en este caso, en contra del uso instrumental o reductivo de los escritos paulinos por parte de los disidentes, el autor invita a los lectores cristianos a un uso correcto de las Escrituras: "Tened en cuenta que la paciencia de nuestro Señor es nuestra salvación, como ya os lo escribió nuestro queridísimo hermano Pablo, con la sabiduría que Dios le ha dado; de hecho, así se expresa en todas las cartas cuando trata de este tema. Es cierto que en éstas se encuentran algunos puntos difíciles, que los ignorantes e inestables tergiversan para su propia perdición, lo mismo que hacen con el resto de la Sagrada Escritura" (2Pe 3,15-16). Por consiguiente, el criterio interpretativo es el de la coherencia con la tradición y la fe común, atestiguada y vivida en la comunidad creyente; y éstos son precisamente los principios hermenéuticos que propone la constitución conciliar *Dei Verbum* (n.12) para interpretar la Escritura en el mismo espíritu con que fue compuesta.

3. LA ESCATOLOGÍA. Contra la tendencia de los disidentes, que niegan la venida del Señor sobre la base de sus teorías cosmológicas, el autor de la 2Pe invita a los cristianos a permanecer firmes y sólidos en la fe tradicional. El retraso, o mejor dicho, la dilación de la *parousía* puede provocar una crisis de perseverancia y de confianza, explotada por los propagandistas gnostizantes, que insisten en la desilusión y en el cansancio espiritual. El fundamento de la esperanza escatológica cristiana sigue siendo la palabra profética y la gloria de Jesús Señor, que ha recibido de Dios el testimonio explícito transmitido por los apóstoles. Toda la tradición bíblica confirma la certeza del juicio de Dios y encuentra su cumplimiento en la experiencia cristiana. El retraso de la llegada del Señor no contradice a la palabra de Dios, sino que tiene una función pedagógica salvífica: "Queridos hermanos, no debéis olvidar una cosa: que un día es ante Dios como mil años, y mil años como un día. El Señor no retarda el cumplimiento de la promesa, como creen algunos que le acusan de tardanza, sino que usa de paciencia con vosotros, pues no quiere que nadie perezca, sino que todos alcancen el arrepentimiento" (2Pe 3,8-9). De aquí la invitación a la perseverancia activa y coherente en la espera de la *parousía*, que, según la tradición, vendrá de improviso, como un ladrón; pero para los que están dispuestos de antemano es motivo de aliento y de confianza activa: "Acelerad la venida del día de Dios... Según su promesa, nosotros esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva, en los que reinará la justicia" (2Pe 3,12.13). Así pues, los cristianos, que por iniciativa gratuita de Dios "participan" de su misma naturaleza (2Pe 1,4), tienen que progresar en el conocimiento auténtico de una fe que desemboca en la caridad (2Pe 1,5.7); viviendo con piedad e integridad, se preparan

para entrar en el reino de Dios con un estilo de vida basado en la fe y caracterizado por la caridad fraterna.

Así pues, el escrito del NT que lleva el nombre y la autoridad de Pedro, aun dentro de su preocupación polémica, propone a los cristianos de todos los tiempos las razones de una fe madura, sin huidas escatológicas ni reducciones mundanas.

BIBL: BALZ U., SCHRAGE W., *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* Paideia, Brescia 1976; BIGG C., *Epistles of St. Peter and St. Jude,* T. & T. Clark, Edimburgo 1901; CANTINAT J., *La segunda epístola de san Pedro,* en A. ROBERT FEUILLET, *Introducción a la Biblia* II, Herder, Barcelona 1967, 535-543; CHAINE J., *Les Epîtres catholiques. La seconde épître de St. Pierre, Les épîtres de St. Jean. L'épître de St. Jude,* Gabalda, París 1939[2]; CONT M., *La sophia di 2 Petr 3,15,* en "RBit" 17 (1969) 121-138; DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* Marietti, Turín 1949[2]; FUCHS E., REYMOND P., *La deuxième épître de Saint Pierre et l'épître de Saint Jude,* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-París 1980; GREEN M., *Second Peter and Jude,* Tyndale Press, Londres 1971; GRELOT P., *La deuxième épître de Pierre et la tradition apostolique,* en "Année Canonique" 23 (1979) 69-103; GRUNDMANN W., *Der Brief des Judas und der Zweite Brief des Petrus,* Ev. Verlagsanstalt, Berlín Este 1974; HOLMER U., DE BOOR W., *Die Briefe des Petrus und der Brief des Judas,* Brockhaus, Wupperttal 1976; KELLY J.N.D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude,* A. & C. Black-Harper, Londres-Nueva York 1969; KNOCH O., *Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1967; LEANY A.R.C., *The Letters of Peter and Jude,* Cambridge U.P., Londres-Nueva York 1967; MAYOR J.B., *The Epistles of St. Jude and the Second Epistle of Peter,* Baker, Grand Rapids 1965[2]; MICHL J., *Le lettere cattoliche,* Morcelliana, Brescia 1968; REICKE BO, *The Epistle of James, Peter and Jude,* Doubleday, Garden City-Nueva York 1964; SCHELKLE K.H., *Cartas de Pedro. Cartas de Judas,* Fax, Madrid 1974; SCHMITT J., *Pierre (IIe épître),* en *DBS* VII, 1966, 1455-1463; SCHNEIDER J., *Die Kirchenbriefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus und Johannes,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967[10]; SIDEBOTTOM E.M., *James, Judes and 2 Peter,* Nelson, Edimburgo-Londres 1967; SPICQ C., *San Pietro. La seconda lettera,* Città Nuova, Roma 1971; STÖGER A., *La lettera di Giuda e seconda lettera di Pietro,* Città Nuova, Roma 1964; TALBERT C.H., *II Peter and the Delay of the Parousia,* en "Vigiliae Christianae" 20 (1966) 137-145; TESTA E., *La distruzione del mondo per il fuoco nella 2 Ep. di S. Pietro 3,7.10.13,* en "RBit" 10 (1962) 252-281; VANNI U., *Lettere di Pietro, Giacomo, Giuda,* Ed. Paoline, Roma 1984[3]; VON ALLMEN D., *L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3,1-13,* en "RTP" (1966) 255-274; WOODS G.N., *A Commentary on the NT Epistles of Peter, John and Jude,* Gospel Advocate, Nashville 1976.

R. Fabris

PENTATEUCO

SUMARIO: I. *Cinco rollos.* II. *La hipótesis de los documentos.* III. *Historia de las formas.* IV. *Historia de la tradición.* V. *La crisis actual.* VI. *Hacia nuevas síntesis.* VII. *Historia y teología:* 1. Teología del yahvista; 2. Teología del elohísta; 3. Teología del Deuteronomio; 4. Teología del sacerdotal. VIII. *¿Teología del Pentateuco?* IX. *Historia creída e historia real.*

I. CINCO ROLLOS. Los cinco primeros libros de la Biblia (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio) fueron considerados como una unidad en la tradición judía y designados como *tôrah.* En la tradición cristiana, con una palabra derivada del griego, han sido llamados *Pentateuco,* que significa "(libro en) cinco volúmenes". Hoy, en la jerga de los exegetas, Pentateuco es el término común con que se designa esta parte de la Biblia hebrea.

Este Diccionario dedica una voz a cada uno de estos libros. En efecto, cada uno tiene características propias, tanto desde el punto de vista literario como teológico. Aquí suponemos que el lector conoce por estas voces todo lo que atañe a cada libro, y nos ocuparemos más bien del problema del Pentateuco, es decir, de las relaciones mutuas entre los diversos

libros y del significado teológico de la colección.

II. LA HIPÓTESIS DE LOS DOCUMENTOS. Durante cerca de mil quinientos años la tradición judía y cristiana leyó el Pentateuco como obra escrita sustancialmente por Moisés y como "Historia" —entendida de diversas formas— de los acontecimientos fundamentales desde la creación hasta la muerte del propio Moisés.

En el 1520 A. Bodenstein von Karlstadt, en la obra *De canonicis Scripturis,* fue el primer crítico de la época moderna que sostuvo "defendi posse Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum"; esto le pareció al filósofo B. Spinoza, autor del célebre *Tractatus theologico-politicus* en 1670, tan claro como el sol: "Luce meridiana clarius apparet Pentateuchum non a Mose... scriptum fuisse".

Desde entonces empezó a ser cada vez más discutida la autenticidad mosaica del Pentateuco, hasta llegar a atribuir su composición a Esdras. Incluso el católico R. Simon (1638-1712), oratoriano francés, se atrevió a sostener que Moisés no fue el autor del Pentateuco; pero su tesis escandalizó a Bossuet, uno de los más eminentes teólogos franceses de la época, de forma que Simon se vio obligado a dejar su orden.

La época moderna del estudio crítico de la Biblia comienza propiamente en el "siglo de las luces" (siglo XVIII). El pionero de la crítica literaria aplicada al Pentateuco fue J. Astruc, médico del rey Luis XV, un protestante convertido al catolicismo y lector apasionado de la Escritura, que dejó una obra titulada *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures* (1753). Leyendo el Génesis y los dos primeros capítulos del Éxodo, el curioso médico había observado que Dios era llamado a veces con el título de Elohim y a veces con el nombre de Jehovah (así es como él vocalizaba el tetragrama sagrado). Intentó escribir en dos columnas paralelas los textos, distinguiéndolos según el criterio del uso del nombre divino. De esta forma obtuvo una doble serie de relatos, en los que desaparecían las repeticiones y el desorden cronológico que le habían impresionado.

Casi al mismo tiempo el párroco alemán de Hildesheim H.B. Witter confrontaba el relato de la creación de Gén 1,1-2,4 con el del paraíso de Gén 2,5-3,24, señalando la diferencia de los nombres divinos, la diversidad de estilo y la presencia de repeticiones; llegó de este modo a formular la hipótesis de dos relatos paralelos.

Así nació la hipótesis documentaria, a la que J.G. Eichhorn (en 1780) dio una primera configuración más sistemática, distinguiendo entre un documento yahvista (J) y un documento elohísta (E) a partir del uso de los dos nombres divinos, pero admitiendo además otras fuentes.

La hipótesis documental, ante el refinamiento de la crítica literaria y la ampliación de la investigación a todo el Pentateuco más allá del Génesis, no parecía suficientemente capaz de explicar la existencia de otras fuentes al lado de los documentos principales, ni tampoco las diferencias de temas y de formas dentro de los mismos documentos. Algunos estudiosos (A. Geddes, 1792; J.S. Vater, 1802-1805) propusieron entonces la hipótesis de los fragmentos: el Pentateuco estaría constituido por numerosos "trozos" *(Stücke)* distintos, no unidos originalmente entre sí, pero juntados luego por un redactor.

La hipótesis de los fragmentos no parecía dar razón de la unidad que revela el Pentateuco, sino sólo de su diversidad. Fueron sobre todo H.

Ewald (1823) y W.M.L. de Wette (1840) los que propusieron una solución media entre las dos teorías precedentes con la hipótesis de los complementos. Junto a un "escrito fundamental" *(Grundschrift)* crecieron, según dicha hipótesis, por inserción o por añadido, otros complementos de manos diversas; el escrito fundamental sería el elohísta.

H. Hupfeld (1853) recogió y reelaboró la hipótesis documental; además del escrito fundamental, que él llamó "elohísta" y que corresponde al que luego sería llamado "sacerdotal", hay que admitir un documento yahvista (J), el Deuteronomio (D) y un segundo elohísta (E^2). Con ello quedaba expedito el camino para la elaboración de la que se convertiría en la "teoría clásica documental".

Los estudios de K.H. Graf (1865), el cual admitía las cuatro fuentes de Hupfeld, propusieron una fecha distinta para los documentos; en particular, P ("sacerdotal") sería el documento más reciente, de la época del destierro o posterior al mismo.

Pero el que dio "forma" más completa a la hipótesis de los documentos fue J. Wellhausen (1844-1918). Influyó notablemente en él la idea hegeliana del evolucionismo religioso, según el cual Israel pasó de formas primitivas a expresiones cada vez más elevadas de religiosidad. Como era sobre todo un historiador, le interesaba el problema de la colocación histórica de los documentos que sus predecesores ya habían señalado. Elaboró para ello una teoría que estaba destinada a asumir su nombre y a alcanzar un éxito extraordinario en el mundo de los estudios bíblicos, en donde todavía hoy goza del favor de muchos exegetas, aunque en formas modificadas respecto a la propuesta original. Nunca faltaron opositores a la teoría documental, tanto entre los cristianos (protestantes y católicos) como entre los judíos; ni faltaron las propuestas de modificaciones importantes. Sin embargo, la estructura fundamental de la hipótesis documental ha seguido siendo sustancialmente la que indicó Wellhausen. Los elementos esenciales de la teoría de Wellhausen pueden sintetizarse de este modo.

Tras el período en el cual, alrededor de los santuarios tribales, se fueron transmitiendo las tradiciones religiosas constituidas en función del culto o bien como recuerdos de las diversas tribus, apareció la redacción escrita más antigua con el documento yahvista (850-750 a.C.). Se llama así porque se menciona siempre a Dios con su nombre Yhwh, incluso antes de la revelación a Moisés (Éx 3,6; cf Gén 4,26). Como los sucesos narrados tienen por escenario el sur, se supone que este documento proviene del reino de Judá. Es frecuente el uso de antropomorfismos al hablar de Dios. Los discípulos de Wellhausen distinguieron además un J^1, un J^2 y un J^3.

Un documento más evolucionado, que es posible fechar en el siglo VIII a.C., es el elohísta (E), que la escuela de Wellhausen considera influido por la predicación profética del reino del norte, su patria de origen. Se trata de un documento teológicamente más maduro: evita los antropomorfismos más "primitivos", hace intervenir a los ángeles como mediadores entre Dios y el hombre, introduce la idea de revelación divina mediante los sueños, asigna a los personajes principales —como Abrahán y Moisés— el título de profeta y concede amplio espacio a las colecciones legislativas (como el código de la alianza de Éx 20,24-23,19).

Después de la caída de Samaría (año 722 a.C.), un redactor, llamado por algunos "yehovista" (sigla: RJE), habría unificado los dos documentos, dando al texto yahvista la función de documento-base y armoni-

zando las dos fuentes con intervenciones redaccionales. Este trabajo estaría ya ultimado en la época de Josías.

En el 622 a.C., bajo el rey Josías, con ocasión de los trabajos de restauración del templo (cf 2Re 22), fue descubierto el "libro de la ley", que hay que identificar con el libro del Deuteronomio, al menos en su parte central; es obra de la clase sacerdotal de Jerusalén, el único lugar legítimo de culto. El "descubrimiento" de Dt, según muchos seguidores de Wellhausen, fue un "piadoso engaño" inventado para conferir autoridad al libro; se habría tratado en realidad de una primera redacción del Dt, a la que siguieron varias "ediciones" sucesivas, con añadidos y modificaciones diveras. Finalmente, un redactor (sigla: RDT) unió el Dt con la obra de JE, haciendo algunos arreglos para ajustarlos mejor.

El último documento, el sacerdotal (sigla P, de la inicial de la palabra "Priester" = sacerdote), sería obra del ámbito sacerdotal; compuesto después del destierro, puede atribuirse probablemente a Esdras y dataría de hacia el 458 a.C. Se trata de una recopilación de varios documentos, con diversos añadidos y suplementos. Por el 400 a.C., un redactor sacerdotal habría intentado fundir todo ello en un documento unitario (P).

Realizada la fusión de P con los otros documentos por el año 330 a.C., el Pentateuco había asumido ya su fisonomía definitiva, excepto algún pequeño añadido que pudo hacérsele posteriormente.

El sistema propuesto por Wellhausen conquistó al mundo universitario de los estudios bíblicos, y constituye hasta nuestros días la hipótesis de trabajo utilizada comúnmente en sustancia por los biblistas. Pero nunca han faltado oposiciones, incluso antes de la violenta tempestad estallada en estos últimos años. Entre los críticos más autorizados podemos recordar a O. Eissfeldt (1934), quien propuso subdividir a J en J^1 y J^2, admitiendo además una fuente "laica" (sigla: L) más antigua que J^1 y que refleja una sociedad sin sacerdocio (es semejante la tesis de G. Fohrer). P. Volz y W. Rudolph (1933) negaron la existencia de E como fuente autónoma. Junto con un consenso general de fondo, prosiguió también el debate sobre la teoría wellhauseniana; a pesar del hechizo y de la aparente "solidez" de la teoría, cada uno de los elementos de la hipótesis de Wellhausen ha sido sometido a análisis crítico, con el resultado de que casi todos los estudiosos han intentado proponer soluciones personales. Así pues, hasta hoy, la historia de la formación del Pentateuco es un campo de opiniones controvertidas.

III. HISTORIA DE LAS FORMAS. H. Gunkel (1862-1932), el cual admitía la teoría de las fuentes J, E, D, P de la escuela wellhauseniana, introdujo en realidad un método diverso. No se preguntaba tanto por la historia de la formación del texto, sino que partía más bien del texto final para señalar en él la existencia de "pequeñas unidades", cuyo "género literario" intentaba estudiar. Fue un giro radical en el estudio del Pentateuco, al que no se consideró ya como unidad de amplios documentos reunidos, sino como colección de muchas pequeñas unidades más o menos separadas, más o menos independientes. El interés no radica ya en la atribución de un versículo o de una palabra a uno de los documentos-fuente, sino en la caracterización de cada unidad literaria y de su "Sitz im Leben", esto es, el "lugar" o situación de inserción en la vida del pueblo de Israel. No se pone atención tanto en el autor de una perícopa o en sus rasgos originales como en la estructura repetible de un esquema litera-

rio, originado por determinadas situaciones vitales. Por ejemplo, el esquema "relato de creación" puede encontrarse en diversas culturas de épocas y de pueblos diferentes. Este método demuestra así el parentesco de los relatos bíblicos con las culturas del próximo Oriente antiguo, y al mismo tiempo la originalidad de los textos bíblicos. Así pues, Gunkel asignó a la exégesis la tarea de estudiar las "Gattungen" (formas literarias) de la literatura hebrea y su historia en conexión con las literaturas vecinas.

El más conocido y genial sucesor de H. Gunkel fue G. von Rad (1901-1971), el cual intentó la combinación de los dos métodos: el de las fuentes-documentos y el de las formas literarias. Ya en 1938 Von Rad se atuvo al postulado wellhauseniano del Hexateuco (Gén-Jos) y planteó la hipótesis de que el yahvista fue un gran teólogo, que sobre la base de un "pequeño *credo* histórico" como puede leerse todavía en Dt 26,5-10 —fórmula breve de fe que tenía su "Sitz im Leben" en la fiesta de las semanas del santuario de Guilgal—, recogió y ordenó muchas de las "tradiciones" transmitidas independientemente unas de otras (tradiciones del éxodo, del Sinaí, de la conquista, de la división de la tierra, de los patriarcas, de Gén 1-11, exhortaciones, leyes). El yahvista habría "recogido" y unificado ciertos "conjuntos de tradiciones" con un trabajo de composición personal, guiado por una concepción teológica propia, hasta el punto de que se puede hablar de una teología del yahvista. Del mismo modo existe también una teología del E, del D y del P. El yahvista fue, según Von Rad, el "recolector" de leyendas orales y el teólogo responsable de la actualización de la tradición en la época davídico-salomónica.

Según Von Rad, el Pentateuco está constituido por cuatro conjuntos de tradiciones, cada uno de los cuales desarrolla un tema fundamental: la tradición del éxodo y de la conquista, la tradición del Sinaí, la historia de los patriarcas y la historia primitiva *(Urgeschichte).* Antes de la época monárquica existía, en su mayor parte, tan sólo la tradición oral.

Las reacciones frente a las tesis de G. von Rad demostraron el escaso fundamento de su hipótesis sobre la antigüedad del *credo* histórico y del principio de que las unidades menores son más antiguas que los conjuntos literarios más amplios *(Traditionskomplexe).* G. von Rad no consiguió conciliar la teoría de los documentos con la idea de unos conjuntos de tradiciones, cada uno de los cuales tienen una historia independiente.

IV. HISTORIA DE LA TRADICIÓN. G. von Rad se movía dentro del surco de Gunkel, es decir, seguía el método de historia de las formas; sin embargo, intentaba introducir la idea nueva de las tradiciones anteriores a la etapa literaria. Por eso mismo, no sólo se interesó por la historia de las formas literarias, sino también por el desarrollo histórico de los conjuntos de tradiciones. De este modo anticipó en alguna forma el método que tuvo en M. Noth (1902-1968) el más agudo e infatigable defensor.

En 1943 M. Noth publicó sus famosos *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* en los que propone considerar unitariamente los libros desde el Dt hasta el 2Re, ya que constituyen la obra histórica deuteronomista (sigla: Dtr), así como ver en los libros de Esdras-Nehemías y 1-2Crónicas otro conjunto unitario, denominado "obra del cronista". Por consiguiente, según M. Noth, no hay que hablar ya de Hexateuco y mucho menos de Pentateuco, sino de Tetrateuco. En 1948 el eminente investigador alemán publicó *Überlieferungsgeschichte des*

Pentateuch, en donde sostenía que el relato yahvista es la base literaria sobre la que creció el Pentateuco, y que J y E tienen tantos puntos en común que es preciso concluir que no fueron redactados independientemente el uno del otro. Por eso mismo supone la existencia de un relato de base común *(gemeinsame Grundlage;* sigla: G) tanto para J como para E. La lengua y el estilo de P serían más claramente característicos.

Noth intentó remontarse más allá todavía de los autores de las "fuentes" escritas, de su teología y de su síntesis, para encontrar las tradiciones que se formaron en torno al culto y que modeló la narración popular oral, las cuales constituyen el "fondo" antiguo del Pentateuco.

En los orígenes de la tradición que se depositó en el Pentateuco, después de un proceso de crecimiento, de coordinación, de conjunción y de enriquecimiento, se encuentran cinco grandes temas: 1) el éxodo, núcleo en torno al cual cristalizó todo el Pentateuco; 2) la entrada en Palestina, originalmente distinta del tema anterior; 3) la promesa hecha a los patriarcas, que podría ser anterior a los dos temas precedentes; 4) el tema del viaje por el desierto; 5) el tema del Sinaí, procedente de las tribus del norte y relacionado más tarde con los temas anteriores. En torno a estos cinco temas fundamentales se habrían ido condensando poco a poco tradiciones aisladas (las plagas de Egipto, la pascua, los episodios de la conquista, Baal-Fagor y Balaán, Jacob en Siquén, Jacob en Trasjordania, Isaac y Abrahán, el hambre y la sed enemigos en el desierto, las murmuraciones del pueblo, Caleb en Hebrón, la montaña de Dios y los madianitas, la alianza y la apostasía en el Sinaí).

Estos "temas" se fueron luego desarrollando paulatinamente, uniéndose y enriqueciéndose a lo largo de la tradición (oral o escrita; Noth no aclara si la *gemeinsame Grundlage* era escrita u oral; de todas formas representaría la etapa final de la tradición antes de la redacción de las "fuentes"). A continuación, la tradición se fijó en las fuentes JE y P.

La tesis de Noth dejaba abiertos algunos problemas: la naturaleza (escrita u oral) de G; la afinidad entre ciertos pasajes de J y los textos de Dt o Dtr; la falta de relieve de la figura de Moisés y el carácter teórico-abstracto de los cinco temas; el origen y las características de las tradiciones aisladas que funcionan como material de "relleno" entre los cinco temas fundamentales; la problematicidad del paso de los temas a las fuentes escritas. Todas estas cuestiones sin resolver han impedido que se haya logrado un consenso en torno a las hipótesis de M. Noth. Un gran número de estudios sobre las tradiciones ha demostrado la dificultad de admitir la hipótesis de Noth, pero no ha producido ninguna nueva hipótesis global que consiga el consenso de los autores.

Noth ha llamado justamente la atención sobre la formación oral de la tradición y sobre la composición de las fuentes literarias: dos cuestiones fundamentales que no pueden evitarse en el estudio del Pentateuco. Recientemente, R. Rendtorff ha propuesto ver en el origen del Pentateuco siete "grandes unidades" narrativas, cada una de ellas con un tema propio y con un desarrollo independiente, reunidas solamente por el redactor o por los redactores del ambiente deuteronomista. Las "grandes unidades" de Rendtorff equivalen sustancialmente a los "temas" fundamentales de Noth; sin embargo, las teorías de los dos biblistas son radicalmente diferentes. Para Rendtorff, la hipótesis de los documentos debe quedar orillada; pretende estudiar la tradición que conduce desde las peque-

ñas hasta las grandes unidades señaladas en el Pentateuco (los orígenes: Gén 1-11; los patriarcas; la historia de José; el éxodo: Éx 1-15; la teofanía del Sinaí: Éx 19-24; 32-34; el viaje por el desierto: Éx 16-18 y Núm 11,1-20.13; la conquista de Trasjordania: Núm 20,14-36,13).

¿Al comienzo de la formación del Pentateuco existían "pequeñas unidades" independientes, que se agruparon luego en "grandes unidades"? El estudio monumental de A. de Pury *(Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob)* indica, con razones convincentes, que el relato aislado (el episodio) no constituye siempre y *a priori* la unidad de base. En el origen se encuentran a menudo "ciclos narrativos".

V. LA CRISIS ACTUAL. Desde hace unos veinte años la exégesis del Pentateuco está en el vértice del ciclón, inmersa en una violenta tempestad. Como escribía en 1977 F. Langlamet, "por las pistas del desierto es posible soñar con la 'tierra prometida'. Pero la 'tierra prometida', tras un siglo de investigaciones, no está aún en el horizonte". La teoría "clásica" de Graf-Wellhausen se ha hecho insostenible para muchos y denuncia su propia incapacidad para dar razón satisfactoriamente del Pentateuco actual. Otros consideran que los asaltos a la teoría documental son solamente una moda pasajera. Finalmente, no faltan quienes creen en la proverbial "crisis de crecimiento".

Un coro cada vez más numeroso de biblistas está de acuerdo en constatar que la crisis actual que afecta a la exégesis del Pentateuco tiene un origen metodológico. Se advierte un creciente escepticismo respecto al análisis histórico-crítico hasta considerarlo teológicamente improductivo. Hace ya algunos años D. McCarthy, autorizado profesor del Pontificio Instituto Bíblico, escribía que "es perfectamente posible comprender un texto sin saber si es E o si es algo distinto". Y F. Dreyfus, de la *École Biblique* de Jerusalén, explicaba de este modo su posición crítica: "Mediante el profeta Isaías Dios habló a los hombres de Jerusalén; pero mediante el libro de Isaías Dios nos habla hoy a nosotros". Y añadía que "el consentimiento de los exegetas en materia de crítica literaria no ha hecho progresos respecto a 1904".

En realidad, no existe consenso sobre las posiciones fundamentales de la teoría documental y nunca ha existido: ni sobre la amplitud, ni sobre la fecha de nacimiento, ni sobre la sucesión, ni sobre el proceso de la tradición, ni siquiera sobre la teología de cada uno de los documentos. Las opiniones de los especialistas divergen cada vez más.

Los criterios comúnmente empleados para la distinción de las fuentes son: *a)* el nombre de Dios (Yhwh-Elohim); *b)* el estilo característico; *c)* los duplicados o repeticiones; *d)* las contradicciones en el desarrollo de la tradición. Pues bien, tras un examen atento y escrupuloso de los textos, estos criterios no parecen suficientes para fundamentar las tesis mencionadas. Por ejemplo, Éx 24,3-8 es clasificado comúnmente como E, pero en sólo cinco versículos aparece seis veces el nombre de Yhwh; en la historia de José los "duplicados" son claramente un expediente literario buscado adrede; las contradicciones no prueban necesariamente la existencia de fuentes distintas, sino que pueden ser una señal de etapas sucesivas en la historia de la tradición; el criterio del estilo parece demasiado vago y poco concluyente: para caracterizar el estilo de una fuente hay que saber ya qué textos pertenecen a esa fuente, o bien cabe pensar que una fuente utiliza un estilo a veces tradicional y a veces de un género literario particular.

Recientemente se ha manifestado la tendencia de algunos autores (cf por ejemplo, J. van Seters, H.H. Schmid, H. Vorländer, R. Rendtorff, C. Houtmann, M. Rose), a considerar los siglos VIII-VI como la época decisiva para la formación del Pentateuco en el ámbito sobre todo de la escuela deuteronómico-deuteronomista. Se llama la atención sobre la "proximidad" de los textos llamados yahvistas con los de Dt/Dtr. Pero no ha faltado quien ha acuñado, para esta tendencia, la fórmula de "pandeuteronomismo" o de "moda del deuteronomismo".

F. Langlamet ha puesto en guardia contra los peligros de un *tôhû-bôhû* de un deuteronomismo en donde "el profético, el J, el RJE, el predeuteronómico, el deuteronómico, el deuteronomista (...) —y el destierro de Israel y los destierros de Judá— corren el riesgo de confundirse y de desaparecer en medio del humo del incendio del templo, del palacio y de las casas de Jerusalén".

Por el contrario, existe prácticamente unanimidad a la hora de admitir la naturaleza específica y particular de P, bien sea bajo la forma de un documento peculiar, bien en la forma de una serie de añadidos. ¡Pero tampoco para P faltan opiniones diversas!

El estudio histórico-crítico del Pentateuco, por consiguiente, no parece estar ya gobernado por leyes férreas; parece más bien que atraviesa un período de cierta anarquía o desconcierto. La impresión es la de encontrarse en el desierto, después de que una tempestad de arena ha borrado por completo las huellas de los senderos practicables y en donde la búsqueda de nuevas pistas resulta difícil y aventurada. Se necesita una sabia prudencia, pero sin que haya que despreciar la audacia, quizá a veces arriesgada, de los pioneros. Los nuevos caminos no serán fruto solamente de la retaguardia, sino también de los que se lancen valientemente, quizá con algunas imprudencias, hacia adelante.

VI. HACIA NUEVAS SÍNTESIS. El trabajo de demolición de la teoría documental prosigue velozmente en los tajos de la exégesis bíblica con intervenciones sólidas y cargas explosivas. Pero no podemos detenernos en la fase de demolición; es preciso comenzar una fase constructiva que no repita los errores del pasado y que sepa integrar todos los elementos válidos de las investigaciones anteriores. Es necesario, en primer lugar, que la exégesis del Pentateuco se interrogue sobre su propia metodología: lo que más se necesita en la actualidad para salir de la crisis es una seria reflexión sobre el método.

El modelo científico que parece subyacer a la teoría de Wellhausen es el mecánico: el Pentateuco se concibe como una gran máquina constituida por muchas "piezas"; basta con desmontar cada una de esas piezas, numerarla o indicarla con una sigla, para reconstruir luego la máquina y comprender su funcionamiento. Esta operación mecánica ha resultado muy difícil y delicada; se ha tenido la impresión de que el Pentateuco es un "ser vivo", y no una máquina; las "piezas" tienen entre sí conexiones "vitales", que a veces hacen imposible cortar de manera tajante.

Hoy algunos prefieren referirse a modelos biológicos y replantear la formación del Pentateuco comparándolo con un ser vivo que nace, crece y se desarrolla, asimilando día tras día su alimento, cambiando de estación en estación, enriqueciéndose y tomando formas nuevas hasta su plena maduración.

El modelo biológico ayuda a relacionar el Pentateuco con el contexto vivo de la vida entera del pueblo de

Israel en el que se formó la Biblia hebrea. Lo mismo que un cuerpo vivo, el Pentateuco respiró el aire de diversas épocas, asimiló el alimento de períodos y de experiencias diversas de la historia de Israel. En otras palabras, sufrió continuas relecturas, remodelaciones y adaptaciones.

En cada una de las épocas es todo el patrimonio religioso-cultural de Israel —es decir, toda la Biblia— el que vuelve a fundirse, pensarse, leerse y modelarse. El método histórico-crítico ha pecado de cierta tendencia a atomizar la Biblia en numerosísimos "fragmentos" separados, independientes, construidos por otros tantos numerosos autores diferentes. Es preciso recuperar la totalidad del proceso de formación de la Biblia y el sentido de su unidad, sin renegar del uso del método histórico-crítico.

Como ya han señalado varios autores, es necesario poner el acento en el papel decisivo que tuvieron en la formación del Pentateuco los escritos y la redacción de los siglos VIII-VII.

VII. HISTORIA Y TEOLOGÍA. La teoría documental distinguió entre las diversas fuentes del Pentateuco y, en su formulación más difundida en la actualidad, ha destacado también las diferentes "teologías", propias de cada documento-tradición. Así pues, la teología del Pentateuco pasa a través del reconocimiento previo de las teologías de J, E, D y P. Se piensa que es ésta la única manera de hacer resaltar adecuadamente la "historia" de la teología bíblica y la pluralidad de concepciones teológicas presentes en el Pentateuco. En efecto, se ve entonces el Pentateuco ante todo como historia, más concretamente como "historia de la salvación", creída y atestiguada por Israel en el curso de su existencia milenaria. Consiguientemente, el objeto de la teología del AT es el conjunto de los testimonios de fe de Israel; por ello la teología del AT es concebida coherentemente como historia de la fe vivida y proclamada por Israel. Los "documentos" J, E, D y P son testimonios históricos diferentes de la fe de Israel, y le corresponde a la teología bíblica la tarea de "repetir sus narraciones" *(nacherzählen)* y sus testimonios. Como ha dicho G. von Rad, el teólogo bíblico tiene que esforzarse por buscar con el mayor cuidado posible, documento por documento, cuál era la inteligencia kerigmática de cada uno de ellos. De esta manera queda justificada la investigación de las teologías de los documentos, como consecuencia del estudio literario de los mismos.

1. TEOLOGÍA DEL YAHVISTA. El yahvista, considerado actualmente por los seguidores de la teoría documental como el gran teólogo del reino de Judá en la época salomónica, parte de un interés tanto religioso como político. En una perspectiva de gran optimismo religioso y de fe en la presencia de Dios y en la historia, Yhwh es presentado como el Dios nacional que bendice y salva a Israel, su pueblo y, a través de él, a todas las naciones de la tierra. Pero el yahvista es también un documento "político", que intenta legitimar la dinastía, en especial la sucesión de Salomón, que no es el heredero primogénito, y los santuarios dinásticos. Quiere mostrar que Salomón es el heredero legítimo de las promesas divinas, empezando por las de los patriarcas, y que el templo de Jerusalén es el santuario legítimo del Dios nacional. De aquí la importancia que en él se da a las mujeres en la transmisión de la herencia (Eva, Sara, Rebeca y Betsabé) y el relieve que se le confiere a los santuarios yahvistas (Siquén, Berseba, Jerusalén). El documento yahvista es la respuesta a un momento de crisis; pretende poner de manifiesto

la fe de Israel, su identidad y su vocación. Israel es el pueblo de la promesa y de la bendición. En la monarquía israelita se realiza la bendición concedida por Dios creador, y hasta Abrahán es descrito como el prototipo de los reyes israelitas. Se observa además una protesta implícita contra la monarquía, en cuanto que quiere constituirse como una potencia autosuficiente, independiente de Dios. El yahvista tiene confianza y sostiene a la monarquía davídica, pero con ciertas condiciones, a saber: con la condición sobre todo de ser fieles a las promesas divinas y portadores de las bendiciones del Dios nacional.

2. TEOLOGÍA DEL ELOHÍSTA. Nacido en los ambientes del reino del norte del 800 a.C. e influido por la predicación profética, el elohísta se presenta como el documento de la alianza entre Dios y su pueblo. No tiene tanta vivacidad ni tanto colorido como el yahvista; está menos dotado de vigor dramático y tiene una conciencia nacional más débil.

Bien se trate de un documento continuo, bien de fragmentos distintos o haya que identificar E con el redactor JE, la teoría documental sostiene la existencia de E y, por tanto, de una teología elohísta. Ésta se caracteriza por el acento que se pone en algunos temas: el temor de Dios, la ley y el pecado, el tema de la fecundidad y del desarrollo de la vida, la mediación de los sueños y la "espiritualidad" del Dios trascendente. Todas estas temáticas quedan integradas en el contexto de la alianza, cuyas cláusulas comprometen a los dos contrayentes (Dios y el hombre) a la fidelidad. Un sentido más profundo de Dios y una sensibilidad moral más alta serían los datos y los aspectos específicos del elohísta.

3. TEOLOGÍA DEL DEUTERONOMIO. El origen del Dt debe ponerse probablemente en Jerusalén, entre finales del siglo VII y el comienzo del destierro en Babilonia. El estilo y el modo de pensar remiten con claridad a la clase dirigente de la capital de Judá.

Dt presupone las antiguas fuentes del Pentateuco y representa un vigoroso intento de reestructuración de la teología de la alianza, de reorganización de las antiguas tradiciones religiosas de Israel mediante la categoría de la "alianza", repensada en el contexto político del dominio asirio. Efectivamente, bajo el dominio asirio la "alianza" se había convertido en un eslogan propagandístico que intentaba legitimar el expansionismo asirio: Asiria establecía una alianza con todos los pueblos que se le sometían. Dt vuelve a pensar en sus propias relaciones con Dios y, consiguientemente, en su propia identidad, definiéndose como el pueblo ligado a Yhwh por un contrato-alianza. ¡Por tanto, Yhwh es el único Señor de Israel! El ideal es que exista además un único lugar de culto, Jerusalén, al único Dios de Israel (la centralización del culto es una innovación de gran importancia del Dt). La *tôrah* es concebida como la condición y la cláusula de la permanencia de la alianza y de la subsistencia de Israel como pueblo de Dios. Sobre la base de la *tôrah*, Israel tiene que constituirse como pueblo consagrado a Yhwh, separado de todos los demás pueblos no para ser una secta cerrada, sino como sociedad-modelo para toda la humanidad. Nacido después de la caída del reino del norte y estimulado por la reforma de Josías (622 a.C.), Dt intenta la imposible empresa de conciliar y de fundir lo que hoy llamaríamos "Iglesia y Estado". La empresa no se llevará a cabo; el destierro dispersará al pueblo de Israel y será considerado como la consecuencia de la infidelidad del pueblo a su Dios.

4. TEOLOGÍA DEL SACERDOTAL. De la época del destierro o posterior al mismo, estratificado en una "historia sacerdotal" a la que se añadieron algunos "suplementos sacerdotales", el documento P está centrado en dos temas fundamentales: la tienda sagrada y la tierra. El pueblo desterrado carece de templo y se refiere entonces a la tienda del desierto; además, se reconoce en la condición de los israelitas del desierto, lejos de la tierra prometida, lo mismo que los desterrados en Babilonia estaban fuera de la tierra sagrada.

La época de los patriarcas y del / desierto se convierte en un paradigma para los israelitas desterrados. El destierro de Babilonia es el ángulo visual desde el que se replantea y se vuelve a recorrer toda la historia pasada.

Junto a estos dos temas principales podemos mencionar también la idea de *berît,* entendida como promesa-compromiso unilateral de Dios, y el tema de Israel como pueblo de Dios ya en la época del desierto. Es como si dijéramos que también en Babilonia los israelitas son pueblo de Dios, aunque lejos de la tierra y del templo, sin un rey y sin un Estado.

Los "suplementos sacerdotales", que contienen la legislación referente al culto, expresan un vivo sentimiento de pecado y el deseo de perdón y de reconciliación con Dios. No se trata de un ritualismo formalista, sino de una teología del culto bien elaborada.

VIII. ¿TEOLOGÍA DEL PENTATEUCO? Es posible leer diversas monografías y muchos estudios particulares sobre las teologías de J, E, D y P, pero en vano se buscaría una monografía sobre la teología del Pentateuco. ¿Hemos de pensar que la teología del Pentateuco es la suma de las teologías de los diversos documentos? No se trata, evidentemente, de magnitudes cuantificables y adicionables. El trabajo del exegeta, ¿puede limitarse a la descripción histórica de las teologías contenidas en el Pentateuco, o debe ser más bien una verdadera actividad teológica que busca las razones internas y la coherencia lógica del discurso teológico unificado por la redacción final en los cinco primeros libros de la Biblia? El teólogo bíblico, a mi juicio, tiene que buscar los nexos lógicos entre las teologías contenidas en el Pentateuco y destacar la legítima pluralidad de concepciones sobre la base de la unidad de la fe. Sobre el presupuesto de que la Biblia no se identifica con la / revelación —la cual es en sustancia la autocomunicación de Dios, que culmina últimamente en Jesucristo—, sino que es el testimonio humano, divinamente inspirado, de la revelación, se comprende que es inevitable una pluralidad de testimonios humanos inspirados. La revelación trasciende las "verdades lógicas" de cada uno de los testimonios, pero no es accesible sin ellos ni fuera de ellos [/ Teología bíblica].

Pues bien, puesto que el Pentateuco es un "conjunto" de testimonios humanos divinamente inspirados —y por eso mismo consideramos que es coherente— sobre la revelación, creemos que no sólo es posible, sino obligado para el teólogo bíblico no limitarse a la descripción de las teologías "regionales" contenidas en el Pentateuco, sino preguntarse además si del Pentateuco se deriva un sentido unitario global, aunque siempre parcial, respecto a la Biblia entera.

B.S. Childs, en su obra *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), se ha propuesto "estudiar la forma y la función del Pentateuco tal como ha sido modelado por la comunidad de fe que hizo de él su propia Escritura canónica". Pero la "lectura canónica" no niega la legitimidad de un estudio crítico del des-

arrollo histórico del Pentateuco, sino que intenta comprender el Pentateuco en su forma canónica final, la cual está presidida por una intención teológica unitaria. D.J.A. Clines ha escrito un opúsculo titulado *Il tema del Pentateuco,* en el que busca el tema unificador de los cinco primeros libros como una obra literaria unitaria, sin negar la legitimidad de la atomización del texto mediante el estudio de las fuentes.

En la raíz de estos intentos, de los que no queremos hacer aquí un análisis crítico, está la negativa a identificar la revelación con la historia, y por consiguiente la negación de la tesis según la cual el desarrollo de la historia puede hacer inteligible la revelación. Lógicamente, el método genético, que estudia la formación del Pentateuco es un medio necesario para comprender la inteligibilidad intrínseca del texto bíblico; pero no puede ser el fin del trabajo exegético, cuyo objetivo consiste en comprender la revelación a través de los textos que la atestiguan. A no ser que se asigne a la / exégesis tan sólo una tarea de descripción histórica, y no de comprensión del sentido del texto-testimonio de la Biblia. Pero también en este caso sería menester que al exegeta-historiador le correspondiera solamente el papel —entendido en sentido positivista— de mero "registrador" de datos. Si la exégesis no puede prescindir de la historia, lo mismo que no puede prescindir de la crítica literaria, es verdad que tampoco puede prescindir de la teología.

IX. HISTORIA CREÍDA E HISTORIA REAL. La teoría documental ha intentado reconstruir, desde el punto de vista de la crítica literaria y de la historia, las diversas fases de formación del Pentateuco. Se interesa por el proceso histórico de producción del conjunto literario que llamamos Pentateuco. En consecuencia, considera que está en disposición, al menos implícitamente, de poner en evidencia el *kērygma* o la teología de los autores o de las escuelas que produjeron cada uno de los documentos que luego confluyeron en la obra final. Coherentemente, puesto que se trata del problema de la génesis de una obra literaria, la teoría documental no ofrece directamente una valoración sobre la fiabilidad histórica de los documentos; lo que hace es señalar cuáles eran las "opiniones" o las creencias del yahvista, del elohísta, del Deuteronomio y de la escuela sacerdotal. Y, dada la redacción final del Pentateuco en la época exílica-posexílica, es este horizonte histórico el que determinó la "relectura" de las tradiciones precedentes. En conclusión, el Pentateuco refleja lo que el Israel del exilio y del posexilio creía y pensaba de su propia historia.

De las hipótesis de la crítica literaria no se puede sacar directamente una conclusión precipitada de crítica histórica. La crítica histórica se pregunta qué relación existe entre el *kērygma* (la "historia creída") y la "historia real", atestiguada por el *kērygma.* El positivismo liberal buscaba el conocimiento ideal de "wie ist es eigentlich gewesen" o de cuáles son los "hechos" en estado bruto, fuera de toda interpretación. Pero este ideal no solamente es irrealizable, sino también contrario a la realidad del conocimiento humano: los hechos no son accesibles más que mediante una interpretación que nos los haga inteligibles. ¡No existe más historia que la interpretada y narrada! Pero esto no significa que, al contrario, no sea posible proceder del testimonio a los "hechos" vividos y significados.

Tras la crítica literaria viene la crítica histórica, a la que corresponde "verificar" si el suceso narrado es realidad. A la crítica histórica le corres-

ponde el deber de elaborar los criterios de historicidad con los que valorar la fiabilidad histórica de las fuentes.

Pero la historia no puede reducirse a hechos cuantificados; más aún, es siempre la encarnación de un sentido, la realización de un proyecto o intención. En el caso de la Biblia, la historia real es la experiencia de la revelación histórica de Dios a Israel. En consecuencia, la investigación histórica no puede prescindir de la teología, la única que permite "comprender" la revelación, o sea, la realidad significada.

La misión del estudio del Pentateuco es distinguir, pero también coordinar juntamente, estas tres dimensiones de la / hermenéutica: la crítica literaria, la crítica histórica, la crítica teológica.

La tempestad de estos últimos veinte años ha puesto de manifiesto una vez más las debilidades y las lagunas metodológicas de la hermenéutica bíblica, bien en la crítica literaria, bien en la crítica histórica y teológica, bien en lo que concierne a sus relaciones y vínculos recíprocos.

La exégesis del Pentateuco ha producido también estudios útiles e interesantes que se han aprovechado de los estudios folclóricos (cf Jolles, Lord, Long), estilísticos (cf Richter, McEvenue), sociológicos (cf N.K. Gottwald), estructuralistas (para el Génesis, p.ej., J.P. Fokkelman), poético-literarios (cf Alter). Estos y otros métodos posibles de lectura no desplazan al método histórico-crítico. Por otra parte, parece una utopía pensar en una convergencia armónica y simple de los métodos. Por tanto, es necesaria una reflexión radical y renovada sobre el método de la exégesis. Se ha repetido varias veces que la exégesis es un arte más que una ciencia, pero también en esta hipótesis queda fuera de duda que no puede ser un arte fiada únicamente a la imaginación y al capricho del artista-intérprete.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Pentateuco*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1970; AULD A.G., *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938*, Edimburgo 1980; BRIEND J., *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 1978; CAZELLES H., BOUHOT J.P., *Il Pentateuco*, Brescia 1968; CHILDS B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Londres 1979, 109-135; CORTESE E., *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Dehoniane, Bolonia 1985, 25-144; ID, *Il Pentateuco oggi: la teoria documentaria in crisi?*, en "ScC" 111 (1983) 79-88; ID, *La teologia del Documento sacerdotal*, en "RBit" 26 (1978) 113-141; CRAGHAN J.S., *The Elohist in recent Literature*, en "Biblical Theology Bulletin" 7 (1977) 23-35; LOHFINK N., *Ascolta Israele. Esegesi dei testi del Dt*, Brescia 1968; ID, *Deuteronomy*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Suppl.*, Nashville 1976, 229-232; NEGRETTI N., *Yahvista y elohísta*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV, Sígueme, Salamanca 1987[2], 701-743; RENDTORFF R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlín 1977; SCHMID H.H., *Der sogennante Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich 1976; SCHMIDT W.H., *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten*, en "BZ" 25 (1981) 81-102; VAN SETERS J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven-Londres 1975; VERMEYLEN J., *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, en "RTL" 12 (1981) 324-346; VERDIÈRE E. La, HEIDT W.G., *Introducción al Pentateuco*, Sal Terrae, Santander 1972; WEIMAR P., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), Berlín 1977; WHYBRAY R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield 1987; ZENGER E., *Wo steht die Pentateuchforschung heute?*, en "BZ" 24 (1980) 101-116; ID, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, en "Theologische Revue" 78 (1982), 354-362.

A. Bonora

POBREZA

SUMARIO: Introducción. I. *El vocabulario bíblico de la pobreza:* 1. El AT; 2. El NT. II. *Pobreza, bendición y maldición:* 1. El

INTRODUCCIÓN. Los pobres en la Biblia ocupan un puesto de gran relieve. Mientras que la historia profana casi siempre ignora a estas personas y se limita a hablar de ellas sólo en las raras ocasiones en que son protagonistas con rebeliones, sublevaciones y revoluciones (cf la revuelta de los plebeyos contra los patricios en la joven república de Roma o la insurrección de los esclavos guiados por el gladiador Espartaco, etc.), la Sagrada Escritura, por el contrario, aborda expresamente el tema de la pobreza; es más, llega a proponer este estado, humanamente despreciable y mísero, como ideal de vida. Si puede parecer excesivo considerar que los pobres son los protagonistas de la historia de Israel, es indiscutible, sin embargo, que esta categoría de personas atrae la atención de los legisladores, de los profetas y de los salmistas en el AT, y de Jesús y de los autores inspirados en el NT.

El pueblo de Dios nació en la pobreza más extrema; Israel en el desierto tuvo la experiencia de este estado de penuria: "(El Señor) te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná" (Dt 8,3). Más aún, entre los miembros del pueblo de Dios no existía ningún rico o acaudalado, sino que todos dependían completamente para la subsistencia de la intervención divina, tanto para el alimento (el maná, las codornices, etc.; cf Éx 16) como para la bebida (los milagros con los cuales Moisés hizo brotar agua de la roca o purificó fuentes contaminadas; cf Éx 15,22ss; 17,1ss). Así pues, el nacimiento de Israel está marcado profundamente por la pobreza más extrema, por las privaciones y por los sufrimientos.

Sobre todo no se debe desvalorizar el factor teológico siguiente: los protagonistas de la fase final o escatológica de la historia salvífica son los pobres: el profeta de Nazaret y su madre, la virgen María, vivieron en la pobreza más absoluta; además, Jesús exigió de sus seguidores la elección de ese estado, mientras que la comunidad cristiana de los orígenes vivió en la más perfecta comunión de bienes, después de haber vendido sus miembros sus riquezas, poniendo lo recabado a disposición de todos los hermanos.

I. EL VOCABULARIO BÍBLICO DE LA POBREZA. La importancia del tema de la pobreza para la Sagrada Escritura lo sugiere también el léxico rico y diversificado que se emplea para indicar la condición de las personas indigentes, que no tienen medios de subsistencia y viven en la miseria.

1. EL AT. La Biblia hebrea indica a los pobres con varios términos: entre ellos, el más frecuente es ciertamente el sustantivo *'anî* o *'anaw* (unas 105 veces), que aparece con mucha frecuencia en plural *('anawîm);* la fórmula "los pobres del Señor", *'anawîm Yhwh,* se hizo célebre en la teología y en la espiritualidad veterotestamentaria, como veremos en breve.

La traducción griega de los LXX

tradujo estas voces sobre todo por *adýnatos, asthenés, endeés, pénes, penijrós, praýs, ptojós, tapeinós* y sus derivados.

2. EL NT. Los autores del NT utilizan el vocabulario de los LXX; las voces más frecuentes son las que tienen la raíz *ptoj-* y *tapein-*. La frecuencia de estos términos insinúa ya el relieve dado en el NT a la temática de la pobreza; en efecto, la estadística indica que las voces *ptojós, ptojéia, ptojeúein* aparecen 38 veces, mientras que las de la segunda raíz *(tapeinós, tapeinoûn, tapeínosis)* lo hacen 26 veces.

II. POBREZA, BENDICIÓN Y MALDICIÓN. El estado de indigencia más absoluta lo experimentó Israel durante el / éxodo, que luego será presentado como un ideal de vida religiosa, pero no ciertamente social. En el primer estadio de la historia del pueblo hebreo, la pobreza es considerada una necesidad y una condición para poder gustar la futura abundancia de los bienes de la tierra prometida. A este respecto es muy significativo el aviso o recuerdo de Dt 8,14-18: "(No te olvides) del Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud; que te ha conducido a través de vasto y horrible desierto, de serpientes venenosas, de escorpiones, tierra de sed y sin agua; que hizo brotar para ti agua de la roca más dura y te alimentó en el desierto con el maná, desconocido por tus mayores, con el fin de humillarte y probarte para prepararte un futuro dichoso" (vv. 14-16). Por ese motivo Palestina es descrita como la región bendita, en la cual fluyen leche y miel, y que produce aceite, vino y trigo en gran abundancia (cf Éx 3,17; Núm 13,21-24.27; Dt 6,18; 11,9): "El Señor, tu Dios, te va a introducir en una tierra buena; tierra de los torrentes, de fuentes, de aguas profundas, que brotan en el fondo de los valles y sobre los montes; tierra de trigo y de cebada, de viñas, higos y granados; tierra de olivos, aceite y miel; tierra que te dará el pan en abundancia sin carecer de nada; tierra donde las piedras son de hierro y de cuyas montañas sale el bronce. Comerás hasta saciarte y bendecirás al Señor, tu Dios, en la buena tierra que te da" (Dt 8,7-10).

1. EL PENTATEUCO. El Señor bendecirá a su pueblo dándole con munificencia los frutos del suelo, por lo cual Israel nadará en la abundancia y se saciará de los bienes de la tierra. Ésta es la promesa de Yhwh a su pueblo esclavo en Egipto: "He determinado sacaros de la opresión de Egipto a la tierra... que mana leche y miel" (Éx 3,17).

Esa eliminación de la pobreza es presentada, pues, como la concretización de la promesa y de la bendición del Señor a su pueblo fiel a las cláusulas de la alianza (Lev 26,3ss). La bendición divina tiene por objeto también la fertilidad del suelo y la abundancia de sus frutos (Dt 6,14-19.24s; 7,11-15; 11,8s.13ss; 28,1-6.8.11s). De este modo se realiza la bendición de Yhwh a los padres de Israel: a / Abrahán (cf Gén 12,1ss.7; 13,14-17; 15,18; etc.) y a / Jacob (cf Gén 28,13): "No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a entrar en posesión de la tierra, sino... para cumplir el juramento hecho (por el Señor) a vuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob. Reconoce que el Señor, tu Dios, no te da la posesión de esa buena tierra debido a tu justicia" (Dt 9,5s). Pero esa bendición está ligada a la observancia de los preceptos del Señor: "Haz lo que es justo y bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres a tomar posesión de la hermosa tierra que el Señor prometió con juramento a tus padres" (Dt 6,18).

En los libros sapienciales encontramos la exaltación de la riqueza como fruto de la bendición divina a los justos (cf Prov 3,16; 15,6; 19,23; 28,20; Job 5,24; 42,10ss).

2. La pobreza como efecto de la maldición. Por el contrario, el Señor maldecirá la tierra si su pueblo se muestra infiel al pacto sinaítico; por eso Israel experimentará nuevamente la penuria, la pobreza y la miseria (cf Lev 26,14ss; Dt 11,16s; 28,14-46). Por tanto, en la Biblia la indigencia es considerada a menudo consecuencia del castigo divino por los pecados de su pueblo. De este modo se afirmó no sólo la idea de que el justo es bendecido con las riquezas, sino que el pobre es un pecador. Mientras que Abrahán, el amigo de Dios, y los otros patriarcas son bendecidos con la propiedad económica (cf Gén 13,2; 26,13s; 30,30; 33,11; etc.), los impíos son castigados con la pobreza; por eso la pérdida de los bienes es considerada como castigo del pecado (cf Job 22,6s).

3. Pobreza y vicio. Los sabios de Israel presentan con frecuencia la pobreza también como consecuencia de la pereza y el desarreglo en los placeres: los vicios de la gula y del sexo reducen a menudo al hombre a la miseria (cf Prov 6,6-11; 10-4; 12,11; 14,23; 20,13; 21,17; 23,20s; 24,30-34; 28,19; Si 18,33s). Por eso amonesta Tobías a su hijo: "En la ociosidad y la penuria está el hambre, pues la ociosidad es la madre del hambre" (Tob 4,13).

III. POBREZA E INJUSTICIA. Pero no siempre el estado de indigencia en Israel es fruto de la maldición divina; con frecuencia la pobreza de muchas personas es consecuencia de la injusticia y de la avidez de los poderosos, los cuales extorsionan, despojan y reducen a la miseria a sus hermanos.

1. Las situaciones injustas de pobreza. Después de la entrada en Palestina, aunque la división con la asignación de las tierras por Moisés y Josué se hizo inspirándose en criterios de equidad basándose en la población de cada una de las tribus (cf Núm 32,1ss; Jos 13-21), lentamente se produjo una fuerte disparidad de bienes y riquezas, haciéndose algunos israelitas cada vez más ricos y poderosos, mientras que otros, a causa de deudas y de otros factores económicos, se empobrecieron cada vez más, e incluso hubieron de vender sus terrenos y en algunos casos fueron reducidos desgraciadamente a la esclavitud.

Para evitar que se agudizaran semejantes situaciones injustas e inicuas, el legislador de la *tôrah* en el código de la alianza creó la institución del jubileo y del año sabático (Éx 21,1s; 23,10s; Lev 25; Dt 15,1-11), después de condenar la explotación de los pobres y las injusticias sociales (cf Éx 21,16; 22,20s.25s; Lev 19,13s). En particular, la ley de Moisés exige la justicia en favor de los humildes y de los indefensos: "No violarás el derecho del pobre en sus causas... No explotarás al emigrante, porque vosotros conocisteis la vida del emigrante, pues lo fuisteis en Egipto" (Éx 23,6.9). [/ Ley / Derecho VII].

2. La condena de los profetas. Las situaciones de injusticia social, por las cuales también en Israel los bienes y las riquezas se encontraban en manos de unos pocos individuos, mientras que la gran masa del pueblo vivía en la miseria y en apuros, suscitó la indignación y las iras de los hombres carismáticos animados por el Espíritu del Señor. Las desigualdades sociales, demasiado marcadas y escandalosas, rompen la solidaridad sagrada del pueblo de Dios y violan la justicia.

a) *Natán y Elías el tesbita.* El rey David cometió una gran injusticia contra Urías, súbdito suyo y soldado fiel. No sólo incurrió en adulterio con la mujer de Urías, sino que se las arregló para que éste pereciese en la batalla (2Sam 11,2ss). La fábula del rico y del pobre, narrada al rey por el profeta Natán, es muy elocuente al respecto. El profeta, con gran valor, denunció en nombre de Dios la prepotencia del rey en perjuicio del pobre (2Sam 12,1-12).

/ Elías el tesbita mostró no menor fortaleza al enfrentarse con otro rey prepotente, que había hecho asesinar a un súbdito para adueñarse de su viña (1Re 21,1ss). El intrépido profeta se enfrentó a Ajab justamente cuando éste iba a tomar posesión de la viña de Nabot, denunciando abiertamente su delito en perjuicio de un pobre, y anunciándole los tremendos castigos divinos por la usurpación perpetrada (1Re 1,19ss).

b) *El profeta Amós.* El primer gran profeta escritor que amenazó con tremendos castigos divinos a los injustos ricos propietarios de Israel fue / Amós. Con lenguaje rudo, fustigó los vicios de cuantos oprimían a los pobres. Hablando en nombre del Señor, acusó a los poderosos de haber vendido al pobre por un puñado de dinero, cambiándolo por un par de sandalias; más aún, de haber pisoteado como polvo de la tierra la cabeza de los infelices (Am 2,6s; 8,6) después de haberlos despojado de sus vestidos (Am 2,8). Los notables de Samaría acumularon en sus palacios violencia y rapiña (Am 3,10), y con semejantes latrocinios y extorsiones pudieron edificarse casas para el invierno y casas para el verano, grandes palacios con piedras labradas y adornados con lujosos objetos de marfil (Am 3,15; 5,11s). Sus mujeres, llamadas despectivamente "vacas de Basán", no les van a la zaga a sus maridos en oprimir a los débiles (Am 4,1). Estos voluptuosos que viven en el lujo más desenfrenado y en francachelas (Am 6,4ss), pisoteando la justicia más elemental (Am 6,12), oprimen a los pobres y los humildes (Am 8,4), cometen engaños y fraudes (Am 8,5s). A causa de tales delitos, Amós amenaza con la venganza divina en el día del Señor (Am 2,13ss; 3,14s; 8,9s). Y vendrán la guerra y la deportación (Am 4,2s; 6,7).

c) *La predicación de los otros profetas.* No menos lacerantes son las invectivas contra los ricos y poderosos lanzadas por otros hombres de Dios en defensa de los pobres y de la justicia.

/ Oseas, el profeta de la ternura y del amor, no puede menos de señalar con el dedo acusador a los israelitas que defraudan y engañan, evidentemente en perjuicio de los pobres (Os 12,8).

/ Isaías comienza sus oráculos condenando la hipocresía de los notables de Judá, semejantes a los jefes de Sodoma y Gomorra, los cuales se muestran observantes y precisos en los actos externos del culto, pero no tienen el menor escrúpulo en derramar sangre y en oprimir a los humildes (Is 1,10-16), pisoteando el rostro de los pobres y quitándoles sus pocos bienes imprescindibles (Is 3,11s). También este profeta amenaza con el castigo del Señor a los opresores que viven en el lujo más desenfrenado (Is 3,16ss; 5,8-24, 9,9-10,4; 32,9-14), privando del espacio vital a los pobres, defraudando y despojando a los infelices. De igual modo / Jeremías no calla tampoco el pecado de los judíos hipócritas, que van al templo de Jerusalén a celebrar el culto y al mismo tiempo viven en la injusticia, oprimiendo a los pobres y derramando su sangre (Jer 7,1-11; 22,3.13ss); más aún, les anuncia ya la inminente venganza del Señor, la destrucción de la

ciudad santa, la deportación de sus habitantes (Jer 7,12ss; 22,5ss) y el fin ignominioso de su rey, que será sepultado como un asno (Jer 22,13. 17-19).

El que comete tales abominaciones, oprimiendo al pobre y al indigente y perpetra rapiñas e injusticias contra el prójimo, ciertamente no vivirá, sino que será castigado con la muerte (Ez 18,12s). Elifaz el temanita estima que la terrible prueba abatida sobre Job, ya próximo a su fin, debe considerarse como una severa lección de Dios contra su amigo, porque éste habría vejado a los hermanos, despojándolos y robándolos, e incluso mostrándose sin piedad con los pobres y los infelices (Job 22,6-10). Pues el Señor venga a los oprimidos: "Yo vendré a juzgaros; seré testigo del acusador... contra los que explotan al jornalero, a la viuda y al huérfano y violan el derecho del extranjero sin ningún temor de mí" (Mal 3,5).

d) *El deuteronomista.* En el último libro del Pentateuco encontramos algunas leyes contra los opresores de los pobres: el que secuestra a una persona debe ser muerto (Dt 24,7); el que ha tomado como prenda el manto de un pobre debe restituirlo al ponerse el sol, a fin de que también el infeliz pueda dormir con lo único que tiene para arroparse (Dt 24,12s). El deuteronomista ordena además, en nombre del Señor, no defraudar el salario de un pobre e indigente, sino dárselo antes de ponerse el sol (Dt 24,14s). Asimismo, el israelita justo no herirá el derecho de los indefensos (el extranjero y el huérfano), ni tomará en prenda los vestidos de la viuda (Dt 24,17s); el que se comporte de ese modo injusto, hiriendo el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda, será maldecido por todo el pueblo (Dt 27,19).

El justo Tobías (4,14s) se inspira en esta legislación cuando exhorta a su hijo a comportarse con el prójimo con justicia, respeto y amor. También el Sal 82,2-4 contiene la orden de Dios a los jueces de Israel de tomar la defensa de los pobres sin favorecer a los poderosos.

e) *La enseñanza de Jesús.* Los "¡ay!" de los profetas contra los ricos que oprimen a los pobres del tercer evangelista son puestos en boca de Jesús (Lc 6,24). El profeta de Nazaret amenaza severamente a los ricos y enseña que muy difícilmente podrán participar de la gloria del reino de los cielos; es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico entre en el / reino de Dios (Mc 10,23ss y par).

f) *La acusación de Santiago.* Pero el autor del NT que usa un lenguaje profético particularmente duro contra las injusticias perpetradas por los ricos en perjuicio de los pobres es el "hermano del Señor": "Vosotros, los ricos, llorad con fuertes gemidos por las desventuras que van a sobreveniros...", etc. (cf Sant 5,1-5).

3. LA AYUDA AL POBRE. La Biblia no sólo condena las injusticias perpetradas contra los humildes y los indigentes, presentando a Dios como vengador de estas personas indefensas y sin protección humana, sino que inculca también el deber de socorrer a los pobres para aliviar su miseria y hacer menos duro su estado de indigencia.

a) *La legislación sinaítica.* Moisés, al transmitir las órdenes del Señor al pueblo, no olvida a las personas más pobres e indefensas: legisla sobre ellas para protegerlas, ante todo prohibiendo el interés en los préstamos al indigente y exigiendo la restitución de la prenda antes de ponerse el sol (Éx 22,24ss; Dt 23,20s). Igualmente ordena que los hacenda-

dos, durante la siega y la vendimia, dejen las espigas al borde de los campos y los racimos de la vid para los pobres y los forasteros que viven en la miseria (Lev 19,9s).

Los israelitas deberán amar a los extranjeros como a sí mismos (Lev 19,33s; Dt 10,19) y sentirse solidarios con los hermanos caídos en la miseria, ayudándoles concretamente (Lev 29,35ss); y cada tres años ofrecerán los diezmos de las cosechas a los necesitados: el levita, el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 26,12s).

b) *La predicación de los profetas.* La parénesis de los enviados de Dios para educar la fe de los israelitas no podía omitir la ayuda a los pobres. Isaías exhorta a los jefes del pueblo a hacer el bien, a buscar la justicia, socorriendo al oprimido, haciendo justicia al huérfano y defendiendo la causa de la viuda (Is 1,17). Análoga es la parénesis de Jeremías al rey de Judá, a sus ministros y a todo el pueblo: "Esto dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia y librad al oprimido de las manos del explotador; no maltratéis al extranjero, al huérfano y a la viuda; no les hagáis violencia, ni derraméis sangre inocente en este lugar" (Jer 22,3).
El Trito-Isaías, por su parte, enseña que el ayuno aceptable al Señor consiste en dejar libres a los oprimidos, en compartir el pan con el hambriento, en introducir en casa a los míseros sin techo, en vestir al desnudo, socorriendo al propio hermano pobre (Is 58,6ss).

c) *Los modelos del amor a los pobres.* El AT nos ofrece ejemplos sublimes de caridad con los indigentes: el piadoso rey Josías es descrito, en antítesis con el comportamiento del hijo impío Joaquín, como el monarca ideal, que defendía la causa del pobre y del desgraciado (Jer 22,16). Análogamente, Job, al presentar su apología, se describe como un hombre misericordioso y benévolo con los pobres (Job 31,16-22); lloraba con el oprimido y tenía compasión del pobre (Job 30,25), examinaba la causa del desconocido, trituraba las muelas del malvado y de entre sus dientes arrancaba la presa (Job 29,16s).

Tobías constituye otro ejemplo excepcional modelo de justicia y de caridad con los miserables: ofrecía la décima parte del tercer año a los huérfanos, a las viudas y a extranjeros (Tob 1,8), daba limosna a los israelitas indigentes, pan a los hambrientos y vestido a los desnudos; si veía a alguno de sus connacionales muerto y arrojado fuera de los muros de Nínive, lo enterraba (Tob 1,16s). La grave desgracia de la ceguera le ocurrió a Tobías durante el ejercicio de la caridad y ella fue el comienzo de todas las pruebas y desventuras: este santo personaje deseaba que algún pobre participara de su opulenta mesa festiva, por lo cual envió a Tobías a buscar a alguno; pero, informado de que un hebreo estrangulado yacía en la plaza y que nadie se atrevía a darle sepultura, Tobías se levantó de la mesa, dejando intacta la comida, para realizar la obra de misericordia de enterrar a los muertos (Tob 2,1ss). Justamente por haber ofrecido ejemplos tan heroicos de caridad con los necesitados y los pobres, podía luego Tobías amonestar con eficacia a su hijo (cf Tob 4,7ss).

d) *La exhortación de los sabios de Israel.* La abundante y varia parénesis que puede encontrarse en los libros sapienciales no ha descuidado el tema que estamos ilustrando: los sabios del pueblo hebreo exhortaban férvidamente a socorrer al pobre. Aunque el indigente es odiado incluso por el amigo, se proclama dichoso al que tiene compasión de los humildes y los socorre (Prov 14,20s); éste,

en el día de la desventura, será librado por el Señor (Sal 41,2). El que tiene compasión del miserable será honrado por el Creador, mientras que el que oprime al pobre o se burla de él ofende a Dios (Prov 14,31;17,5). El que da con generosidad su pan al indigente será honrado y bendecido no sólo por los hombres, sino también por Dios (Prov 22,9). Igualmente, el rey que juzga con equidad a los pobres consolida su trono (Prov 29,14).

El que practica la caridad con el indigente hace un préstamo al Señor, el cual le pagará la buena acción (Prov 19,17; cf 11,25) también con la abundancia de bienes. "El que da a los pobres no sufrirá la miseria, el que cierre sus ojos será maldito" (Prov 28,27). La persona benéfica prosperará, y el que largamente da largamente recibirá (Prov 11,25). En cambio, el que cierra los oídos al grito del pobre, en la desgracia llamará, pero no obtendrá respuesta (Prov 21,13); igualmente, el que cierra los ojos al pobre tendrá grandes maldiciones (Prov 28,27), lo mismo que el opresor de los desgraciados atraerá sobre sí los castigos divinos (Prov 28,3).

El justo se distingue claramente por el amor a los pobres; por eso cuida de la causa de los miserables (Prov 29,7; Sal 112,9). De modo análogo, la mujer sabia y perfecta se distingue también por su generosidad y por el amor a los indigentes: "Tiende su brazo al desgraciado y alarga la mano al indigente" (Prov 31,20).

e) *La parénesis del NT.* En los evangelios y en los demás escritos neotestamentarios encontramos no sólo calurosas exhortaciones a socorrer a los pobres y a los necesitados, sino que se nos presentan modelos extraordinarios de caridad para con los humildes y los infelices. La justicia evangélica exige el ejercicio de la limosna, aunque practicada con un estilo nuevo (Mt 6,2ss). Es más; el juicio final se realizará en base a las obras de misericordia a favor de los pobres: los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los enfermos, etc. (Mt 25,34ss). Jesús exige de sus seguidores que querían ser perfectos la venta de los bienes para distribuir a los pobres lo recabado a fin de aliviar su indigencia (Mc 10,21 y par), mientras que condena a los ricos que cierran el corazón a los pobres y a los miserables: la parábola del rico epulón ilustra con rara eficacia esta enseñanza y es altamente estimulante para abrir a la sensibilidad activa en favor de los infelices (Lc 16,19ss).

En los escritos lucanos, además, se nos ofrecen modelos no comunes de amor concreto a los desgraciados y a los pobres. La parábola del buen samaritano muestra cómo hay que comportarse con el prójimo indefenso, oprimido y herido casi de muerte (Lc 10,30ss). Zaqueo es presentado como un verdadero convertido a las exigencias del evangelio, pues declara no sólo que quiere reparar las injusticias cometidas restituyendo el cuádruple, sino que se compromete a distribuir la mitad de sus bienes a los pobres (Lc 19,8). Para Lucas en particular, la ética evangélica exige la limosna y la ayuda activa a los indigentes: el que quiera convertirse en serio deberá hacer partícipes a los pobres de sus bienes (alimento y vestido; Lc 3,11). Para obtener la pureza de corazón hay que distribuir las riquezas propias a los necesitados (Lc 11,41), construyéndose así un tesoro inagotable en los cielos (Lc 12,33s) y haciéndose amigos en el reino escatológico (Lc 16,9). Por lo demás, Jesús mismo, aunque era pobre, con las ofertas recibidas de sus bienhechores ayudaba a los indigentes (Jn 13,29; cf Mc 14,5 y par).

En los Hechos de los Apóstoles, Lucas presenta otros modelos de so-

lidaridad y de servicio en favor de los pobres. Los "siete" fueron elegidos para este fin (He 6,1ss). Tabita es una discípula muy amada en vida y llorada en la muerte, porque abundaba en obras buenas y hacía muchas limosnas, además de confeccionar túnicas y mantos para las viudas (He 9,36.39). También el centurión Cornelio ejercitaba la beneficencia; por eso el ángel de Dios le reveló que sus limosnas, con sus oraciones, habían subido a la presencia del Omnipotente (He 10,1ss). Pablo declara a los amigos de Éfeso que les ha enseñado cómo es preciso cuidar de los débiles, acordándose de las palabras del Señor Jesús, que dijo: "Hay más felicidad en dar que en recibir" (He 20,35).

Pablo había tomado muy a pecho socorrer a los pobres: He 11,29s nos informa de la colecta hecha en Antioquía y llevada a los hermanos necesitados de Jerusalèn; en 2Cor 8-9 y en Rom 15,25ss, el apóstol habla de semejante colecta de bienes para ofrecerlos a los cristianos de la Iglesia madre. Las cartas paulinas nos informan además de que la asistencia o servicio a los pobres constituía uno de los ministerios de las comunidades cristianas (cf Rom 12,7s; 1Cor 13,3ss).

Santiago enseña que la religión pura delante de Dios consiste en socorrer a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones (Sant 1,27), mientras que Pablo exhorta a los creyentes a ser solícitos en las necesidades de los hermanos y diligentes en la hospitalidad (Rom 12,13-13).

IV. TEOLOGÍA DE LA POBREZA. Las últimas reflexiones sobre el deber de ayudar a los indigentes muestran hasta qué punto la Sagrada Escritura considera importante la solidaridad en favor de los pobres. Sin embargo, aunque ese socorro humano llegara a faltar, la Biblia enseña que los miserables y los humildes tienen un poderoso defensor en Dios. Pues el Señor escucha el grito de los oprimidos, protege y socorre a los pobres y venga a los miserables y a los indefensos. Por eso el que conculca a estas personas ofende a Dios. Por lo demás, los pobres, conscientes de esa protección divina, a menudo se dirigen al Señor y esperan de él socorro y justicia, confiando en su ayuda. En el Salterio encontramos numerosas súplicas, con frecuencia conmovedoras, de los miserables, que son oprimidos y humillados por la arrogancia de los prepotentes y de los impíos.

1. DIOS DEFIENDE A LOS POBRES. Los humildes y los indigentes se encuentran en una relación especial con el Señor, protector de los pobres y de los indefensos, además de ser justo retribuidor del que ama a los oprimidos y a los miserables.

En el código de la alianza sinaítica [/ Ley/Derecho II] encontramos la prohibición de maltratar a las personas indefensas, porque si claman al Señor, éste las escuchará; se encenderá su ira y matará con la espada a los opresores, haciendo viudas a sus mujeres y huérfanos a sus hijos (Éx 22,21ss). Igualmente se manda aquí devolver al pobre el manto recibido en prenda, antes de ponerse el sol, porque, no teniendo con qué cubrirse para dormir, invocará la ayuda del Señor y su clamor será escuchado en el cielo (Éx 22,25s). De modo análogo, la ley mosaica ordena no defraudar al asalariado pobre y necesitado, porque éste podría clamar al Señor contra el rico (Dt 21,14s). Porque Dios es testigo en contra de los defraudadores y los opresores de los pobres (Mal 3,5) y los venga (Sant 5,4).

El Dios de Israel hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero, le da pan y vestidos (Dt 10,17s) y protege a todas las personas inde-

fensas. Por eso el que oprime al pobre ofende a Dios, mientras que el que tiene compasión del miserable honra al Creador (Prov 14,31). Asimismo el que se burla del pobre ofende al Señor, que lo ha creado (Prov 17,5); por el contrario, el que practica la caridad con el pobre hace un préstamo al Señor (Prov 19,17). Por tanto, el que oprime a los miserables se atrae los castigos divinos (Prov 28,3), mientras que el que da generosamente al pobre será bendecido con la abundancia y con el éxito (Prov 11,25; 22,9; 28,27). Dada esa protección por parte de Dios de los humildes, el sabio amonesta: "No robes al pobre porque es pobre, ni oprimas al débil en el tribunal; porque el Señor defiende su causa y quitará la vida a los que los despojan" (Prov 22,22s).

2. LA ESPIRITUALIDAD DE LOS POBRES. Conscientes de la especial protección que el Señor reserva a los miserables, en Israel se formó una auténtica espiritualidad propia de los pobres; los salmos son la prueba y la documentación más elocuente de ello. Muchas de esas oraciones inspiradas y a menudo conmovedoras contienen las súplicas angustiosas de estas personas humildes que viven en la opresión y en medio de restricciones económicas, pero que confían totalmente en Dios y en él sólo. En efecto, los salmistas se manifiestan con frecuencia como pobres y piadosos que invocan con profunda confianza al Señor para ser librados de su situación de miseria, de vejación y de angustia. También en los oráculos proféticos no raras veces encontramos ecos de semejante espiritualidad de los pobres, que se consideran los protegidos especiales de Dios.

a) *Los pobres del Señor en el Salterio.* Los humildes y los oprimidos encuentran un abrigo y un refugio seguro en aquel Dios que escucha el grito de los afligidos (Sal 9,10.13.38s; 14,6) y cuida de los pobres y los infelices (Sal 40,18), por ser el padre de los huérfanos y el defensor de las viudas (Sal 68,6), de todas las personas humildes e indefensas (Sal 146,7-9). Los pobres se abandonan a Dios para encontrar en él sostén (Sal 9,35), sustento (Sal 22,27; 132,15), libertad (Sal 35,10) y protección contra los engaños de los impíos (Sal 35,20; 116,6). El Señor se alza para juzgar, es decir, para salvar a todos los pobres y miserables que se dirigen a él (Sal 76,10). Pues Dios escucha la oración de los rechazados y no desprecia su súplica (Sal 102,18); levanta al pobre de la miseria (Sal 107,41) y se pone a su derecha para salvar de los jueces su vida (Sal 109,31). El Señor "levanta del polvo al indigente y saca al pobre del estiércol, para sentarlo con los príncipes...; instala a la estéril en su casa, madre gozosa de toda la familia" (Sal 113,7-9). Por eso los pobres, sobre todo en el peligro y en la angustia, se dirigen con fe a su divino protector, implorando su socorro: "Mira mi miseria, obra de mis enemigos" (Sal 10,14); "Yo soy un pobre y desgraciado, Señor, socórreme; tú eres mi ayuda y mi liberador, Señor, no tardes" (Sal 70,6; cf Sal 74,21s; 109, 22.26).

Los miserables están seguros de no ser olvidados por Dios; más aún, están firmemente convencidos de ser guiados por Dios y amaestrados por el Señor (Sal 25,9); por eso su esperanza no se verá decepcionada (Sal 9,19). Los salmistas ponen en boca de Dios expresiones como ésta: "Por la opresión del débil y el gemido del pobre ahora me levanto yo, dice el Señor; yo daré mi auxilio al que lo ansía" (Sal 12,6). Pues el grito de los pobres es escuchado por el Señor (Sal 34,7.18). He aquí una clara profesión de fe en Dios, protector de los pobres: "Yo sé que el Señor hará justicia a los humildes y defenderá el derecho de

los pobres" (Sal 140,13). Por eso los humildes son invitados a alegrarse en el Señor (Sal 34,3), porque ellos heredarán la tierra y gozarán de una paz profunda (Sal 37,11). Pues Dios escucha su oración (Sal 69,33s).

Los pobres, en efecto, son los piadosos, los inocentes y los bondadosos, contrapuestos a los impíos y a los malvados, a los poderosos, los ricos y los orgullosos, que oprimen a los pobres y desprecian al Señor (Sal 10,2ss; 34,10s.16s.20ss). En cambio, los impíos desaparecerán de la faz de la tierra, mientras que los humildes reinarán para siempre (Sal 37,10ss. 20ss.28s). Los impíos, violentos y malvados traman para oprimir al pobre; pero éste invoca al Señor y es salvado (Sal 140,2ss), porque Dios sostiene a los humildes y humilla hasta la tierra a los impíos (Sal 147,6); más aún, corona a los pobres con la victoria (Sal 149,4).

b) *La búsqueda de la pobreza.* No sólo el Señor no desprecia un corazón abatido y humillado (Sal 51,19), sino que él, el Altísimo y excelso, que mora en el lugar santo del cielo, vive también con los pobres, oprimidos y humillados, para reavivar su espíritu y reanimar su corazón (Is 57,15). Por tanto, el omnipotente y el soberano del cielo y de la tierra se encuentra en una relación especialísima con los humildes y los miserables. Por esa relación privilegiada de los pobres con el Señor es no sólo comprensible, sino lógica, la exhortación del profeta a dedicarse a buscar la pobreza para evitar los efectos tremendos del juicio punitivo: "Buscad al Señor vosotros todos, humildes de la tierra, que habéis puesto en práctica sus preceptos; buscad la justicia, buscad la humildad; quizá podáis quedar seguros el día de la ira del Señor" (Sof 2,3).

c) *¿Forman los pobres de Yhwh un partido o un grupo religioso?* En los últimos decenios algunos estudiosos han sostenido que "los pobres del Señor" constituían un verdadero partido religioso. Este grupo de devotos, formado después de la vuelta de los hebreos del destierro, habría compuesto la mayor parte de los salmos. Esta asociación religiosa habría sido perseguida por los judíos política y económicamente poderosos, pero infieles a la ley mosaica y contagiados por el paganismo.

Sin embargo, otros autores contemporáneos prefieren considerar a los " pobres del Señor" como un movimiento religioso de judíos piadosos, y no como un verdadero y auténtico partido o fracción organizada. Diversos estudios realizados en los años 1925-1955 sobre estas personas humildes, bondadosas y míseras, consideraban a tales devotos no como un grupo socialmente organizado, sino como individuos particulares, los cuales, aunque pobres e infelices, se mantenían fieles a la alianza con Yhwh, y por ello se oponían a los impíos, ricos y poderosos, pero traidores al pacto sinaítico.

Los monjes de Qumrán eran "los pobres", que ponían en común sus bienes y formaban una auténtica comunidad religiosa. Se los podría considerar los herederos o los descendientes espirituales de los autores de tantos salmos compuestos por los "pobres del Señor". Esa espiritualidad de la pobreza monástica de Qumrán se trasluce con evidencia en sus documentos recientemente descubiertos; a este respecto es muy significativo el *pešer,* es decir, comentario al Sal 37, encontrado entre los manuscritos de esta comunidad [/ Judaísmo II, 7 d].

d) *El mesías pobre, enviado a los pobres.* La espiritualidad de los pobres del Señor encuentra su expresión suprema en la figura del personaje me-

siánico, que en algunos oráculos veterotestamentarios es presentado como un pobre, bondadoso, manso y como el profeta y salvador de los miserables y de los humildes. En el Sal 22 el mesías paciente es descrito como el pobre que en la opresión y en la humillación, obra de los poderosos impíos, invoca a Dios para ser librado en tiempo de angustia mortal (vv. 2ss); en realidad, el Señor no ha despreciado ni desdeñado la aflicción de este fiel suyo mísero y pobre (v. 25). En el cuarto canto del siervo del Señor, este personaje mesiánico es presentado como humillado (Is 53,4). Estos textos insinúan, pues, que el Cristo habría de ser un pobre. Esa alusión es explicitada en el canto de Zac 9,9s, donde se describe al rey mesiánico como un justo, humilde y manso: "Salta de júbilo, hija de Sión; alégrate, hija de Jerusalén, porque tu rey viene a ti: justo y victorioso, humilde y montado en un asno" (Zac 9,9).

No sólo el Cristo es un pobre del Señor, sino que es enviado a los pobres: será el vengador de los humildes (Sal 72,4), "él liberará al pobre que suplica, al miserable que no tiene apoyo alguno; se cuidará del débil y del pobre; a los pobres les salvará la vida; él los defenderá contra la explotación y la violencia, su sangre tendrá un gran precio ante sus ojos" (Sal 72,12-14). El personaje mesiánico será el mensajero de la buena nueva de la salvación a todos los pobres (Is 61,1ss).

/ Jesús [III] de Nazaret realiza plenamente esos oráculos, como lo enseña explícitamente Lucas en la descripción de la escena inaugural del ministerio del Salvador (Lc 4,16-21). Cristo es el pobre perfecto, de corazón manso y humilde, como él mismo declara a sus discípulos al invitarles a ir a él (Mt 11,28s). Con la entrada real en la ciudad de David realiza el oráculo de Zac 9,9s sobre el mesías pobre y humilde, según se apresura a puntualizar el primer evangelista al describir esa escena (Mt 21,4s). Es el modelo de la pobreza más absoluta y más radical en todas sus dimensiones. Aunque Hijo de Dios, creador, omnipotente y rey de reyes, eligió nacer no en un palacio o en una familia acomodada, sino de pobres pobrísimos, y además en un establo en el campo, cerca de Belén (Lc 2,4-7). Durante su ministerio vivió en la pobreza más completa: "Las raposas tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza" (Mt 8,20 par). Esta expresión de tono pintoresco y paradójico contiene el timbre del lenguaje del Cristo histórico, y por eso resulta muy preciosa para manifestarnos su auténtico pensamiento sobre la pobreza. Con la crucifixión Jesús fue despojado también de sus vestiduras, muriendo en la pobreza más total (Mc 15,24ss y par).

El profeta de Nazaret no sólo practicó concreta y radicalmente la pobreza, desprendido de todos los bienes terrenos, sino que vivió en la actitud religiosa del pobre de Yhwh, abandonándose completamente al amor del Padre, confiándole toda su persona, hasta el gesto extremo del grito en la cruz en el instante de su muerte: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46). En las horas de la crucifixión, Cristo se presenta realmente como el pobre abandonado totalmente en las manos de Dios, como lo describió por anticipado el Sal 22 (Mc 15,34 y par).

El himno cristológico de la carta a los / Filipenses [III, 1] sintetiza poéticamente todo el misterio de la salvación realizada por el Hijo de Dios como un camino de pobreza desde el despojo de la naturaleza divina para asumir la condición de esclavo, haciéndose hombre y aniquilándose hasta la humillación suprema de la crucifixión (Flp 2,3ss). Por tanto, en esta

perspectiva la encarnación y la redención forman el estado de pobreza radical, que podríamos llamar "metafísica" o "sustancial", porque toca a la esencia o naturaleza del Hijo de Dios. Humillación o pobreza más profunda no es imaginable.

e) *María Virgen, la pobre del Señor.* El mesías, pobre y profeta de los míseros y de los humildes, quiso tomar carne humana de una madre pobre; mejor, de la pobre del Señor por excelencia. El tercer evangelista nos presenta a / María Virgen en esa perspectiva al considerar el estado de esta mujer como una condición de pobreza "metafísica", análoga a la de la encarnación y de la crucifixión de Cristo; pues no por casualidad en los primeros versículos del *Magnificat* canta la madre del mesías la misericordia salvífica de Dios por haber dirigido su mirada benévola a la pobreza *(tapeínosis)* de su *sierva* (Lc 1,47s), temática que halla eco en el himno cristológico que acabamos de recordar, donde encontramos los mismos conceptos referidos al Hijo de Dios, que se hace siervo, humillándose *(etapeínosen)* o escogiendo el camino de la pobreza "metafísica" (Flp 2,7s). Sin embargo, la perspectiva propia del *Magnificat* no es la de la cruz, como en el himno cirstológico de Flp 2,5ss, sino la del estado de virginidad. La condición de pobreza o humillación suprema de María la constituye su estado virginal, que Dios sin embargo transformó y exaltó con la maternidad divina.

Según el metro humano y la sensibilidad del pueblo judío, la exaltación y la riqueza de la mujer se derivan de su maternidad, y por tanto la esterilidad y la virginidad se consideran objeto de desprecio y motivo de llanto; piénsese en el drama de la hija de Jefté, que debe morir virgen (Jue 11,37ss), o de la esterilidad de Ana (1Sam 1,4ss). Pero la Virgen de Nazaret eligió este estado de pobreza radical porque no quiso "conocer varón" (Lc 1,34). Mas, así como el Señor *transformó la situación humillante* de Ana, haciéndola fecunda y dándole un hijo excepcional (1Sam 1,19ss; 2,1ss), así en el caso de María realizó el Señor un portento análogo, obrando el prodigio de la fecundidad virginal (Lc 1,34ss.46ss). Las analogías entre la situación de Ana y la de María, además de las estrechas correspondencias literarias entre sus dos cánticos, hacen indiscutible la concretización de la pobreza y la situación humilde y despreciable de la madre del mesías en el estado de virginidad, elegido ciertamente por las exigencias del reino, bajo la acción del Espíritu Santo. Aunque de modo inconsciente, es decir, sin darse cuenta plenamente del significado de su gesto con vistas a la inauguración inminente del tiempo mesiánico, María de Nazaret abrazó el estado de pobreza radical constituido por la virginidad para estar en sintonía con la novedad que iba a nacer con la llegada de Cristo.

V. POBREZA POR EL REINO. Entre las exigencias del reino inaugurado por el mesías, la pobreza radical forma uno de los elementos más significativos. El profeta de Nazaret no sólo mostró con su ejemplo, fuertemente estimulante, que la pobreza concreta es una condición indispensable del reino mesiánico, sino que exigió de sus seguidores el abandono de todos sus bienes y proclamó dichosos a los pobres, porque de ellos es el reino de Dios. El reino pertenece a los pobres; es de los humildes y de los miserables.

1. ¡DICHOSOS LOS POBRES! Jesús, al comienzo de su primer gran discurso, tal como se nos refiere en el primero y en el tercer evangelio, no hace otra cosa que proclamar dicho-

sos a cuantos son miembros del reino mesiánico. Estas personas se reducen, en sustancia, a los pobres, porque Lucas ignora las bienaventuranzas sobre la misericordia y la bondad, referidas por Mateo después de las de la pobreza evangélica (Mt 5,3-9; [↗ Bienaventuranza/Bienaventuranzas].

Mas, en concreto, ¿a quién alude Jesús cuando declara dichosos a los pobres? ¿Se trata de los miserables y de los indigentes, o sea de las personas que no tienen ni casa, ni pan, ni vestidos, ni medicinas, o bien de los que no ponen su confianza en las riquezas, aunque posean bienes de fortuna? Sobre este problema específico difieren profundamente las dos redacciones evangélicas de las bienaventuranzas, pues, según Lucas, Jesús proclama dichosos a los pobres en sentido social, mientras que tomando como base la versión de Mateo se declara dichosos a los pobres "de espíritu", o sea a los humildes, que no confían en las riquezas, sino sólo en Dios padre.

a) *La pobreza en sentido social.* Probablemente el tercer evangelista refiere con mayor fidelidad las expresiones sobre las bienaventuranzas salidas de la boca del Cristo histórico (Lc 6,20ss). De acuerdo con esa versión, el profeta de Nazaret declara dichosos a los miserables, es decir a cuantos tienen hambre y lloran en la pobreza más absoluta; se les contrapone a los ricos, a los que gozan, a los epulones, declarados malditos, y por ello dignos de los terribles "¡ay!" (Lc 6,24s). Se trata, pues, evidentemente, de los pobres en sentido social, semejantes a Lázaro, los cuales son presentados en antítesis con el rico epulón (Lc 16,19ss). Estas personas son evangelizadas por Cristo; más aún, se presentan como el objeto principal de la acción mesiánica (Lc 4,18; 7,22); son llamadas al banquete escatológico y ocupan el puesto de los invitados oficiales (Lc 14,21ss). Por esa razón son proclamados dichosos los pobres (Lc 6,20ss).

b) *La pobreza "de espíritu".* En la redacción del primer evangelio Jesús proclama dichosos a los pobres *de espíritu,* o sea a los mansos, los afligidos y cuantos tienen hambre y sed de justicia (Mt 5,3-6). Evidentemente, con esta expresión el profeta de Nazaret especifica la categoría de los pobres considerados dichosos: no deben ser considerados dichosos todos los pobres, sino sólo los que lo son "en espíritu". ¿Qué significa con precisión esta locución semítica, que se encuentra también en los documentos de Qumrán? ¿Se trata de los pobres en el sentido social o de otra especie de pobres?

La expresión "en espíritu" no aparece en ningún otro sitio en el primer evangelio; pero es semejante a la locución "de corazón", que se emplea en la sexta bienaventuranza para indicar la pureza interior, la del ánimo (Mt 5,8). La expresión "de corazón" significa "en lo íntimo", "en lo secreto del propio corazón" (cf Mt 5,28; 9,4; 24,48). También en el pasaje de Mt 11,29 encontramos un dicho de Jesús muy similar al de la primera bienaventuranza, como se ve por el cotejo de los textos:

"Bienaventurados *los pobres DE ESPÍRITU"* (Mt 5,3).

"(Yo) soy *afable y humilde "DE CORAZÓN"* (Mt 11,29).

Así como Jesús se caracteriza en lo más profundo de su ser por la afabilidad y por la humildad, así los hijos del reino deben caracterizarse por la pobreza interior, es decir, del ánimo.

La locución "pobres de espíritu", aunque en el NT aparece sólo en Mt 5,3, se emplea más de una vez en los documentos de Qumrán: en el *Manual de la guerra* (1QM 14,7) y en los *Himnos* (1QM 14,3). Es una traduc-

ción de la expresión hebrea *'anwej rûah*, que indica la actitud espiritual de los siervos del Señor, débiles y humildes, que consiguen la victoria sobre los soberbios, los impíos y los poderosos, porque su confianza está puesta en Dios (cf 1QM 11,8-11; 14,4-12). El Señor no abandona a los necesitados, a los huérfanos, los humildes y los pobres (cf 1QH 5,20-23); los libra de todas las asechanzas de Belial (cf 4QpPs 37,2.8-11).

El *pešer*, o comentario al Sal 37, es particularmente precioso para la recta comprensión de la pobreza de espíritu, pues se la presenta como síntesis de humildad y confianza, como característica del pueblo de los pobres, en antítesis con los impíos, los malhechores y los malvados, que viven en la opulencia. Pues el justo, aunque se encuentra en la pobreza (Sal 37,16), pone su confianza en el Señor (vv. 3.5.17), espera en él (vv. 7.9); es el afable que poseerá la tierra, aunque ahora sea miserable e indigente (vv. 11.14.22). Los pobres del Señor se abandonan a la fidelidad de Dios, mientras que los poderosos y los impíos no ponen su confianza en Dios, sino que confían en sus grandes riquezas (Sal 52,9s). Así pues, la pobreza de espíritu indica la profunda confianza de los humildes en solo Dios.

2. NECESIDAD DE LA POBREZA VOLUNTARIA. Dada la especialísima relación existente entre el ↗ reino de Dios y los pobres, resulta lógica y comprensible la elección del estado de pobreza para vivir una relación de particular intimidad con el Señor y para ser miembros del reino celeste. Si la felicidad verdadera y profunda se reserva a los pobres, no hemos de extrañarnos que Cristo pida a sus seguidores la opción por la pobreza.

a) *Jesús exige la pobreza.* El profeta de Nazaret dio el ejemplo de la pobreza más heroica; por eso pudo pedir a sus discípulos el abandono de todas las riquezas y de todo bien temporal para seguirlo de modo radical. Si en la descripción de la llamada de los primeros discípulos no se ve que Jesús pidiera explícitamente la elección de la pobreza, sin embargo los evangelistas observan que estos pescadores abandonaron la barca, las redes y al padre para seguir al maestro (Mt 4,20.22 y par); más aún, Lucas indica que lo dejaron todo (Lc 5,11). Pedro le recordará a Jesús que lo había abandonado todo, como hicieron sus compañeros (Mc 10,28 y par).

En el dicho del Señor, ya mencionado, de Mt 8,18s (=Lc 9,57s), el profeta de Nazaret exige de su seguidor que comparta su pobreza más absoluta, debido a la cual no puede disponer ni de un lugar donde resguardarse, ni de una almohada o de un lecho. Al rico deseoso de heredar la vida eterna, Jesús le enseña la necesidad de vender todos sus bienes y de distribuir lo recabado a los pobres (Mc 10.21 y par), después de haberle instruido sobre el deber religioso de observar los mandamientos de Dios (Mc 10,17ss y par). En el *loghion* de Lc 12,33, Jesús exhorta a vender todos los bienes para ejercer la beneficencia con los pobres. Además, Cristo exige de sus misioneros el ejercicio de la pobreza más completa y radical (Mc 6,8s y par).

Aunque no todos los amigos y discípulos de Jesús abandonaron todos sus bienes y vendieron sus posesiones, porque entre ellos se cuentan también personas ricas que proveían a su sustento y al de los apóstoles (cf Lc 8,3; 19,3ss; Mc 14,3; 15,43 y par), sin embargo, el profeta de Nazaret exigió a todos el desprendimiento del dinero y la libertad de espíritu ante las riquezas.

La primera comunidad cristiana vivió a la letra la exigencia de la elec-

ción de la pobreza radical, pues Lucas en los primeros sumarios de los Hechos observa que los recién convertidos vendían cuanto poseían para llevar lo obtenido a los apóstoles, los cuales lo distribuían según las necesidades (He 2,44s; 4,32ss). El levita Bernabé es presentado como un modelo de desprendimiento total de sus bienes, pues vendió el campo de su propiedad y consignó su importe a los apóstoles (He 4,36s).

Con la elección de la pobreza por Cristo y su evangelio se realiza un negocio inteligente, porque se adquiere el más fabuloso de los tesoros; se compra la perla más preciosa que pueda existir, símbolo del reino de los cielos (Mt 13,44ss).

b) *La perspectiva del misterio pascual.* Cerramos la panorámica de la teología de la pobreza ilustrando brevemente un aspecto importante de esa temática, que, sin embargo, no resalta a primera vista: la dimensión pascual de este estado elegido por el reino. En efecto, en las cartas paulinas el misterio de Cristo es presentado también como una elección de pobreza radical, o sea de impotencia y de humillación suprema, para permitir que Dios transforme esa condición mísera en poder, en riqueza y en gloria; se trata, pues, del misterio pascual en su doble aspecto de aniquilamiento y de glorificación. En 2Cor 8,9, Pablo insinúa esa perspectiva pascual de la pobreza, pues presenta el misterio de la obra salvífica de Cristo como una acción de aniquilamiento para hacer a los hombres ricos en vida divina; toda la obra de la gracia redentora, desde la encarnación a la muerte y resurrección, es vista, pues, a esta luz.

Estas claras alusiones al misterio pascual como humillación extrema o autoempobrecimiento del Dios de la gloria con un fin y un término de enriquecimiento o de glorificación, encuentran una explicitación indiscutible y manifiesta en el himno cristológico de Flp 2,5ss. Como ya se ha aludido, esta perícopa presenta poéticamente, en una síntesis admirable, toda la acción redentora del Hijo de Dios, desde su encarnación a su pasión, muerte y glorificación, en una perspectiva de humillación suprema, concretizada en el despojamiento de la gloria divina y el empobrecimiento supremo en la esclavitud de la condición humana hasta la muerte de cruz (aspecto negativo del misterio pascual), con el epílogo sublime de la glorificación, verdaderamente superior a toda imaginación, mediante el don del nombre del Señor *(Kýrios)* al hombre Jesús.

El creyente que desee ser discípulo de Cristo debe seguir a este maestro recorriendo las etapas de su existencia, reviviendo su misterio salvífico de glorificación a través de la pasión y la muerte. Por algo Jesús recuerda al que quiera seguirle la empresa ardua y heroica que constituye semejante gesto, porque éste deberá compartir la pobreza total, sin pretender poseer ni siquiera un lecho o una almohada (Lc 9,57 y par).

Por lo demás, el seguimiento de Cristo consiste en caminar en pos de Jesús, llevando cada día la cruz propia, concretizada en perder la vida en este mundo y en negarse a sí mismo, renunciando al deseo de construirse fortunas en este mundo (Mc 8,4ss y par). Por eso el auténtico discípulo para seguir a Cristo "odiará" no sólo a las personas más queridas (el padre, la madre, la mujer y los hijos), sino también su misma vida (Lc 14,25ss); además renunciará a todos sus bienes para poseer la vida eterna (Mc 10,28ss y par.). El Señor, que rebaja a los ricos y a los soberbios, exalta a los pobres y a los humildes (Lc 1,52). Justamente así obró con la Virgen María (Lc 1,48) y con su Hijo (Flp 2,5ss).

BIBL.: *Le Dieu des pauvres,* en *Cahiers Bibliques* "Évangile" 5 (1952); 9 (1953); DEL VERME M., *Comunione e condivisione dei beni,* Morcelliana, Brescia 1977; DUMAIS M., *L'évangélisation des pauvres dans l'oeuvre de Luc,* en "Science et Esprit" 36 (1984) 297-321; DUPONT J., *Les Béatitudes,* París, I, 1958; II, 1969; ESSER H.H., *Pobre* en *DTNT,* Sígueme, Salamanca 1983; GALLIGAN J. S., *The Tension between Poverty and Possessions in the Gospel of Luke,* en "Spirituality Today" 37 (1985) 4-12; GAUTHIER R.-A., *L'idéal de l'humilté,* en ID, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne,* París 1951, 375-404; GELIN A., *Los pobres de Yahvé,* Nova Terra, Barcelona 1965; GEORGE A., *Pauvre* en *DBS* VII, 1966, 387-406; GONZÁLEZ RUIZ J.M., *Pobreza evangélica y promoción humana,* Nova Terra, Barcelona 1976; GRELOT P., *La pauvreté dans l'Écriture Sainte,* en "Christus" 31 (1961) 306-330; GRUNDMANN W., *tapeinós, tapeinóo,* etc., en *GLNT* XIII, 821-892; GUILLET J., *Pauvreté en Jésus-Christ,* en "Christus" 24 (1959) 438-450; HAUCK F., BAMMEL E., *ptochós, ptocheía,* etc. en *GLNT* XI, 709-788; HAUCK F., SCHULZ S., *parýs, praýtes,* en *GLNT* XI, 63-80; LEFÉVRE A., *La pauvreté chrétienne,* en "Christus" 24 (1959) 451-463; LÉON-DUFOUR X., *Pobres,* en *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1976; MARTINACHARD R., *'nh II Ser mísero,* en *DTNT* II, Cristiandad 1985, 435-447; MERKLEIN H., *ptochós,* en *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (1983) 466-472; PANIMOLLE S.A., *Il discorso della montagna,* Ed. Paoline 1986, 21-27.115-167; SECCOMBE D.P., *Possessions and the Poor in Luke-Acts,* Linz 1982; SICRE J.L., *"Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel,* Madrid 1984; STEGEMANN W., *The Gospel and the Poor,* Filadelfia 1984; VAN DEN BERGHE P., *'Ani et 'Anaw dans les Psaumes,* en R. DE LANGHE (ed.), *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence,* Lovaina 1962, 273-295; VAN DER PLEOG J., *Les pauvres d'Israel et leur piété,* en "Ouldtestamentische Studien" 7 (1950) 236-270; VATTIONI F., *Beatitudini. Povertà, Ricchezza,* Ancora, Milán 1966.

S. A. Panimolle

POLÍTICA

SUMARIO: I. *La política en el AT:* 1. Las vicisitudes históricas de Israel; 2. Las instituciones políticas; 3. Los modelos políticos; 4. Los profetas y la política; 5. La distinción entre religión y política. II. *La política en el NT:* 1. La situación política en tiempos de Jesús; 2. La actividad de Jesús; 3. El episodio del tributo; 4. Pablo y la política; 5. Los otros textos neotestamentarios sobre la política; 6. ¿Existe una concepción de la política en el NT?

I. LA POLÍTICA EN EL AT.

1. LAS VICISITUDES HISTÓRICAS DE ISRAEL. Un exposición sintética (y absolutamente nueva para un Diccionario de teología bíblica) del tema de la política en el AT y en el NT no puede pretender, como es lógico, ser completa, sino que tiene que limitarse necesariamente a los que parecen ser los aspectos más significativos y característicos de este tema. Así pues, distinguimos la exposición del AT de la del NT. Y trazamos en primer lugar las líneas fundamentales de la historia política de Israel hasta la época de Jesús y del NT.

Esta historia comienza probablemente con la emigración de un clan de origen semita, guiado por / Abrahán, desde las estepas semidesérticas de Siria hasta la región más fértil de Canaán. Esta emigración, de la que ignoramos tanto las motivaciones económicas concretas como las circunstancias históricas más concretas todavía, está probablemente relacionada con una reforma religiosa dentro del clan, que asentó las primeras bases de la futura fe monoteísta de Israel. La época de los patriarcas, cuya fisonomía histórica nos es imposible reconstruir con detalle, es de todas formas la época en que se va dibujando progresivamente la creencia hebrea en el Dios de Abrahán, de Isaac y de / Jacob. Esta época concluye con la emigración de algunos clanes a Egipto, que quizá pueda relacionarse con los movimientos de pueblos hacia el delta del Nilo en el siglo XVIII, o con otros acontecimientos de origen similar en el siglo XIV a.C.

Después de un período de tiempo difícil de determinar, al final del cual

los hebreos, inicialmente bien acogidos en Egipto, acabaron cayendo en una especie de semiesclavitud, tiene lugar la salida de Egipto, el / éxodo, bajo la guía de / Moisés. Este éxodo, que tuvo lugar en el siglo XIII a.C., y debido ciertamente a diversas circunstancias históricas, va también indisolublemente unido a una profunda experiencia religiosa, a una revelación, por así decirlo, de aquel / Dios de los padres que los israelitas llamarán en adelante Yhwh. Durante el éxodo (los cuarenta años convencionales de la tradición), en la península del Sinaí, las diversas tribus de Israel refuerzan su unión con un vínculo que es sobre todo religioso y que encuentra su expresión en el pacto de / alianza entre Yhwh y el pueblo, que tiene en la / ley mosaica su carta fundamental.

Al final del éxodo se sitúa el asentamiento en la tierra de Canaán. Es difícil establecer si esto fue el resultado de una rápida conquista militar o el efecto de una penetración cultural progresiva. De todas formas, lo más importante es que, una vez asentado en Canaán, Israel aparece como una confederación de tribus cuyo vínculo principal está constituido por la fe común, aunque no exclusiva todavía, en Yhwh. Toda la época llamada de los / jueces (alrededor de los siglos XII y XI a.C.) está marcada por el proceso de sedentarización de las tribus nómadas y por las relaciones unas veces pacíficas y otras conflictiva con las poblaciones locales. También la religión de Israel comienza a conocer aquella tensión constante entre el deseo de asemejarse a los paganos y la invitación a conservar su propia identidad, de la que estará llena toda la historia posterior.

Con la llegada de la monarquía (en torno al año 1000 a.C.) Israel se convierte por primera vez en un Estado. Saúl, / David y Salomón pueden ser considerados como los artífices, más o menos idealizados por la tradición, de esta transformación fundamental que pone a Israel en el mismo plano que a los reinos limítrofes. Ellos dotaron a la nación de un ejército permanente, escogieron la plaza fuerte de / Jerusalén como capital, le dieron, finalmente, una administración eficiente. La organización de tipo confederal de las tribus fue cediendo el paso lentamente a la centralización monárquica. En este proceso de centralización tiene un papel esencial la construcción del templo de Jerusalén, destinado a sustituir con el tiempo a todos los demás santuarios locales y a ser el único lugar de culto de todas las tribus de Israel, en donde se celebra el señorío de un Dios que no tolera otros dioses a su lado.

Pero el esplendor de la monarquía duró poco. Ya después de la muerte de Salomón el reino se dividió en dos: Israel al norte y Judá al sur. Y los dos Estados se encontraron muy pronto envueltos en la política expansionista de los grandes imperios de Asiria y de Babilonia. En medio de conflictos interinos, primero Israel y luego Judá cayeron bajo la dominación extranjera. Los siglos IX, VIII y VII a.C. son la época de los grandes profetas [/ Profecía], los cuales participaron personalmente en las peripecias políticas de los dos reinos y contribuyeron de forma decisiva a la afirmación de la fe monoteísta del pueblo hebreo. Esta época se cierra el año 586 con la tragedia nacional de la conquista de Jerusalén por parte de Nabucodonosor y la deportación de gran parte de los hebreos del reino de Judá a Babilonia.

En el 538, con el edicto de liberación de Ciro, comienza la repatriación de los desterrados a Jerusalén y se emprende el proceso de organización de lo que se llama ordinariamente el / judaísmo. Los hebreos no reconquistan la libertad, pero la benevolencia del dominador persa les

permite comenzar la reconstrucción política y social del país. Sobre todo les permite la reconstrucción del templo de Jerusalén, en torno al cual vuelve a constituirse la unidad religiosa de la nación. Las reformas legislativas de Nehemías y de Esdras llevan a término este difícil proceso. Aunque permaneciendo bajo el dominio extranjero, Israel conserva una cierta autonomía, bajo la forma política de una teocracia gobernada por la casta de los sacerdotes del templo y protegida por el "seto de la ley" mosaica.

A comienzos del siglo II, es decir, bajo el dominio griego de los sucesores de Alejandro, se abre la última fase de la historia de Israel. La política de helenización del país que llevan a cabo los soberanos seléucidas y que apoya la aristocracia local en tiempos de Antíoco IV Epífanes rompe el equilibrio entre el régimen teocrático y la dominación extranjera. Estalla la guerra de liberación nacional, que nos narran en tono de epopeya los libros de los / Macabeos, al final de la cual toma el poder político la dinastía de los asmoneos. Los judíos viven por última vez el sueño de la libertad y de la independencia. Aunque los asmoneos no pueden presumir de ninguna ascendencia davídica, se restablece el régimen monárquico. Pero, una vez más, por poco tiempo. Sin profundas raíces en el pueblo y destrozada en su interior por luchas familiares, la monarquía asmonea decae rápidamente. Llamado por los mismos asmoneos para dirimir sus conflictos, el general romano Pompeyo entra en el año 63 a.C. en Jerusalén y pone fin para siempre a la independencia del país.

2. LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS. Este esbozo tan rápido muestra sobre todo una cosa: que el pueblo de Israel, lo mismo que no tuvo gran importancia por sus empresas históricas, tampoco la tuvo por sus instituciones políticas. Los hebreos no conocieron la forma, ni por tanto la civilización, de las ciudades-estados, como los griegos, ni la del gran imperio universal, como los asirios y los babilonios. En su origen, y por mucho tiempo, ni siquiera constituyeron un Estado. Todavía en el momento de su asentamiento en el país de Canaán formaban simplemente una confederación de doce tribus, consciente sin duda de los vínculos que la mantenían unida, sobre todo en el plano religioso, pero sin órganos de gobierno y privada de eficacia política. La situación cambia de pronto con la institución de la monarquía por parte de Saúl. Entonces la federación israelita se erige finalmente en Estado y se convierte concretamente en un Estado nacional, lo mismo que los reinos colindantes de Trasjordania, con un ejército estable y una administración central. Este Estado se refuerza y comienza a expansionarse con David y Salomón, intentando constituirse en un imperio al estilo del egipcio, con empresas comerciales y cierto lustre cultural. Durante algunos siglos, con diversa fortuna, se mantuvo la monarquía a pesar de la división que había tenido lugar entre el reino de Israel al norte y el reino de Judá al sur. Pero tampoco la institución monárquica asumió nunca una fisonomía precisa y definitiva. Ya la monarquía de David y Salomón es distinta de la de Saúl, bien sea por el dualismo que comenzaba a aparecer entre Israel y Judá, bien por el carácter supranacional de su Estado. Después de la muerte de Salomón, Israel y Judá forman dos reinos nacionales diversos, con una concepción del Estado igualmente diversa. Pero la misma monarquía de David y Salomón, con todo su esplendor y a pesar de haber sido idealizada por la tradición, no es, en definitiva, más que un paréntesis entre

la antigua organización confederal de las tribus y el régimen teocrático de la comunidad posterior al destierro. En efecto, la caída de Jerusalén marca el final de las instituciones políticas de Israel. Judea será en adelante parte integrante de los imperios babilonio, persa, tolemaico y seléucida. No es ya un Estado, sino más bien, dentro de los límites de la autonomía religiosa y cultural que le dejan, una comunidad religiosa, dirigida por la ley mosaica, bajo el gobierno de los sacerdotes: un régimen teocrático.

Así pues, no hay una única concepción israelita del Estado. La federación de las doce tribus, la monarquía de Saúl, de David y de Salomón, los reinos de Israel y de Judá, la organización de la comunidad posexílica constituyen otras tantas formas políticas diversas. Puede incluso decirse que no ha habido nunca una concepción israelita del Estado. Ni la federación de las doce tribus ni la organización de la comunidad posexílica constituían un Estado. Lo constituía sin duda la monarquía; pero también su modelo, como es sabido, fue discutido algunas veces. El AT conoce realmente una tradición favorable a la monarquía, que encuentra expresión en 1Sam 9,1-10, en todos los pasajes que exaltan a David, desde la famosa profecía de Natán (2Sam 7,8-16), y en todos los textos del mesianismo real, desde los ↗ Salmos hasta ↗ Isaías. Pero recuerda también una tradición hostil a la monarquía, que aparece en 1Sam 8,1-22, en las invectivas de algunos profetas como ↗ Oseas y ↗ Ezequiel y en las condenas del redactor de los libros de los ↗ Reyes.

Todo esto tiene, en definitiva, una motivación profunda. El elemento común que subyace a estas diversas concepciones es uno solo: la teocracia, por la que Israel es el pueblo de Dios y no tiene más Señor que a él. Como dice el *šema'*, la oración sacada de Dt 6,4 que constituye la base más fuerte de la espiritualidad hebrea y la inspiración de muchos movimientos políticos, "el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo". Es verdad que esta formulación rigurosamente monoteísta de la fe religiosa de Israel es el resultado de una larga historia, que se cierra solamente en la época monárquica. Pero la conciencia de que el vínculo que lo une es de naturaleza religiosa es todavía más antigua. En efecto, antes de ser una comunidad política, Israel es y siguió siendo siempre una comunidad religiosa. Es la religión la que mantuvo unidas a las tribus asentadas en la tierra de Canaán, como es también la religión la que unió a los desterrados que habían vuelto a Jerusalén desde Babilonia. E igualmente la religión constituyó el motivo de cohesión profunda en el período de la monarquía, a pesar de la división de los reinos. En esta perspectiva hay que juzgar las diversas formas de organización política por su grado de fidelidad al pacto de la alianza establecido entre Yhwh y su pueblo. El Estado asimismo sigue siendo un elemento secundario, del que Israel puede prescindir, y de hecho prescindió, al menos durante una gran parte de su historia. En resumen, la política no tiene una autonomía real, sino que ha de juzgarse constantemente desde el punto de vista de la religión. A partir por lo menos de la época monárquica, la medida para juzgarla nos la dan algunas ideas fundamentales que constituyen el núcleo de la fe de Israel. Podemos resumirlas en las ideas de ↗ pueblo, de ↗ liberación y de promesa.

3. LOS MODELOS POLÍTICOS. Lo fundamental para la concepción política de Israel, como por otra parte para toda su visión del mundo tal como aparece en esa reconsideración

profunda de su historia que son los textos del AT, es ante todo su conciencia de ser un pueblo, y más concretamente el pueblo de Dios. Israel no es solamente un pueblo entre los demás pueblos, sino un pueblo que se distingue de todos ellos por la relación particular que lo une con Dios. Efectivamente, entre todos los pueblos de la tierra —y todos ellos están bajo la soberanía de Yhwh—, Yhwh ha escogido a Israel como su pueblo particular: *'am segullah mikkol-ha-'ammîn* (Éx 19,5; Dt 14,2): "pueblo propio entre todos los pueblos". Esta conciencia de su propia diversidad respecto a todos los demás pueblos por la relación especial que mantiene con Dios, está presente en todo el AT y encontrará una expresión lingüística particularmente característica en la versión de los Setenta, donde —de una forma no perfectamente constante, pero absolutamente dominante— se define a Israel como *laós* y a todos los demás pueblos como *éthnē* (p.ej., en los pasajes anteriormente citados, que se traducen en griego como *laòs perioúsios apò pántôn tôn ethnôn). Laós* que en tanto es tal, es decir, distinto de los *éthné,* en cuanto que es precisamente *laòs toû theoû,* pueblo que pertenece a Dios.

Esta conciencia nació históricamente, o por lo menos estuvo ligada tradicionalmente, con la experiencia de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. En el acto soberano con que Dios "extendió su mano", "su brazo poderoso" (Éx 7,5; Dt 4,34) para liberar a Israel de la esclavitud de Egipto es donde se constituyó, según la tradición, la conciencia de Israel de ser un pueblo, y precisamente el pueblo de Dios. Según esta tradición, en los orígenes de la conciencia histórica, y por tanto política, de Israel no está un obrar humano cualquiera, sino el obrar mismo de Dios. Y más concretamente, "en el comienzo de la historia del pueblo de Israel está, por consiguiente, su liberación de la esclavitud extranjera, considerada inequívocamente como acción de Dios, gracias a la cual se hizo posible su formación nacional (Strathmann, *laós,* 107). La conciencia histórico-política de Israel está relacionada, por tanto, de manera inseparable con su pertenencia a Dios y con su libertad del extranjero.

Pero esta conciencia es inseparable también de la revelación del Sinaí. Es allí donde, según la tradición, a través del pacto de alianza estipulado con Yhwh, Israel recibió la ley, y por consiguiente el ordenamiento jurídico, que lo constituyó definitivamente como pueblo de Dios. El concepto de alianza *(berît)* es igualmente fundamental para comprender la conciencia política de Israel. Sólo si permanece fiel al pacto establecido con Dios; sólo si conserva la obediencia a su ley, Israel es verdaderamente el pueblo de Dios. Como dice con toda claridad el pasaje del Éxodo citado más arriba, sólo "si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi especial propiedad entre todos los pueblos" (Éx 19,5). La fidelidad de Dios a su pueblo va unida a la fidelidad del pueblo a Dios. En la observancia de los mandamientos se realiza plenamente la relación particular entre Israel y su Dios, y por tanto la realidad histórico-política de Israel.

Esta realidad histórico-política no es entonces, ni lo será nunca, perfecta; pero encontrará su actuación definitiva en un futuro escatológico. A pesar de las continuas infidelidades de su pueblo, Dios no lo abandonará, sino que, por el contrario, realizará para él una era de paz y felicidad. El don de la ley va acompañado de la formulación de la promesa. Y Dios no falla nunca a sus promesas. Israel gozará al final de los tiempos de la bienaventuranza perfecta con su Dios, en un reino mesiánico de paz y

de justicia. Es decir, un reino en el que Israel será libre para siempre de la opresión extranjera y en donde reinarán íntegramente la paz y la justicia social. Realidad escatológica definitiva, que corresponderá realizar a un elegido de Dios: el mesías, el hijo de David [/ Mesianismo].

Destacan de este modo claramente algunas de las características fundamentales de la concepción política de Israel. Es evidente en primer lugar el fundamento religioso de la conciencia histórica de Israel. A diferencia de los demás pueblos, el vínculo que une entre sí a los hebreos y que hace de todos ellos un pueblo no es de naturaleza cultural, social o política, sino de naturaleza religiosa. Es la fe en Yhwh la que establece la unidad de Israel. Antes de ser una comunidad política, Israel es, por tanto, una comunidad religiosa. Pero es precisamente esta fe la que, por otra parte, exige determinados comportamientos e indica consiguientemente modelos políticos y sociales. El Dios de la Biblia, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, pretende la fidelidad más absoluta de su pueblo. Y esta fidelidad no se agota en las formas legales del culto, sino que exige una pertenencia exclusiva a Yhwh y un cumplimiento riguroso de su voluntad. La religión de Israel es religión de la obediencia y de la ley. Precisamente la ley tiene la tarea de recordar incesantemente a los hebreos la fidelidad que deben a los compromisos asumidos con Dios en la alianza del Sinaí: el rechazo intransigente de los dioses extranjeros, reconociendo el señorío único de Dios, y el respeto constante del hombre, reconociendo el valor de la vida humana. Ello supone en el plano político el rechazo de todo compromiso con las civilizaciones extranjeras, y en el plano social la práctica rigurosa de la justicia entre el pueblo. Son éstos los modelos políticos a los que está obligado Israel: una vez más, en realidad, se trata de modelos religiosos, que constituyen la verdadera medida de juicio de todos los modelos políticos.

4. Los profetas y la política. En relación con estos modelos religiosos, es decir, con este conjunto de valores y de creencias de la tradición, es donde hay que colocar y comprender el mensaje de los profetas [/ Profecía I,5-7]. Los profetas les parecieron muchas veces a sus contemporáneos hombres turbulentos, y todavía hoy son juzgados como políticos revolucionarios. En realidad, su mensaje es esencialmente religioso, hasta el punto de aparecer muchas veces culturalmente bárbaro y políticamente reaccionario; como cuando, por ejemplo, Samuel le echa en cara a Saúl el haberse negado a adoptar el uso tradicional del anatema (1Sam 15), o cuando Gad se opone al censo ordenado por David por ir contra su religión (2Sam 24,10ss). Quizá sea necesario distinguir entre los profetas de los siglos IX a.C. y los del siglo VIII y VII a.C., entre los profetas del reino del norte y los del reino del sur, entre Elías y Eliseo y / Amós y / Oseas, y entre éstos e / Isaías y / Jeremías. Y, naturalmente, son numerosas las diferencias que existen entre las diversas figuras particulares.

Sin embargo, algunos aspectos pueden con toda razón considerarse comunes a todas las figuras proféticas. Los profetas no son adivinos que conocen de antemano el futuro, aun cuando alguno de ellos pudo haber tenido poderes excepcionales de este tipo, sino hombres profundamente comprometidos en las peripecias de la historia. Están efectivamente ligados a la situación política del momento. Los más antiguos, Natán, Elías, Eliseo, intervienen en algunos episodios particulares de la historia

de su tiempo: los trabajos forzados de Salomón, la muerte de Urías, el templo de Baal o el asesinato de Nabot. Expresan sobre todo su protesta contra la prevaricación del poder monárquico. En cambio, los más recientes, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, están involucrados en la tragedia nacional del pueblo, primero en tiempo de los asirios y luego de los babilonios. Han de tomar posición sobre las opciones fundamentales de la política nacional y sobre los motivos más profundos que las inspiran. En las situaciones concretas de la historia es donde se arraiga de todas formas el compromiso profético por la / "justicia". Y en estas situaciones los profetas expresaron unas posiciones y unas convicciones políticamente diversas y discutibles. Algunos de ellos mostraron una intuición política excepcional, consiguiendo percibir la situación con una clarividencia desconocida para sus contemporáneos; otros, por el contrario, mostraron una capacidad política limitada, inferior a la de sus adversarios. Pero incluso en este caso, y quizá precisamente por eso, se pone de manifiesto con especial claridad el valor del mensaje profético.

El profeta no discute en el plan político, no argumenta con medidas políticas, no aconseja soluciones políticas. El punto de vista en que se sitúa es únicamente religioso: el derecho de Yhwh y la fidelidad de su pueblo. Por eso mismo su proyecto no quiere limitarse a la propuesta de un modelo político que sea más adecuado a la situación contingente, sino que contiene un juicio radical sobre todos los modelos políticos a la luz de la fe de Israel. Efectivamente, las desgracias de Israel no dependen de errores políticos, sino de su desobediencia a la voluntad de Dios. La superación de estas desgracias no se obtiene, por tanto, con diversas opciones políticas, con una mayor habilidad política, sino con el retorno a la fidelidad a Yhwh. Los profetas no invitan al rey y al pueblo a una valoración más aguda y más profunda de los hechos, sino simple y radicalmente a la conversión.

Cuando Amós, por ejemplo, anuncia de antemano el fin de la nación de Israel, tiene ciertamente ante sus ojos, como todos los demás, la amenaza del poder de Asiria. En efecto, no era necesaria una revelación especial o una intuición política para afirmar que se cernía sobre Israel la nube de la derrota y de la deportación. Por el contrario, bastaba con mirar alrededor para darse cuenta de que aquélla había sido ya la suerte de otros pueblos que lindaban con Israel. Pero no es ésta para el profeta la raíz profunda de la catástrofe de Israel. Si el pueblo muere, muere en realidad por sus pecados, no por la acción del enemigo. Y el pecado que resume todos los demás pecados es para él la injusticia social, que clama venganza a los ojos de Dios (Am 5,10-12; 8,4-6).

Cuando Oseas predice a Israel la deportación a tierras extranjeras, no son consideraciones de política realista las que se lo sugieren, sino su convencimiento de que el pueblo ha traicionado a Dios. Y si les reprocha a los hombres políticos su afán de buscar alianzas con alguna de las grandes potencias, es solamente porque está convencido de que Israel debe tener confianza solamente en Dios: "Efraín se mezcla con las gentes vecinas, se ha hecho como una torta a la que no se dio la vuelta. Los extranjeros devoran su fuerza sin que él se dé cuenta; se ha llenado de canas, pero él no lo ha notado. La arrogancia de Israel testifica contra él, pero no vuelven al Señor, su Dios; a pesar de ello, no le buscan" (Os 7,8-10).

Y cuando Isaías le desaconseja a Acaz todo compromiso con los asirios, no lo hace porque lo muevan

consideraciones políticas mejores. La política justa era en el fondo la de Acaz, como lo probaría la supervivencia, aunque precaria, de Judá en la alianza con los asirios. Pero el mensaje de Isaías es que la salvación viene solamente de Yhwh. Judá no debe tomar ninguna decisión política, sino que ha de fiarse solamente de Yhwh. En Efraín puede ser que mande Samaría, y en Samaría el hijo de Romelías, pero en la capital de Judá, en Jerusalén, el rey es Yhwh; y Yhwh protege a la ciudad como su santuario (Is 7,1-9).

Por consiguiente, los profetas no son simples figuras políticas, sino grandes figuras religiosas. Su importancia y su significado más profundo no está en las soluciones o en los modelos políticos que proponen, y que muchas veces eran más frágiles y más discutibles que los de sus adversarios, sino en los principios religiosos que afirman y que fueron los que hicieron más pura y universal la religión de Israel. También se puede afirmar que su crítica apasionada de las prevaricaciones del poder dio realmente paso a un proceso de desacralización y de laicización de la política, de fundamentación de la política en el respeto al hombre. Pero puesto que también esta lucha por el hombre se desarrolla por completo dentro de la visión de fe de Israel, el mensaje de los profetas pertenece a la fe, no a la política, aun cuando fuera la política la que les ofreció la situación peculiar para su intervención. Mejor aún, se trata del rechazo del realismo de la política en nombre del radicalismo de la fe, y por tanto de una invitación a los creyentes a mirar más allá de las mezquinas razones de la política para descubrir las razones más altas y exigentes de la fe. Y es ésta la herencia principal de los profetas que se transmitió al NT.

5. La distinción entre religión y política. Sin embargo, también en el AT existe un principio de aquella distinción entre la religión y la política, y más exactamente de aquella despolitización de la religión, por un lado, y de aquella desacralización de la política, por otro, que serán típicas del NT.

Hay realmente dos líneas de pensamiento que de alguna manera anuncian esta distinción. La primera está presente, como ya hemos señalado, en el mensaje de los profetas, sobre todo en conexión con la tragedia nacional de la deportación del 586 a.C. En este contexto, por ejemplo, es donde Ezequiel reflexiona sobre el concepto tradicional de alianza, aportándole una vigorosa espiritualización. Él conserva la esperanza mesiánica, y más concretamente la esperanza mesiánica de un nuevo David (34,23-24; 37,24-25). Pero esta alianza tiene ahora para él un carácter exclusivamente religioso; más aún, propiamente litúrgico y sacramental. En efecto, lleva consigo la efusión del Espíritu y la transformación del corazón: "Os rociaré con agua pura y os purificaré de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis preceptos, observando y guardando mis leyes" (36,25-27).

Se hace entonces más evidente la necesidad, advertida ya hacía tiempo, de liberar la religión de la política, el sacerdocio del soberano. Si ya en Ezequiel, en la imagen de la futura Jerusalén, aparece una primera distinción entre el templo y el palacio, en el Proto-Zacarías [↗ Zacarías III], en la organización de la nueva comunidad, se afirma con toda claridad la separación entre el reino y el sacerdocio. El sumo sacerdote Josué y el

gobernador político Zorobabel "son los ungidos que están ante el Señor de toda la tierra" (4,14). Hay, por consiguiente, dos coronas, una que corresponde ya ahora al gobierno sacerdotal; la otra, reservada al cumplimiento de las esperanzas davídicas (6,11-13). Es una primera despolitización de la religión, que encuentra una expresión más clara todavía en las grandes profecías mesiánicas del Trito-Isaías (cc. 56-66), centradas también ellas en una nueva alianza de carácter puramente religioso [/ Isaías IV].

A esta despolitización de la religión la acompaña una desacralización de la política, que se expresa principalmente en la laicización de la figura del monarca. También este proceso, como ya hemos visto, había comenzado con la actividad de los profetas, e incluso antes del destierro. Su vehemente crítica contra la monarquía presupone ya realmente una concepción más "laica" de la política, una reducción de la figura del soberano a proporciones puramente mundanas, es decir, una especie de "desmitización" de la política. Pero aún es más importante la relectura de los antiguos salmos reales (2; 72; 89; 110) por parte del judaísmo del período posexílico [/ Salmos IV, 6]. En efecto, esta relectura es la mejor prueba de un proceso constante de espiritualización de estos salmos, que se aparta de su perspectiva real original, para adentrarse en una perspectiva más decididamente mesiánica. Es decir, el carácter sacral no se percibe ya como inherente a la función pública del rey, sino como el elemento específico de una función mesiánica espiritual.

La otra línea de pensamiento que prepara la distinción entre la religión y la política está constituida por aquella reflexión sapiencial que, tras surgir probablemente en la edad de Salomón y haber sido recogida y transmitida durante siglos por los escribas, confluyó principalmente en los cinco libros de los / Proverbios. de / Job, del / Qohélet, del / Sirácida y de la / Sabiduría. Naturalmente, es difícil hablar de una reflexión que, por extenderse durante cerca de nueve siglos, conoce acentuaciones y matices muy distintos, desde el optimismo moderado del libro de los Proverbios hasta el pesimismo radical del Qohélet. En realidad, resulta peligroso considerar como un fenómeno unitario la / sabiduría de Israel. Sin embargo, se advierten algunas constantes en lo que se refiere a nuestro tema específico. En esta reflexión, definida como una especie de arte de bien vivir, como "un conocimiento enteramente práctico de las leyes de la vida y del mundo basado en la experiencia" humana de la existencia, que se distingue y se distancia radicalmente de la teología tradicional de Israel basada en las intervenciones de Dios en la historia, se ve a la política de una forma absolutamente desencantada, y por tanto sustancialmente "laica". Los sabios no manifiestan ninguna ilusión particular en lo que atañe al poder; no dan pábulo a ninguna esperanza "mesiánica" en lo que respecta al soberano. Es verdad que el ordenamiento social es aceptado sin demasiadas discusiones y que los gobernantes políticos tienen pleno derecho a ser respetados (Prov 16,14-15; 19,12; 20,2; Qo 8,2-5); los escribas que escribieron estas reflexiones sapienciales pertenecen de hecho a una clase culta, para la que la estructura social y política existente es en cierto sentido obvia, está fuera de discusión. Pero el terreno de la política es puramente mundano, lleno como está de incertidumbres y de contradicciones; por eso en el libro de los Proverbios es importante la tarea del sabio que, como consejero, orienta la política del soberano hacia la justicia, la misericor-

dia, la ayuda a los pobres. O es incluso el terreno de la miseria y de los fallos, en el que hasta las más decantadas experiencias (como la de Salomón) resultan a la postre decepcionantes, hasta el punto de que en el libro de Qohélet se sugiere un alejamiento radical de toda forma de experiencia política.

De esta manera, a pesar de la diversidad, e incluso a veces la heterogeneidad innegable, de los diversos textos y de las diversas tradiciones, la concepción de la política del AT aparece caracterizada por dos tendencias fundamentales, que volverán a encontrarse de forma todavía más explícita en el NT. En efecto, por un lado, la consideración de la política desde un punto de vista exquisitamente religioso, que es típica sobre todo de la predicación profética, afirma la subordinación radical de la política a la fe, y por tanto el derecho y el deber de una crítica de las desviaciones y las aberraciones de la política en nombre y a partir de las grandes ideas religiosas de Israel: el señorío único de Yhwh sobre su pueblo y la obediencia exclusiva a su voluntad. Por otro lado, sin embargo, esta visión más "laica" de la política, que aparece ya en los profetas y en la relectura de los salmos, y que la reflexión sapiencial lleva a unas consecuencias a veces extremas, es una confirmación ulterior de que el AT no considera normativo ningún modelo político, sino que afirma, por el contrario, la relatividad sustancial de todas las instituciones y opciones políticas. Y son estas dos tendencias las que constituyen la herencia más significativa que transmitió al NT.

II. LA POLÍTICA EN EL NT.

1. LA SITUACIÓN POLÍTICA EN TIEMPOS DE JESÚS. Antes de analizar el pensamiento del NT sobre la política y sobre el Estado, detengámonos unos momentos a considerar la situación política en los tiempos en que vivió Jesús.

En la época de Jesús (es decir, en torno al año 30 de nuestra era), la dinastía de los asmoneos, descendientes de la gloriosa familia de los Macabeos, había desaparecido hacía tiempo. El año 63 a.C., llamado por los mismos asmoneos, el general romano Pompeyo había llegado a Jerusalén y había puesto fin para siempre a la independencia del país. Sin embargo, los romanos no les quitaron inmediatamente a los judíos su autonomía. En un primer tiempo prefirieron dejar al asmoneo Hircano no solamente el sumo sacerdocio, sino además el gobierno del país, de manera que no quedó todavía formalmente abolida la teocracia judía. Más tarde, el temor de los partidos les movió a confiar más bien ese gobierno al idumeo Herodes, que era un extranjero y no representaba por tanto al pueblo de Israel. La teocracia quedaba por tanto abolida, y los judíos volvieron a sentir todo el peso de la opresión extranjera. De todas formas, parece ser que durante el gobierno de Herodes (37-4 a.C.) la situación del país se mantuvo bastante tranquila. Efectivamente, Herodes eliminó a toda la vieja aristocracia de tendencias saduceas y de orientación filoasmonea, creando otra aristocracia, igualmente saducea, pero enteramente doblegada a su voluntad. Mitigó la hostilidad farisea a su política de helenización del país manteniendo un respeto sustancial de la ley judía y reconstruyendo espléndidamente el templo de Jerusalén. Consiguió además frenar los impulsos de las capas populares, usando en parte con ellos mano de hierro, y ofreciéndoles por otro subsidios económicos y puestos de trabajo.

Pero con la muerte de Herodes cambió por completo la situación. Sus sucesores no tuvieron ni su fuerza ni su capacidad política. Su reino

fue dividido en tres partes (Judea y Samaría para Arquelao, Galilea y Perea para Antipas, las regiones nord-orientales para Filipo) y estallaron tumultos casi por todas partes en el territorio judío. Y estos tumultos tienen ya el carácter de sublevaciones político-mesiánicas. De todas formas, el giro decisivo parece ser que se dio con la reducción de Judea y Samaría a provincia romana el año 6 d.C. Según el historiador judío Flavio Josefo, fue en esta ocasión cuando, ante el censo de la población que habían ordenado los romanos para introducir en la nueva provincia el *tributum capitis,* estalló la sublevación capitaneada por el famoso Judas de Gamala, llamado el Galileo, y se formó aquel partido de oposición al gobierno romano que durante la guerra judía del 66-73 d.C. estaría representado sobre todo por los "sicarios", grupo éste que Josefo nos presenta como de origen y de tendencias fariseas, pero caracterizado por un particular amor a la libertad y cuya doctrina se resumía en una interpretación radical del primer mandamiento, que les impedía reconocer al lado de Yhwh a ningún señor mortal *(Bellum judaicum* 2,118; *Antiquitates judaicae* 18,23).

Hoy ciertamente los historiadores se muestran mucho más cautos que en el pasado tanto a la hora de establecer una continuidad precisa entre el grupo de Judas y el partido de los sicarios como a la hora de afirmar que desde el año 6 al 66 Palestina fuera sede continuamente de motines antirromanos. Es sobre todo desde el 44 d.C., es decir, desde la reducción definitiva de toda Palestina bajo el gobierno de los procuradores romanos, cuando la situación del país se vuelve incandescente. Por consiguiente, precisamente el período del Bautista y de Jesús no aparece caracterizado por grandes tumultos, aun cuando el gobierno de Pilato sobre Judea y sobre Samaría es recordado en las fuentes (Filón de Alejandría, Flavio Josefo) como particularmente duro. No obstante, parece innegable que la situación político-social era sumamente precaria y que el fuego seguía vivo bajo las cenizas. Si algunas tendencias recientes, como la de S.G.F. Brandon, que subrayan los movimientos de resistencia antirromana haciendo de Palestina en la época de Jesús todo un fermento revolucionario, no encuentran suficiente apoyo en las fuentes, otras tendencias opuestas, como la de H. Guevara, que minimizan las tensiones políticas del tiempo de Jesús, viendo en él un período de paz y tranquilidad, resultan igualmente discutibles. La época de Jesús no puede definirse como revolucionaria en el sentido estricto de la palabra, pero vive sin duda tensiones políticas y sociales muy fuertes, de las que surgirán, después del 44 d.C., los verdaderos grupos de la resistencia antirromana. Conviene tener todo esto en cuenta cuando se toca el problema de la actitud asumida por Jesús respecto a las orientaciones políticas de sus connacionales.

Estas orientaciones eran fundamentalmente tres: la de la aristocracia, formada por los sumos sacerdotes, por los ancianos y los escribas, de tendencia prevalentemente saducea, pero que correspondía además a los jefes de los fariseos, era claramente filorromana, y por tanto hostil a cualquier forma de mesianismo y de rebelión; la de las clases medias de la población, ampliamente influidas por la espiritualidad farisea, celosas de su propia autonomía nacional y religiosa, pero bastante resignadas ante el dominio extranjero, más bien hostiles a la política herodiana de helenización del país que al gobierno romano, y el de las capas populares, ampliamente impregnadas de esperanzas mesiánicas de liberación polí-

tica y social y abiertas consiguientemente a las influencias de los grupos más extremistas, como el de Judas Galileo y el de los llamados sicarios, dispuestos además a tomar las armas contra el gobierno romano. Con todas ellas hay que medir la actitud de Jesús.

2. La actividad de Jesús. La presentación más común de Jesús entre los exegetas del NT hace de él al redentor espiritual del mundo, y de su mensaje un mensaje "puramente religioso". La predicación de Jesús no habría tenido nada que ver con las esperanzas políticas de su tiempo y de su pueblo. Tan sólo un error judicial, debido además a la mala fe de las autoridades judías, habría llevado a su condena a muerte en la cruz por parte de Pilato como un pretendiente mesiánico-real, y por tanto como un rebelde político. Las mismas pretensiones mesiánicas por parte de Jesús habrían sido más bien implícitas e indirectas que explícitas y directas, basadas más en acciones y en comportamientos dotados de "autoridad" que en el uso abierto del término "mesías". Jesús habría evitado conscientemente su presentación como mesías (incluso algunos piensan que ni siquiera llegó a concebirse a sí mismo como mesías), para definirse solamente como Hijo del hombre [↗ Mesianismo III, 2-4].

Ciertos autores de los últimos años, reaccionando contra esta posición y recogiendo intuiciones y sugerencias que ya había avanzado H.S. Reimarus a finales del siglo XVIII, y más tarde R. Eisler en los años treinta de nuestro siglo, han ofrecido un cuadro completamente distinto de las relaciones de Jesús con los grupos políticos judíos. Recordemos solamente dos tesis que han tenido una cierta fortuna: la de O. Cullmann, que considera la predicación de Jesús como ampliamente influida por la presencia de lo que él define como "el problema zelote", pero que distingue con toda claridad la postura de Jesús frente a Roma de la de dichos zelotes; y la de S.G.F. Brandon, que subraya más aún que Cullmann la influencia de los grupos de resistencia antirromana, a los que también él llama genéricamente zelotes, sobre el pensamiento de Jesús, haciendo incluso de él una especie de patriota al estilo de Judas el Galileo. Estas tesis han sido justamente refutadas por los estudiosos, y yo mismo creo haber demostrado que Jesús no puede de ninguna forma ser considerado como un rebelde político. Toda su acción (absolutamente no violenta) y toda su predicación (¡el sermón de la montaña!) se mueven realmente en una dirección y presentan unas características absolutamente distintas de las de los movimientos de liberación de Palestina contra los romanos (movimientos constituidos no tanto por los zelotes cuanto más bien por los sicarios).

Sin embargo, es difícil aislar por completo la actividad y la predicación de Jesús de la situación política de Palestina que acabamos de describir. Lo que lo impide no es tanto el hecho, importante a pesar de todo, de la condenación de Jesús por parte de Pilato como rebelde político, tantas veces explotado por los que presentan a un Jesús revolucionario y que puede fácilmente explicarse en el contexto administrativo de la época cuanto el carácter mismo de la actividad de Jesús.

Lo cierto es que Jesús apareció en la escena de Palestina poco después del Bautista, vinculando expresamente su predicación a la de Juan. Y aunque no hay ningún elemento que nos permita hacer del Bautista solamente un rebelde político, Flavio Josefo dice explícitamente que Juan había reunido a su alrededor a muchos seguidores y que su muerte no se de-

bió solamente a los celos de Herodíades, como indica el evangelio de Marcos (6,17-29), sino al miedo que sentía Herodes Antipas de que surgieran tumultos populares *(Antiq. jud.* 18,118-119). Nos encontramos, evidentemente, ante la reanudación de una forma de profetismo, en la que confluían elementos escatológicos y mesiánicos, y que suscitaba consiguientemente expectativas políticas y sociales.

Pero, sobre todo, la predicación misma de Jesús contenía elementos de importancia política considerable. Jesús predicaba la llegada inminente del ↗ reino de Dios. Ahora bien, la idea del reino de Dios no tenía la connotación fuertemente espiritualista e individualista que, sobre la base de una interpretación discutible del famoso pasaje de Lc 17,21 ("el reino de Dios está dentro de vosotros"), le atribuía en el siglo pasado la teología protestante liberal, y que todavía hoy le atribuye cierta mentalidad católica. El reino de Dios era para todos los judíos la soberanía de Dios, la realeza de Dios. Y la llegada del reino significaba la intervención soberana y definitiva de Dios en la historia para establecer su señorío y realizar la salvación de Israel. Un señorío y una salvación que no eran puramente espirituales, sino que comprendían el final del dominio extranjero, la desaparición de las injusticias sociales y la realización de un reinado de paz y prosperidad. Por mucho que Jesús rechazase toda interpretación política de su misión y de su persona, negándose, por ejemplo, a que lo hicieran rey (Jn 6,15), la predicación del reino de Dios por su parte no podía menos de despertar en los oyentes esperanzas de liberación política y de redención social.

Por otra parte, esta predicación se dirigía sobre todo a los pobres. Ellos eran los destinatarios privilegiados de la buena noticia del reino; para ellos precisamente esta predicación era una buena noticia. Y hay que entender a los pobres no en el sentido puramente espiritualista de una cierta apologética posterior, sino en el sentido más real y material de oprimidos, explotados, marginados, en el plano social incluso antes que en el económico. La opción preferencial por los pobres es en la acción de Jesús un dato real, imposible de eliminar, el cual, aunque basado en una concreta convicción teológica, tenía evidentes consecuencias políticas. La salvación (el "reino") que anunciaba Jesús iba dirigida sobre todo a los pobres. Finalmente, esta salvación no sólo era anunciada por Jesús, sino traída por él. En las curaciones y en los exorcismos, que constituyen la parte más significativa de su actividad milagrosa, los pobres la experimentaban como ya ahora presente. Lo mismo que cuando Jesús compartía su mesa con ellos —lo cual constituía el elemento más escandaloso de la conducta de Jesús (Mc 2,16: "¿Por qué come con publicanos y pecadores?")—, los pecadores la sentían como actuando ya ahora. Así pues, la salvación no era simplemente una promesa, más o menos inminente, sino que en la acción y en la predicación de Jesús Dios se cuidaba ya materialmente de sus pobres [↗ Pobreza].

Pero Jesús no era tan sólo un profeta que anunciaba la llegada inminente del reino, sino además un maestro que enseñaba la ley. Y por la manera de impartirla, esa enseñanza tenía igualmente profundas resonancias sociales. En primer lugar, Jesús atacaba aquella concepción ritualista de lo sagrado, aquella separación de lo puro y de lo impuro que era característica de la espiritualidad farisaica. Al afirmar, por ejemplo, que "nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que puede manchar al hombre" (Mc

7,15), Jesús ponía en discusión toda la legislación farisea sobre la pureza y superaba de golpe la distinción —fundamental para toda la antigüedad— entre lo sagrado y lo profano, sometiendo por entero la pureza ritual a la pureza moral. Jesús introducía además un elemento de ruptura evidente con la espiritualidad judía cuando se arrogaba el poder de juzgar él mismo a la ley. Las violaciones del sábado, es decir, de aquella norma que constituía el centro de la moral judía, eran evidentemente un rechazo de toda concepción formalista de la ley; rechazo que encuentra su formulación particularmente incisiva en la otra frase de Jesús: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27), en donde no se hace ya que la moralidad dependa de la observancia formal de las normas legales, sino de la obediencia auténtica a la voluntad de Dios. Y estas actitudes se traducían finalmente en aquella preferencia por las capas sociales moralmente menos aceptadas de la población (los pobres, los publicanos y los pecadores) de que antes hablamos y que a los ambientes bienpensantes de la época (sobre todo los fariseos y los saduceos) les parecía simplemente escandalosa. En efecto, en esta preferencia quedaba cuestionada el alma misma de la moral judía de la ley: la superio*ridad del hombre "religioso" sobre* el hombre "irreligioso", del "justo" sobre el "pecador", con consecuencias sumamente peligrosas para la integridad religioso-nacional del judaísmo, que fueron ciertamente percibidas con toda claridad por los adversarios de Jesús.

Todo esto invita a ser especialmente prudentes a la hora de definir la predicación de Jesús como "puramente religiosa". Es verdad que Jesús no hizo suyas las esperanzas políticas de su pueblo, que no se adhirió a los grupos de resistencia antirromana, que incluso rechazó claramente todo recurso a la violencia. Por eso podemos decir que su predicación era "esencialmente religiosa". Pero las consecuencias políticas y sociales de su anuncio del reino y de su enseñanza de la ley eran ciertamente de tal categoría que preocuparon a las autoridades judías de su tiempo y están entre las causas no secundarias de su condena a muerte por parte del sanedrín.

3. EL EPISODIO DEL TRIBUTO. La predicación de Jesús, aun siendo "esencialmente religiosa", tiene por tanto graves implicaciones políticas y sociales. Pero hay además en los evangelios un episodio en el que Jesús toma posición directamente sobre el problema del Estado; es el episodio tan conocido del pago del tributo: "Le enviaron entonces algunos fariseos y herodianos para cazarlo en alguna palabra. Llegaron y le dijeron: 'Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa nada el qué dirán, porque no tienes respetos humanos y enseñas de verdad el camino de Dios. ¿Es lícito pagar el impuesto al César o no? ¿Lo debemos dar o no?' Jesús, conociendo su hipocresía, les dijo: '¿Por qué me tentáis? Traedme una moneda, que la vea'. Se la llevaron, y les dijo: '¿De quién es esta efigie y esta inscripción?' Respondie*ron:* 'Del César'. *Él les dijo:* 'Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios'. Y quedaron admirados ante esta respuesta" (Mc 12,13-17).

La interpretación del episodio no parece a primera vista que plantee graves problemas. Según la explicación corriente, las palabras de Jesús no hacen más que sancionar la distinción entre la esfera religiosa y política, la separación de las obligaciones con la Iglesia de las obligaciones con el Estado; obligaciones que la conciencia del creyente y su puesta

en práctica está llamada luego a coordinar entre sí.

Esta explicación, aunque es sustancialmente justa, requiere, sin embargo, algunas precisiones de cierta importancia. En primer lugar, considera las cosas más bien en la óptica de los evangelistas o incluso de la Iglesia posterior que en la del mismo Jesús. En efecto, soslaya demasiado fácilmente el hecho de que en la época de Jesús no se puede hablar todavía de relaciones entre la Iglesia y el Estado, y que Jesús fue invitado a pronunciarse sobre un problema concreto, no a enunciar un principio abstracto. Los fariseos y los herodianos (enviados probablemente por el sanedrín) desean saber si es lícito pagar tributo al César, no cuáles tienen que ser las relaciones entre la Iglesia y el imperio. El problema es religioso y político al mismo tiempo. Consiste en saber si es lícito al judío rigurosamente monoteísta el pago de un tributo que implica el reconocimiento de la soberanía imperial. Un problema, como ya hemos visto, que advertían de manera especialmente aguda aquellos seguidores de Judas de Gamala que denominamos sicarios.

En segundo lugar, afirmar que en la respuesta de Jesús está contenida la distinción entre la esfera religiosa y la política es algo que no da razón todavía de los matices contenidos en dicha respuesta. ¿Afirma Jesús realmente el perfecto paralelismo entre las dos esferas de la realidad, en una actitud de absoluta positividad para con el Estado, o bien subordina de manera radical los deberes para con el emperador a los deberes para con Dios? En efecto, hay algunos autores, entre los que hay que recordar sobre todo a E. Stauffer y a J.D.M. Derrett, según los cuales las palabras de Jesús contienen el reconocimiento explícito del derecho del Estado a exigir tributos, ya que es ésta precisamente la voluntad de Dios. En efecto, Jesús no se limita a decir: "dad", "pagad" *(dóte),* sino que dice: "devolved", "restituid" *(apódote).* Por consiguiente, afirma Stauffer, "el pago del tributo no constituye solamente... una necesidad maldita, sino un deber y una obligación moral"; "pagar el impuesto imperial es cumplir la voluntad histórica de Dios". El problema, añade Derrett, no se refiere solamente al cobro del tributo, sino a los derechos del rey en general. Obedecer a las órdenes del rey es obedecer a los mandamientos de Dios.

Pero, dejando aparte el hecho de que es discutible, como hemos visto, que Jesús haga aquí una afirmación de alcance tan general, en sus palabras no se encuentra tanto un paralelismo, sino más bien una antítesis entre las dos esferas de la realidad. Como han recogido muy bien otros autores, Jesús no dice simplemente: "Dadle al César estas cosas, y esas otras dádselas a Dios", sino: "Lo que es del César dádselo al César, pero lo que es de Dios dádselo a Dios". Sus palabras no han de entenderse "como una especie de juicio de Salomón que fijaría claramente, en un espíritu de conciliación, las fronteras entre los terrenos político y religioso" (G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1977, 129). Hay más bien una especie de concesión en la primera parte de la respuesta, mientras que con la segunda se abren de pronto nuevos horizontes. En realidad, Jesús parece mostrarse bastante indiferente ante el problema de los deberes para con el César que le planteaban sus adversarios, puesto que lo que realmente le preocupa es el problema de los deberes para con Dios. Jesús no afirma tanto la legitimidad moral del poder político como el carácter absoluto que tienen las pretensiones de Dios.

Pero de esta manera (y es ésta la última observación que hemos de hacer) la respuesta de Jesús supera ade-

más los límites del contexto histórico de la época para asumir, en definitiva, precisamente aquel significado más amplio que vieron en ella los evangelistas y la antigua Iglesia. Esa respuesta pone fin a toda forma de teocracia, tanto judía como pagana. Efectivamente, por un lado, al distinguir entre el problema del pago del tributo al César y el de la fidelidad de Israel a Dios, Jesús "secularizó" el poder imperial, privándolo de su fundamento religioso. Pagar el tributo no es un acto de idolatría, ya que lo que con aquel acto se le da al emperador es el respeto, no el culto, la moneda solamente y no todo el hombre. Por otro lado, al separar la venida del reino de Dios de la restitución de la libertad a Israel, Jesús "espiritualizó" la soberanía de Dios, liberándola de toda conexión y compromiso con las esperanzas políticas del pueblo judío. El restablecimiento de la libertad de Israel por la que combaten los sicarios no tiene nada que ver con la llegada del reino de Dios que predica Jesús.

4. PABLO Y LA POLÍTICA. Si es ésta la interpretación más atinada que hemos de dar a las palabras de Jesús, no podemos entonces soslayar esta otra pregunta: ¿Permaneció /Pablo fiel a las enseñanzas del maestro? ¿No se alejó de una forma significativa de la posición de Jesús tanto en su comportamiento como en sus escritos, representando por ello una orientación distinta en cuanto a la política? El problema surge en primer lugar debido a la formación espiritual y a la experiencia cultural de Pablo, tan distintas de las de Jesús. Si Jesús es un judío de Palestina, que no traspasó nunca —a no ser de forma esporádica— los límites geográficos de Palestina, ni tuvo jamás ningún contacto directo con el poder político romano hasta su muerte, Pablo es, por el contrario, un judío de la diáspora, que tuvo una formación cultural de tipo helenista y que mantuvo frecuentes contactos con las autoridades políticas romanas, incluso como ciudadano romano. Nacido en Tarso, Cilicia, y ciudadano romano, Pablo manifiesta necesariamente una posición en lo que atañe a la política distinta de la de los judíos de Palestina, siempre desconfiados de Roma y periódicamente sacudidos por actitudes antirromanas; la actitud de Pablo es la propia del judaísmo helenista, abierto a la comprensión de la cultura griega y sustancialmente leal al poder romano. Y toda la vida de Pablo, desde sus frecuentes relaciones con los diversos magistrados romanos que nos recuerdan los Hechos de los Apóstoles hasta su famoso recurso a la apelación del César sobre la base de su ciudadanía romana, atestigua esta orientación positiva tan distinta de la de Jesús frente al imperio.

Pero el problema no consiste únicamente en la distinta orientación de fondo de Jesús y de Pablo. Hay además un pasaje famoso de Pablo que ha sido interpretado por los diversos autores como si expresase una concepción de la política y del Estado profundamente distinta de la de Jesús; es el pasaje de Rom 13,1ss: "Que cada uno se someta a las autoridades que están en el poder, porque no hay autoridad que no venga de Dios; y las que hay han sido puestas por Dios. Así que el que se opone a la autoridad, se opone al orden puesto por Dios..." Resulta difícil no reconocer que el contenido y más todavía el tono de estas afirmaciones son diversos de los de la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el tributo. Y no es posible liberarse de esta dificultad sosteniendo que esas palabras no tienen que interpretarse como reflexiones generales sobre el tema del Estado, sino que constituyen solamente unas indicaciones concretas y con-

tingentes que da Pablo a la pequeña comunidad de Roma en su situación particular. Al contrario, no puede haber ninguna duda de que las formulaciones de Pablo tienen aquí un carácter general, y que expresan, por consiguiente, unos principios generales. Y estos principios son sumamente claros. Cada uno tiene que prestar obediencia a las autoridades que están sobre él, puesto que no hay ninguna autoridad que no provenga de Dios, sino que todas, por el mero hecho de existir, están ordenadas por Dios. Por el mero hecho de existir, y no por el modo con que se presentan. Esto significa que a la autoridad se le debe obediencia de una manera totalmente independiente de la configuración concreta que ella asume históricamente, así como del hecho de que la autoridad misma sea buena o mala, cristiana o pagana. Lo cual no quiere decir, por otra parte, que haya que obedecer siempre a la autoridad, sea lo que sea lo que ordene, puesto que incluso para Pablo es evidente lo que dice Pedro en los Hechos de los Apóstoles: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (He 5,29). Lo que Pablo quiere decir es que se le debe obediencia a la autoridad, sea cual fuere su forma y su naturaleza concreta, ya que el poder político, querido por Dios, está al servicio de Dios (13,4).

Así pues, las afirmaciones de Pablo son muy claras y muy fuertes. Pero tienen un segundo aspecto que no hay que soslayar y que no resulta menos importante, a saber: que el poder ha sido dado por Dios a las *exousíai*, a las autoridades, para una finalidad específica, que Pablo define genéricamente como "el bien", *tò agathón* (Rom 13,3). La misión del Estado es en realidad mantener la paz, garantizar el desarrollo tranquilo y ordenado de la vida común (1Tim 2,2), no ya salvar el alma del hombre, ni tampoco hacer al hombre bueno y feliz. Por consiguiente, al Estado, al poder político, no se le debe amor, sino temor; no adoración sino, respeto, y, más concretamente, no culto, sino tributos (Rom 13,7). Así pues, el Estado tiene que seguir actuando en su propio ámbito, que es puramente terreno. No es ni tiene que ser nunca "Iglesia". Y esto es algo que nos lleva a ulteriores consideraciones.

5. LOS OTROS TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS SOBRE LA POLÍTICA. A pesar de toda su riqueza, la afirmación más decisiva de Pablo sobre el problema de la política y del Estado desde el punto de vista teológico no es la de Rom 13,1ss. Por encima de ella hay otra, que es la siguiente: el Estado por excelencia no es el que existe en la tierra, sino el que está escondido en los cielos; la ciudadanía en la que cada uno de los seres humanos encuentra su plena realización no es la terrena, sino la celestial; por eso mismo la salvación no se deriva de la pertenencia a la comunidad política, sino a la religiosa. "Nuestra patria (griego, *políteuma,* ciudadanía) está en los cielos, de donde esperamos al salvador y Señor Jesucristo" (Flp 3,20). Lo que constituye el fundamento último de la existencia es la ciudadanía *(políteuma)* celestial, en la que el creyente está ya inserto desde ahora mediante su pertenencia a la comunidad cristiana. Este mismo pensamiento aparece en la carta a los Hebreos, en donde el autor afirma: "Porque no tenemos aquí abajo la ciudad *(pólin)* permanente, sino que buscamos la futura" (Heb 13,14). La participación en la comunidad política no es un dato último y definitivo, sino relativo y provisional. Lo que realmente da fundamento a la existencia del hombre es su participación en la ciudad celestial, que ha comenzado ya en esta tierra con la participación en la comunidad cristiana.

Estas afirmaciones están preñadas de consecuencias en lo que se refiere a la actitud concreta que es preciso asumir ante la comunidad política. Observamos en primer lugar un hecho que es de enorme importancia para comprender con exactitud la concepción neotestamentaria de la política. En estas perícopas, como en otros muchos pasajes análogos del NT, se expresa lo que podríamos definir sin más una "conciencia política" real, y bastante fuerte. Efectivamente, los primeros cristianos, aunque sabían perfectamente que tenían diversos orígenes étnicos y que no constituían por tanto una nación, no solamente hicieron propia la convicción judía de ser un pueblo, viendo en la Iglesia a la auténtica heredera de Israel y transfiriendo consiguientemente a ella la noción y el término de pueblo de Dios, sino que a esta noción y a este término les dieron una acentuación consciente e insistente. En efecto, no es ciertamente una casualidad el hecho de que el NT recurra tan frecuentemente a un vocabulario de naturaleza política y que en los dos pasajes anteriormente mencionados aparezcan en particular los términos *pólis* y *políteuma*. Al contrario, en este uso se expresa la convicción cristiana de constituir realmente una comunidad política o, para usar la fórmula precedente, la conciencia política real de los primeros cristianos. Esta conciencia política, sin embargo, es radicalmente diversa, y hasta fuertemente polémica, respecto a la conciencia pagana. De las afirmaciones antes recordadas se deriva realmente un comportamiento frente al Estado y frente a la vida política en general que puede definirse como de reserva, de separación, de prevención. En cuanto miembros de la comunidad cristiana, que anticipa ya en esta tierra a la comunidad celestial, los creyentes se sienten y se conciben como extraños a la comunidad política. No tienen una patria, como los demás ciudadanos, sino que viven en las respectivas ciudades como peregrinos y extranjeros (Heb 11,9.13; 1Pe 1,1; 1,17; 2,11). Y que estas consecuencias no se quedaron en algo meramente teórico, sino que se vivieron también en la práctica, lo demuestra de forma evidente la historia de la Iglesia de los dos primeros siglos, de la que sabemos que la acusación principal que se dirigió contra los cristianos, y que resume todas las demás, es precisamente la de mostrarse extraños a la vida de la ciudad.

Si a todo esto añadimos la invitación de Pablo a los cristianos de Corinto a no acudir a la justicia civil, sino a procurar resolver precisamente sus conflictos dentro mismo de la Iglesia (1Cor 6,1ss), y aquella otra exhortación más general a mantener con el "mundo" una actitud de reserva "escatológica" (1Cor 7,26-32: "En estos tiempos difíciles en que vivimos es mejor quedarse como se está... Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyesen; los que gozan del mundo, como si no disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar"), podemos comprender quizá qué enorme novedad constituía el pensamiento cristiano sobre la política respecto al pensamiento pagano. La vida del ciudadano no se agota ya en el ámbito de la *pólis,* sino que encuentra su realización auténtica en la comunidad celestial. Por eso mismo han quedado superadas las leyes de la *pólis* y como suspendidas por las leyes de la ciudad celestial. La libertad no es ya la participación en la vida política, sino que se convierte en pertenencia al Señor Jesucristo, a la comunidad de los salvados por él, en la que se han superado y han quedado en suspenso las normas de la vida política.

Y el Estado no puede ya presentar ninguna pretensión de que los súbditos le pertenezcan de manera exclusiva y primordial.

Pero precisamente esto, como es sabido, es lo que siguió ocurriendo. El imperio romano no podía aceptar esta drástica relativización de su autoridad, esta secularización radical de su poder, que de esta forma quedaba privado de todo fundamento religioso. Y siguió pretendiendo el amor junto con el temor, la veneración junto con el respeto, la persona humana junto con la moneda. Esto ocurrió de manera especialmente evidente y clamorosa en la imposición a los ciudadanos del culto imperial. Pero de manera más sutil, aunque menos evidente, sucedió siempre que el Estado, negándose a aceptar sus límites, pretendió de alguna manera la posesión de sus ciudadanos. Es éste el cuadro que nos ofrece el famoso capítulo 13 del / Apocalipsis sobre la bestia que viene del mar y la bestia que viene de la tierra. Los exegetas experimentaron siempre grandes dificultades para poner de acuerdo las imágenes dramáticas de este texto de Juan con las exhortaciones a la lealtad que leíamos en la carta a los Romanos o también en la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el tributo. No cabe duda de que este texto está muy lejos del pensamiento de Pablo. No refleja ya, evidentemente, la experiencia cristiana de la *aequitas* romana, sino la de la persecución imperial. Pero precisamente esta distinta experiencia nos ayuda a comprender el significado de la protesta. El Estado del Apocalipsis es el Estado que, negándose a reconocer sus propios límites, se convierte en un Estado absoluto y totalitario, en un Estado que pretende nuevamente darse un fundamento religioso (Ap 13,5-7: "Le dieron [a la bestia] una boca que profería palabras arrogantes y blasfemias, y poder para hacerlo durante cuarenta y dos meses. Abrió su boca para blasfemar contra Dios, contra su nombre, contra su santuario y contra los que habitan en el cielo. Y le permitieron hacer la guerra a los santos y vencerlos; le dieron poder sobre toda raza, pueblo, lengua y nación"). Parodia suprema y caricatura demoníaca del poder: el poder que se convierte en bestia, que pone su marca sobre todos sus súbditos y que pretende que le rindan culto (Ap 13,11-12.16-17): "Vi otra bestia que subía de la tierra; tenía dos cuernos, como los de un cordero, pero hablaba como un dragón. Ella ejerce el poder de la primera bestia en su presencia y hace que la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia, cuya llaga mortal había sido curada... Hizo que todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, recibieran una marca en la mano derecha o en la frente, de forma que ninguno pudiera comprar o vender si no había sido marcado con el nombre de la bestia o con la cifra de su nombre"). Por eso mismo la protesta del Apocalipsis no se dirige contra cualquier forma de Estado, sino contra aquel Estado que se convierte de nuevo en Iglesia.

6. ¿EXISTE UNA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA EN EL NT? Como conclusión de todo este discurso es justo preguntarse: ¿Existe una concepción de la política en el NT?

La primera respuesta es negativa. En el NT no existe una doctrina, es decir, una elaboración compleja y orgánica de pensamientos sobre la política y sobre el Estado, como tampoco existe esa doctrina en el AT. Lo que se encuentra en él, por el contrario, es un conjunto de afirmaciones más o menos condicionadas por la realidad histórica en la que fueron formuladas. Sin embargo, estas afirmaciones pueden fácilmente reducirse a una unidad y constituir en su conjunto un núcleo fundamental de

doctrina sobre la política y sobre el Estado.

En la base de todas las formulaciones del NT está la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el tributo. Si nuestra interpretación es exacta, no contiene simplemente la distinción entre la religión y la política, ni tampoco solamente la afirmación de la legitimidad del poder político, sino la indicación de las funciones específicas y de los límites insuperables de ese poder. El imperio tiene derecho a exigir el tributo; por tanto, el pago del tributo es ciertamente lícito, ya que el cobro de impuestos forma parte de la naturaleza y de las funciones propias del Estado, que son puramente terrenas. El reconocimiento de la soberanía imperial, que se expresa en el pago del tributo, no tiene nada de específicamente religioso, ni puede, por consiguiente, tener nada de idolátrico. Es simplemente el reconocimiento de la función puramente secular que debe desempeñar el poder político. Pero esto significa precisamente que el Estado no tiene ninguna función, y por tanto ninguna misión, religiosa o salvífica. La salvación viene de Dios, no del César. Y el poder político no tiene ninguna posibilidad de contribuir a la realización de esta salvación.

Las otras afirmaciones del NT sobre el problema de la política y del Estado se mueven todas ellas en esta dirección. Es verdad que el pasaje de Pablo sobre la obediencia debida a las autoridades suena distinto a primera vista. Pablo no tiene aquí el problema de Jesús de remitir ante todo a sus interlocutores a sus obligaciones fundamentales para con Dios, subrayando para ello el carácter puramente relativo del poder político. Frente a posibles tendencias anárquicas de los cristianos helenistas, a Pablo le interesa, por el contrario, afirmar que el poder político, sea el que sea, se justifica por el mero hecho de existir y que tiene por tanto derecho a la obediencia, prescindiendo de su naturaleza, sea ella pagana o cristiana, tolerante o intolerante. En todo esto juega también evidentemente la formación cultural de Pablo, así como tienen un peso indiscutible sus experiencias personales. Pero, además, en ese pasaje se afirma con claridad la naturaleza del poder político, y por consiguiente los límites a los que está sometido. La autoridad viene de Dios, pero está puesta para el "bien", no para la salvación; exige un tributo, pero no la adoración. También en ese pasaje el Estado se presenta como algo puramente terreno, con tareas meramente seculares.

Efectivamente, Pablo sabe muy bien, y lo reitera con fuerza en la carta a los Filipenses, que para el creyente la verdadera ciudadanía, el verdadero Estado, no está aquí, sino en los cielos. La posición del cristiano ante el Estado, y por tanto ante la política, es una posición de reserva, de cautela. Aunque vive en una comunidad política y está por ello obligado a obedecer a la autoridad política, el cristiano sigue viviendo fundamentalmente en una condición de "peregrino", de extranjero, respecto a su patria. En efecto, pertenece ya desde ahora a otra patria, y solamente de ella espera la salvación. Es la misma relativización de la política y del Estado la que está presente en la respuesta de Jesús, ya que "la figura de este mundo pasa". La política y el Estado no tienen ninguna posibilidad de situarse como elemento constitutivo, y por tanto definitivo, de la existencia, esto es, de darse un fundamento religioso, salvífico, según la concepción difundida de la antigüedad, tanto judía como pagana.

Realmente, el poder político tiene todavía esta posibilidad, y la ejerce de hecho todavía. El NT conoce muy bien, en el Apocalipsis, la pretensión

del poder político de constituir el fundamento último de la existencia. Pero ésta es precisamente la suprema tentación, que se convierte en la suprema caricatura, del poder, el cual, superados los límites infranqueables que Dios le ha prescrito, se convierte entonces en absoluto, en totalitario; en una palabra, se convierte en "señor" sobre los ciudadanos. Y esto ocurre no solamente cuando el poder político pretende expresamente el culto, pidiendo no sólo el honor, sino la adoración, sino también cuando el Estado pretende que los ciudadanos agoten su vida completamente en su ámbito. Entonces el Estado entra inevitablemente en conflicto con la conciencia de los creyentes, que no conoce más señorío que el de Cristo.

BIBL.: AA.VV., *Un Dio che libera. Studi sull'Antico Testamento,* LDC, Turín-L. 1982; BLINZER J., *Il proceso di Gesù,* Paideia. Brescia 1966; BORNKAMM G., *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975; BRANDON S.G.F., *Gesù e gli Zeloti,* Rizzoli, Milán 1983; CAZELLES H., *Bible et politique,* en "RSR" 59 (1971) 497-530; ID *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno,* Cristiandad, Madrid 1984; CLÉVENOT M., *Lectura materialista de la Biblia,* Sígueme, Salamanca 1978; CULLMANN O., *Dios y el César,* en *Estudios de Teología Bíblica,* Studium, Madrid 1973, 77-135; DERRETT J.D.M., *Law in the New Testament,* Darton, Longman & Todd, Londres 1970; EQUIPO "CAHIERS EVANGILE", *Liberación humana y salvación en Jesucristo,* 2 vols., Verbo Divino, Estella 1977; GUEVARA H., *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús,* Guevara, Meitingen 1981; GUNKEL H., *I profeti,* Sansoni, Florencia 1967; JEREMIAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1977; JOSSA G., *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina,* Paideia, Brescia 1980; KÄSEMANN E., *Röm 13,1-7 in unserer Generation,* en "ZTK" 56 (1959) 316-376; LANG B., *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezekiel,* Kohlhammer, Stuttgart 1978; NOTH M., *Historia de Israel,* Garriga, Barcelona 1966; PAUL A., *El mundo judío en tiempos de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1982; RAD G. von, *Sabiduría en Israel,* Cristiandad, Madrid 1985; RAVASI G., *Teologia politica dell'Antico Testamento,* en "Aggiornamenti sociali" 32 (1981) 435-454; RHOADS D.M., *Israel in Revolution: 6-74 C.E.,* Fortress Press, Filadelfia 1976; RIZZI A., *Letture attuali della Bibbia,* Borla, Roma 1978; SCHLIER H., *Lo Stato nel Nuovo Testamento,* en ID, *Il tempo della Chiesa,* Il Mulino, Bolonia 1965, 3-26; ID, *El Estado en el Nuevo Testamento,* en ID, *Problemas exegéticos fundamentales en el N.T.,* Fax, Madrid 1976, 247-272; SOGGIN J.A., *Das Königtum in Israel,* Vadenhoeck & Ruprecht, Berlín 1967; STAUFFER E., *Le Christ et les Césars,* Alsatia, París s.f.; STRATHMANN H, *láos,* en *GLNT* VI, 1970, 87-116; VAUX R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1985³; ZIMMERLI W., *La mondanità dell'Antico Testamento,* Jaca Book, Milán 1973.

G. Jossa

PROFECÍA

SUMARIO: I. *La profecía en el AT:* 1. El profetismo en el ambiente oriental; 2. Aspectos análogos del profetismo hebreo; 3. Diferencias esenciales del profetismo bíblico; 4. Criterios para discernir al profeta auténtico; 5. Los grandes profetas de Israel; 6. Mensaje teológico de los profetas; 7. Kerigma profético e ideológico; 8. Los escritos proféticos. II. *La profecía en el NT:* 1. Cristo, el mayor de los profetas; 2. Los profetas cristianos; 3. Profetas "asambleares" y discernimiento de los espíritus. III. *Conclusión.*

I. LA PROFECÍA EN EL AT.

El profetismo hebreo, en su especificidad, constituye un fenómeno único en la historia religiosa de la humanidad; preparó la revelación del Verbo de Dios en el cristianismo, y con el cristianismo permanece como punto de referencia para discernir la auténtica comunicación del Dios altísimo a los hombres de todos los tiempos; como dijo un gran pensador (K. Jaspers), es "el acontecimiento cardinal de la historia del mundo". El Vat. II declara que todo el pueblo de Dios participa de la misión profética de Cristo y que entre los fieles el Señor distribuye también hoy los carismas de los que Pablo veía rebosantes a los cristianos de Corinto, comprendidos

los de las curaciones, de los milagros y de la profecía: "El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio... La universalidad de los fieles que tienen la unción del Espíritu Santo (cf 1Jn 2,20 y 27) no puede fallar en su creencia, y ejerce su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo... Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que, 'distribuyendo sus dones a cada uno según quiere' (1Cor 12,11), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con las que dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: A cada uno se le otorga la manifestación del espíritu para común utilidad (1Cor 12,7)" (LG 12).

En la Iglesia de los siglos pasados, como en la de nuestro tiempo, se manifestaron siempre figuras carismáticas, consideradas comúnmente portadoras de un proyecto sobrehumano: san Benito, san Francisco de Asís, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Ávila y, en nuestros días, el papa Juan XXIII y varios fundadores de congregaciones religiosas, por no hablar de los fenómenos de sincera inspiración de muchos movimientos que están imprimiendo una vitalidad nueva a las colectividades eclesiales.

Algunos hablan de manifestaciones del Espíritu también fuera del mismo seto cristiano; piénsese en el mahatma Ghandi y en tantos promotores de una concordia universal en nombre del amor, y en los llamados cristianos anónimos. ¿Cómo juzgar todos estos hechos? ¿Son simples proyecciones de una fe, intuiciones geniales de la psique humana, efectos de una interacción colectiva? ¿Tenemos la posibilidad de conocer su proveniencia y de discernir lo que es auténticamente trascendente de lo que es puramente humano? ¿Qué constituye lo específicamente profético? Estimamos que se podrá dar una respuesta cuando hayamos examinado en su origen y en su esencia el gran fenómeno profético de la historia judía y de la Iglesia cristiana primitiva.

1. EL PROFETISMO EN EL AMBIENTE ORIENTAL. El profetismo no apareció de improviso en Israel, sin precedente alguno. Parece incluso que está arraigado en lo íntimo del *homo religiosus* un cierto videntismo. El hombre en su contingencia siente la necesidad de ser sostenido por la voz del que lo sabe y lo puede todo, y se ha puesto a buscarla. Con frecuencia ha creído captarla o haber descubierto el medio de conseguirla. De aquí han surgido en casi todas las religiones, en el curso de milenios, toda suerte de adivinaciones, de oniromancias, de respuestas de oráculos. Se los ha encontrado entre las poblaciones asiáticas (con chamanes antiguos y actuales), entre los germanos (con los druidas), en los grecolatinos (con la Pitia y las sibilas), entre los árabes (con los kahini). La lectura de numerosos documentos de Mesopotamia y de Egipto nos ha permitido conocer mejor en los últimos decenios este aspecto particular de la religiosidad de los pueblos del Oriente medio. Se pensaba que la divinidad tenía interés en revelar su pensamiento sobre un tema dado o sobre algún problema de sus fieles, pero se reservaba hacerlo a través de intermediarios (el *barû,* especie de adivino, y el *muhhu,* extático, de los asirobabilonios; *hazîn,* videntes, de los cananeos, que usaban técnicas especiales de adivinación: videntismo adivinatorio) o por una inspiración interna o una visión con-

templada en sueños (videntismo intuitivo del reino de Mari), o también por medio de una alienación de los sentidos *(trance),* producida a veces, y a veces inesperada (videntismo extático-convulsivo). El modo de expresarse de estos videntes adopta poco a poco estructuras típicas: fórmula del envío o del mensajero: "Vete, yo te mando; dirás: 'Así dice el dios...' "; fórmula de tranquilización: "No temas, yo estoy contigo, a tu lado"; amenaza a distancia de los enemigos del país; el recuerdo de los beneficios del pasado según el esquema de la alianza sagrada *(berît)* con amenazas y promesas condicionadas; comunicación del *dabar* —palabra solemne y eficaz— de una divinidad. En Egipto se observa, para la indagación de lo oculto y del futuro, una técnica racional más que un influjo inspiratorio: las llamadas "profecías de Neferti" y "del sabio Ipuŵer" no son más que sagaces predicciones *ex eventu,* según el principio del Maât (la alternación natural de la luz y de las tinieblas, del caos y de la armonía, elevado a divinidad), y los oráculos recibidos en los santuarios famosos de Menfis, Tebas, Abidos... hábiles manipulaciones de los simulacros y de las barcas sagradas por parte de los miembros del culto en respuesta a las preguntas de los fieles. En compensación, en los "vaticinios" egipcios encontramos los amplios horizontes sobre el futuro de todo un país, la participación de los fenómenos cósmicos en la suerte de los hombres, la puesta por escrito de largas previsiones, elementos que se encontrarán luego en algunos tratados del profetismo hebreo.

2. ASPECTOS ANÁLOGOS DEL PROFETISMO HEBREO. Creemos que no se puede negar toda posible relación entre este estadio del profetismo oriental y algunos aspectos del profetismo bíblico. Desde los comienzos de la historia de Israel tropezamos con un cierto profetismo extático: en torno al gran legislador del Sinaí explotó de improviso, nos informa Núm 11,24s, la exaltación religiosa de sus 70 consejeros, penetrados del espíritu de Yhwh, mientras que Moisés expresa el deseo de que todo el pueblo sea lleno de él: "Moisés salió fuera y comunicó al pueblo las palabras del Señor. Reunió a los setenta ancianos del pueblo y los puso alrededor de la tienda... Cuando el espíritu se posó sobre ellos se pusieron a profetizar, pero no continuaron". Fue prácticamente una manifestación temporal. Pero dos siglos después vemos reaparecer el mismo fenómeno en grupos, probablemente más numerosos, bajo la guía de Samuel, con tal impulso que contaminaba a los presentes, a Saúl y sus mensajeros y al mismo David (1Sam 10; 19,18-24), y parece que continuaron en forma más o menos similar hasta la cautividad de Babilonia; lo podemos deducir de varios testimonios bíblicos (1Re 18,13; 22,6-8; 2Re 23,2; Jer 29,26s; Zac 13,4s). Otro tipo de videntismo (consultas y respuestas) está atestiguado en la época de los jueces: los israelitas se dirigían a Débora "la profetisa" para escuchar las respuestas a sus preguntas (Jue 4,4s), o a los sacerdotes del arca para la aplicación de los *urîm* y *tummîm;* Saúl va a preguntar por las asnas perdidas al "vidente" de Ramá (1Sam 9,6-11); y, más tarde, oprimido por la angustia, pedirá en vano una respuesta del Señor "por los sueños, los *urîm* y los *nebî'îm*" (1Sam 28,5); David consultará a menudo al amigo y vidente Gad; los ciudadanos particulares, al profeta Eliseo en los momentos establecidos (2Re 4,22-25); los gobernantes recurrirán a ellos particularmente con ocasión de guerras o de grandes calamidades: "Entonces el rey de Israel reunió a los profetas, cuatrocientos, y les dijo: '¿Debo atacar a Ramot

de Galaad o no?'" (1Re 22,6); "El rey rasgó sus vestiduras y ordenó...: 'Id y consultad al Señor por mí, por el pueblo y por toda Judá acerca de las palabras de este libro que se ha encontrado'" (2Re 22,11s). Miqueas reprochaba a los videntes que daban oráculos en proporción de las ofrendas recibidas (Miq 3,5), y Ezequiel a los *nebî'im* que engañaban a sus clientes con respuestas complacientes (Ez 14,9-11).

Había también un videntismo más elevado, que prescindía de toda técnica adivinatoria y ofrecía espontáneamente, sin petición previa, un mensaje (videntismo inspirado por una misión sobrehumana); se comprueba en el anónimo *nabî'* del tiempo de los jueces, el cual, movido interiormente por el Espíritu, se presenta animosamente a sus conciudadanos reprochándoles su infidelidad al Señor (Jue 6,1-10); en el profeta Natán en tiempo de David, el cual en nombre de Dios somete a juicio al mismo rey (2Sam 12,1-14); en Ajías y Semayas, que intervienen osadamente por iniciativa de lo alto en los acontecimientos de la división de Israel (1Re 11,31; 12,22s), y luego en Elías, Eliseo y una larga serie de los profetas "clásicos". Encontramos en sus mensajes y en sus correspondientes relatos todo un formulario que cuenta ya con una sólida tradición: la referencia al *dabar* (dicho dinámico) de la divinidad, que para el hebreo, como para todo oriental, era una fuerza viva; los nombres de las personas y de las cosas se consideraban como proyecciones de la realidad a la que se referían; el pronunciarlos, especialmente por parte de Dios omnipotente, equivalía a dominar y dar ser a aquellas mismas realidades; por eso se profesaba sumo respeto a las palabras de un mensajero inspirado: se comprende por ello el interés por parte del vidente por la fórmula del mensajero y del envío, y el cuidado, por parte de los oyentes, en retener en su mente sus dichos y en transmitirlos con fidelidad; como también el recuerdo de la alianza estipulada y de las cláusulas en ella contenidas: "Tu palabra —cantaba ya un himno sumerio— ha sido establemente fundada..., tu palabra es verdadera, tu alto dicho no se puede explicar...; vete al rey como el día esplendoroso" (himno a la diosa *Baba*). "La palabra del Señor —se hace eco el salmista— es pura, dura para siempre" (Sal 19,10), "porque él lo mandó y fueron creados..., puso unas leyes que no cambiarán" (Sal 148,5). Son rasgos comunes a toda el área del profetismo antiguo oriental.

3. Diferencias esenciales del profetismo bíblico. En el ambiente de este *humus* profundo, de la confrontación de los dos sectores se desprenden diferencias esenciales. Ya en el videntismo hebreo más antiguo está presente un monoteísmo dinámico que se hace cada vez más trascendente a la vez que inmanente. El Dios que llama a los primeros antepasados hebreos (Abrahán, Jacob) es el mismo Señor del universo, el cual se interesa por su clan y le da la seguridad de un perenne futuro (Gén 12ss). La misma concepción reaparece en la nueva llamada de un descendiente suyo en tierra extraña: el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob aparece como el dominador omnipotente de todos los pueblos al ordenar y realizar de manera inesperada la evasión del clan israelita de Egipto hacia la tierra prometida. A Moisés, que se consideraba inepto para aquel cargo, le sugiere el Señor modos de obrar y palabras con las cuales presentarse a los interesados y superar todos los obstáculos. Se le concede así vencer el endurecimiento del faraón y la resistencia de los hebreos, mostrarles en los acontecimientos providenciales que se suceden la acción benévola

del Dios de los padres y dictar las normas básicas del verdadero culto a Yhwh y de una armoniosa convivencia humana (Éx 3ss). Luego, cuando, camino de Canaán, un vidente pagano intenta desalentar a aquel grupo de fugitivos con sus maleficios, Dios interviene haciendo sentir sus bendiciones y sus perspectivas de triunfo (Núm 22-24). Se trazan desde entonces las características fundamentales de un nuevo profetismo: la manifestación espontánea del Dios del universo a determinados individuos para que comuniquen a sus contemporáneos sus proyectos de justicia y de bien; él vigilará para que los acontecimientos estén en correspondencia, aunque dejando que las voluntades humanas interfieran en ellos libremente. Se evidencia de ese modo la iniciativa de una solicitud sobrehumana, su inserción en el corazón del hombre, su designio en favor de muchos, su dinamismo en los acontecimientos, su respeto a la libre explicitación del querer humano. Se revela también el contraste radical con manifestaciones de otra proveniencia, tendentes a apartar los ánimos de la auténtica relación con Dios.

Después del establecimiento en Canaán, al contacto con las formas adivinatorias de los cananeos y luego con la exaltación de los adoradores de Baal (1Re 18,26-29), se intensifica entre los hijos de Israel el deseo de consultar el juicio de sus dioses sobre los casos de la vida y el celo por su nombre. En consecuencia, se hace más frecuente el recurso a la respuesta de los *'urîm* y *tummîm* (probablemente las 21 letras hebreas, que sacadas a suerte del *'efod* daban palabras significativas), a la interpretación de los sueños, y sobre todo a las intuiciones de los videntes, aquellos hombres especiales que, animados por un vivo entusiasmo por el Señor, fueron considerados investidos de su Espíritu, como los antiguos jueces (Jue 3,10; 6,34), y por tanto capaces de percibir su querer, ya sea que viviesen solos en su casa, ya que se reunieran en grupos en los varios santuarios para celebrar las alabanzas de Yhwh (1Sam 9,6; 1Re 22,6-11); llamados en los primeros momentos *ro'îm* u *hozîm* (videntes, contemplantes), a semejanza de los videntes cananeos, luego, probablemente para distinguirlos de éstos, se los denominó *nebî'îm* (puede que a través de una raíz extrahebrea, *naba',* con el significado de "anunciar", "proclamar"). Israel se guardó mucho también en este campo de practicar aquellas categorías y aquellos ritos que estaban en abierta disonancia con la concepción monoteísta trascendente de su fe: nigromantes, adivinos, artes mágicas; el que lo hubiera intentado se hubiera apartado de la comunidad elegida, como le ocurrió al mismo primer rey, Saúl: "La mujer le respondió: 'Tú sabes bien lo que ha hecho Saúl, que ha expulsado del país a los nigromantes y adivinos. ¿Por qué tiendes insidias a mi vida para hacerme morir?'" (1Sam 28,9); "Samuel respondió: '¿Por qué me consultas, si el Señor se ha retirado de ti y se ha hecho tu enemigo?'" (1Sam 28,16).

Pero sucedía que no siempre las previsiones de aquellos hombres "inspirados" eran confirmadas por los acontecimientos; en lugar de una victoria se producía una aparatosa derrota; en lugar de la curación, la muerte. Surgía entonces la sospecha: ¿Eran todos verdaderos portavoces de Yhwh? ¿De cuáles de ellos se podía fiar? ¿Quién de ellos ofrecía más seguras garantías?

En tiempo de Saúl había seguramente muchos videntes en el país, pero la gente acudía con preferencia a Samuel (1Sam 9,6.12-14); en la época de Ezequías se dirigían al profeta Isaías (2Re 19); durante el reino de Josías, a la profetisa Juldá (2Re 22); luego, a Jeremías; en el destierro, a

Ezequiel, y a continuación a Ageo, Zacarías...

Poco a poco, con la experiencia y una cierta intuición religiosa, la élite de Israel aprendió a distinguir. Se percató ante todo de que muchos *nebî'îm,* a pesar de declarar que hablaban en nombre de Yhwh, insinuaban una concepción errónea de él, como si fuese un dios de la naturaleza, que concedía favores en proporción a los homenajes recibidos, sin preocuparse de la moralidad de sus adoradores; otros observaban ellos mismos una conducta poco conforme con las normas éticas de la *tôrah* mosaica: ávidos de dinero, complacientes con las autoridades, mentirosos, adúlteros, nada preocupados de la verdadera prosperidad de sus hermanos, nunca "en la brecha" en oración para alejar los castigos que les amenazaban (Ez 13,22). En otros, en cambio, se podía comprobar una estrecha correspondencia entre lo que decían experimentar en su interior y lo que en fuerza de aquella experiencia se verificaba en su vida y a su alrededor. Atestiguaban que recibían mensajes divinos, de fuera de ellos, con la orden de transmitirlos a los demás; se trataba de indicaciones en su mayoría contrarias a las expectativas de los oyentes, a propósito para suscitar ásperas reacciones. En primer lugar se les exhortaba a no eximirse de aquel encargo, por arriesgado que fuera. De hecho obedecen constantemente incluso a costa de la vida, comportándose siempre con coherencia según lo que anuncian. Profesando el más puro yahvismo, en sintonía con la fe de los padres, denuncian sus deformaciones y aberraciones dondequiera que las descubren; en los jefes, en la corte, en los sacerdotes, en los *nebî'îm,* en la masa del pueblo, mostrando con rigor las consecuencias de sus amenazas, hasta la destrucción del templo y el destierro de todo Israel. Muchas de sus predicciones se realizan ya en aquellos años. Ellos adquieren cada vez más crédito. El que se siente ofendido y se encierra en su egoísmo, responde a veces con la burla o la violencia. El que está más abierto a la verdad y al temor de Yhwh (los humildes, los *'anawîm)* acoge con respeto sus palabras, las conserva en su corazón, las consigna también por escrito en hojas sueltas, las comunica en las asambleas sagradas: es el grupo de simpatizantes, de los discípulos, que se reúne en torno a uno de estos grandes personajes y perpetúa fielmente su mensaje y su memoria. "Encierra el testimonio, sella esta revelación entre mis discípulos", propone Isaías, rechazado por los dirigentes de su pueblo.

4. Criterios para discernir al profeta auténtico. Hacia el siglo VII se estuvo en condiciones de determinar algunos criterios de discernimiento respecto a ellos. Han quedado registrados en el famoso libro de la segunda ley, el código deuteronomista, en los capítulos 13 y 18: "Si aparece entre vosotros un profeta o un soñador, si te propone una señal o un prodigio, y éstos se cumplen, pero luego te dice: 'Vamos tras otros dioses...', no escuches las palabras de tal profeta ni los sueños de tal soñador" (Dt 13,2-4); "El profeta que tenga la osadía de anunciar en mi nombre lo que yo no le haya ordenado decir..., ese profeta morirá... Si ese profeta ha hablado en nombre del Señor y su palabra no tiene efecto ni se cumple, entonces es cosa que no ha dicho el Señor" (Dt 18,20.22). No sería genuino aquel *nabî'* que indujese con cualquier medio a otros a alejarse del Dios de los padres para servir a los ídolos o adorarlos con cultos falsos, supersticiosos o animistas (Dt 18,10); ni el que incita con su mal ejemplo o con sus complacientes declaraciones a perseverar en el mal:

"Si un profeta se deja seducir y anuncia la palabra, yo lo engañaré y extenderé mi brazo contra él... Ambos sufrirán la pena: como es la culpa del que le ha interpelado, así será la culpa del profeta" (Ez 14,9s; *criterios negativos).*

En contraste, ofrece garantías de autenticidad el que sinceramente puede atestiguar que ha oído la voz del Dios vivo y al mismo tiempo es capaz de indicar su realización efectiva en los acontecimientos, o sea en los hechos históricos a los que se refería, y en la conducta del mismo profeta y de aquellos hombres a los que iba dirigida la voz: pues la palabra de Yhwh es dinámica, creativa, indefectible: "El profeta que haya tenido un sueño, que cuente su sueño. Y el que ha recibido mi palabra, que anuncie fielmente mi palabra. ¿Qué tiene que ver la paja con el grano?... ¿No es mi palabra como el fuego, como el martillo que deshace la roca?" (Jer 23,28s; *criterio positivo).*

Así se afirmó en el pueblo elegido la conciencia de una neta distinción entre la simple aspiración a percibir el pensamiento de Dios en las varias vicisitudes de la historia y la comunicación objetiva de su juicio y de sus designios. Y se vio largamente convalidada por la aparición de personalidades proféticas excepcionales y por la criba constante de una comunidad carismática que les acompañaba.

5. LOS GRANDES PROFETAS DE ISRAEL. Éstos suelen dividirse en dos categorías: profetas preclásicos, desde los siglos XI al IX, y profetas clásicos o "escritores", desde los siglos VIII al IV a.C. Tanto su presentación en los libros "históricos" de 1-2Sam y 1-2Re, como sus mensajes, consignados generalmente en los libros "proféticos", nos llegan a través de la comunidad israelita que los escuchó, los valoró y los actuó de generación en generación; una comunidad formada en parte en su escuela, pero que llevaba en sí desde los orígenes el carisma de una asistencia divina especial, en virtud de una promesa de bendición reiterada a lo largo de los siglos a sus padres (Gén 12,15; Dt 12; 2Sam 7). Por la eminente figura de ↗ Moisés, "el profeta que hablaba con Dios cara a cara" (Éx 33,11; Dt 34,10), se modelan en la predicación y en las actitudes ↗ Samuel, Ajías, Semayas, Natán en los siglos XI-X; Jananí (Anán), ↗ Elías, Miqueas hijo de Yimlá, en el siglo IX; ↗ Amós, ↗ Oseas, ↗ Isaías, ↗ Miqueas, en el siglo VIII; ↗ Sofonías, ↗ Jeremías, en los siglos VII-VI; ↗ Ezequiel, el Déutero-Isaías, durante el exilio babilónico (598-538), ↗ Ageo, ↗ Zacarías, ↗ Joel, ↗ Malaquías y otros, después del destierro. Describamos a algunos en sus líneas más características.

Samuel en los antiguos estratos de 1-2Sam es presentado como el guía iluminado y providencial en un momento crítico de la historia hebrea. Hombre de oración e íntegro en todo su comportamiento, recibe del Señor la palabra con la que deberá amonestar y dirigir: por inspiración de lo alto designa al primer rey de Israel, le reprende en sus desviaciones, anuncia el éxito de las armas al pueblo arrepentido: "El Señor estaba con él; no dejó de cumplirse ni una sola de sus palabras. Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor."

En la corte del sucesor de Saúl [↗ Samuel III, 3; ↗ David III] se impone la figura de *Natán.* Actuaba también como consejero del soberano; pero cuando el Señor le revelaba en el silencio de su retiro un mensaje, estaba pronto a cambiar la opinión expresada precedentemente y a reprocharle al gran David sus transgresiones (2Sam 7,8-16; 12,1-14). La lar-

ga serie de los herederos davídicos en el trono de Judá y la verificación del castigo anunciado confirma aún más el origen de sus vaticinios (2Re 25,27ss; Ez 21,32; Gén 29,10).

Otros ejemplos de osadía y de pura inspiración son el "hombre de Dios" Semayas, el cual en nombre de Dios hace desistir al ejército de Roboán de marchar contra la tribu hermana del norte (1Re 11,22-24); Janani (Anán) "el vidente", que echa en cara al poderoso Asá su alianza con un reino idólatra, terminando en la cárcel (2Crón 16,1-10); y Miqueas hijo de Yimlá, que, al contrario que sus 400 colegas, predice al rey de Israel el desastre militar, como de hecho se verificó (1Re 22,17ss).

Pero por encima de todos brilla el tesbita *Elías*. Sus rasgos, trazados con sobriedad por los discípulos del taumaturgo Eliseo, nos muestran su elevación y veracidad. Movido interiormente por Yhwh, se atreve a desafiar a la corte de Samaría, dominada por la fenicia Jezabel, mujer de Ajab, primero con la predicción de una sequía de tres años y luego con la súplica de que un fuego celeste descendiera sobre su holocausto. Verificados ambos acontecimientos y restablecida la fe del Dios de los padres entre el pueblo, el enviado de Yhwh se ve obligado a esconderse, buscando refugio justo en el Horeb, el monte de la revelación mosaica. Aquí, en medio de la calma, oye de nuevo la voz de su Dios, que lo conforta y lo envía de nuevo a la trinchera a proseguir la lucha contra la idolatría y la injusticia: "Al fuego siguió un ligero susurro de aire... Y una voz le preguntó: '¿Qué haces aquí, Elías?'. Respondió: 'Me he abrasado en celo por el Señor todopoderoso, porque los israelitas han abandonado tu alianza...' Y el Señor le dijo: 'Anda, vuelve a emprender tu camino por el desierto hacia Damasco'" (1Re 19,12-15); "Entonces el Señor dijo a Elías, el tesbita: 'Anda y vete a ver a Ajab, rey de Israel... Le dirás: Esto dice el Señor: ¡De modo que después de haber matado robas!... En el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán también la tuya'" (1Re 21,17-19). El profeta genuino es el que puede demostrar que habla por la sola iniciativa del Dios que se reveló a los padres; que puede temblar y huir ante la persecución, pero no desiste de proclamar los mensajes recibidos; es coherente con la fe en el verdadero Dios y con su justicia y puede ofrecer en su propia firmeza y en los mismos acontecimientos el dinamismo de un *dabar* sobrehumano.

Amós, el primero de los profetas cuyas palabras se nos han transmitido por escrito, actúa también en el norte; pero es un colono proveniente del sur de Jerusalén y predica un mensaje de aviso y de ruina. El círculo de sus simpatizantes que nos transmitieron sus oráculos debió advertir claramente la trascendencia de su misión (Am 1,1; 3,3-8). Denuncia él con vigor las culpas morales y religiosas de sus connacionales; como él mismo relatará en sus noticias autobiográficas (Am 7-9), en un primer momento vio la posibilidad de un cambio de rumbo en sus oyentes, y por tanto de un cambio de la sentencia punitiva; pero en un cierto punto le fue revelado el veredicto definitivo: la ineludible destrucción del reino de Samaría (Am 7,7s; 8,1-3). A pesar de ello, persiste en su proclamación: fustiga sin piedad el orgullo y el lujo, los abusos de los débiles, la hipocresía de los ritos sagrados: "Odio, aborrezco vuestras fiestas... Aparta de mí el ruido de tus canciones; no quiero oír el sonido de la lira. Quiero que el derecho fluya como el agua, la justicia como torrente perenne" (Am 5,21-24). Al que le reprocha aquel áspero lenguaje, le responde con el testimonio de su experiencia interior:

ha escuchado una orden divina, que le ha empujado a dejar la tranquilidad de sus campos y a dedicarse a aquella misión; si profetiza, no lo hace por profesión o para procurarse una ganancia; para esto tiene rebaños y posesiones; es sólo para obedecer a aquella voz, para cooperar a sus efectos saludables en los hermanos a los que ama (Am 7,2.5), dispuesto a padecer todas las consecuencias por ello: "Amasías dijo a Amós: 'Vidente, vete, retírate a la tierra de Judá; come allí el pan y allí profetiza...' Amós dijo a Amasías: 'Yo no soy profeta ni hijo de profeta; yo soy boyero y descortezador de sicómoros. El Señor me tomó..., diciéndome: Vete, profetiza a mi pueblo Israel'" (Am 7,12-15). De hecho, amenazado por la autoridad real, responde impertérrito con presagios de ruina (Am 7,16s). A él le interesa cumplir hasta el fondo su misión; dedicarse, junto con el mandante divino, a la rehabilitación de sus hermanos (Am 5,14s; 9,11s). El verdadero profeta obra en sintonía con el corazón compasivo del Dios de Israel.

Oseas, algunos años después de Amós, dedica toda su vida al intento de apartar el corazón de la nación predilecta de Yhwh del borde del precipicio; acepta, por inspiración superior, tomar por esposa a una muchacha que se ha contaminado con ritos sexuales; y luego, después de un período de traición, intenta reconquistarla al primer amor; ¡una herida candente para su ideal de pureza levítica! La vida matrimonial y el cuidado de los tres hijos de nombres simbólicos [/ Símbolo III] deberían, pues, servir para proclamar el amor irreductible de Yhwh a su esposa Israel, la constante infidelidad de ella, los inminentes castigos merecidos, la perspectiva de un futuro retorno (cf Os 1-3): "Entonces dirá: 'Volveré con mi primer marido, porque me iba entonces mejor que ahora'. Yo la atraeré y la guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón... Y ella me responderá como en los días de su juventud" (Os 2,15-17). Predica en contraste con las autoridades religiosas y políticas, atribuyendo a sacerdotes, profetas y gobernantes la falta de conocimiento y de adhesión a Yhwh de todo el pueblo (Os 4); revela el corazón misericordioso y siempre pronto al perdón del Padre de Efraín (Os 11); deja entrever horizontes más serenos después de los largos días del destierro, una vez verificada la reconciliación con el esposo divino: "Yo los curaré de su apostasía, los amaré de todo corazón, pues mi ira se ha apartado ya de ellos... Seré como el rocío para Israel... Volverán a sentarse en mi sombra" (Os 15,5s.8). Los más íntimos discípulos del profeta, que nos han transmitido sus confidencias (Os 1,3), pudieron sentir palpitar en él la *hesed*, compasión, y la ternura maternal, *reḥamîm*, del Dios de Jacob, y a la vez la exigencia de una respuesta gratuita y reconocida por parte de sus criaturas: la actitud de Oseas para con su esposa y con la madre de los israelitas era un reflejo maravilloso y convincente de ello.

Isaías ejerce su ministerio durante unos cuarenta años, a intervalos, desde el último período del rey Ozías (738 a.C.) al 702, bajo Ezequías. Es un aristócrata, de ideas geniales, de estilo incisivo y poético; tiene fácil acceso a la corte y goza de gran prestigio en todo el país. Pero declara que ha recibido de lo alto, en experiencias íntimas, los mensajes que deberá comunicar. Es el soberano de Israel y del universo, el Dios trascendente de Sión el que lo envía: "Vi al Señor sentado en su trono elevado y excelso; la orla de su vestido llenaba el templo... Y oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros? Y respondí: 'Aquí estoy yo, mándame a mí'. Él me dijo: 'Vete y dile a este pueblo...'" (Is

6,1.8s). Para afirmar sus exigencias de santidad y de rectitud no vacilará en enfrentarse a los varios reyes de Judá, a sus proyectos y a las previsiones de sus consejeros y de los *nebî'îm;* hablará también cuando sus ojos se oscurezcan y sus corazones se vuelvan duros (Is 6,10). Pero conservará en el fondo de sí y sugerirá a sus discípulos una firmísima confianza en el designio que le ha sido revelado, la "obra" de Yhwh, es decir, que él, el "Santo" de Israel y el Señor del cosmos, intervendrá en el momento oportuno para la supervivencia del pueblo que se ha elegido, quebrantará el orgullo de los imperios paganos cuando hayan cumplido la función que se les ha asignado, establecerá en el monte de Sión un centro de iluminación y de salvación para todas las gentes (Is 2,2-5; 8,16-18; 10,5-19). La verificación de sus previsiones inmediatas (devastación de Samaría y de Damasco, liberación del asalto asirio, derrota del faraón Sabaka: Is 7-8.19-20.37), la célebre secuencia de las páginas dedicadas al Emanuel (cc. 7ss), la sublimidad de sus concepciones religiosas, su serena amplitud de miras, la viva solicitud por la auténtica relación de su pueblo con Yhwh, testimoniaban en favor de su misión sobrenatural.

Contemporáneo de Isaías, desarrolló su actividad en el reino de Judá el profeta *Miqueas,* lleno de celo por los más oprimidos y temblando por la suerte tanto del reino del norte como del sur, animado, como confesaba él, por el poderoso influjo de Yhwh (Miq 3,8). Pronuncia un terrible vaticinio contra el mismo templo de Jerusalén (Miq 3,12), pero profesa también él una fe inquebrantable en el futuro de su pueblo en la línea de la descendencia davídica (Miq 5,1-8); indica como meta para la verdadera paz con Yhwh el derecho, la bondad, la humildad (Miq 6,1-8): "Se te ha dado a conocer, oh hombre, lo que es bueno, lo que el Señor exige de ti. Es esto: practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con tu Dios" (Miq 6,8).

Aunque perteneciente a la nobleza de la capital, *Sofonías,* algunos decenios después, vuelve a fustigar en nombre de Yhwh las malas costumbres de las clases dirigentes y las extendidas prácticas de idolatría y de superstición, recurriendo al tema de Amós (Am 5,18-20) del día del Señor; día no de luz y de alegría, como esperaba la gente, sino "exterminio y de oscuridad" (Sof 1,15). Pero entrevé en aquella oscuridad un refugio y una liberación para los marginados y los humildes que confían en Dios (Sof 2,3; 3,12).

Figuras luminosas en la hora más trágica del pueblo judío son el profeta de Anatot, Jeremías, todavía en la patria (626-586); Ezequiel en el primer destierro (593-570) y el Déutero-Isaías en la segunda parte de la cautividad babilónica (556-538).

En páginas de absoluta sinceridad, *Jeremías* nos describe el encuentro con el interlocutor sobrehumano, que le designa portador de mensajes decisivos para los connacionales; al sentirse incapaz de ello, intenta eximirse, pero es tranquilizado (Jer 1); y cuando, a causa de las oposiciones y de los escarnios que provoca, piense en desistir de aquella insoportable misión, experimentará tal angustia interior que estima preferible cualquier otro sufrimiento: "La palabra del Señor es para mí oprobio y burla todo el día. Yo me decía: 'No pensaré más en él; mo hablaré más en su nombre'. Pero había en mi corazón como un fuego abrasador encerrado en mis huesos; me he agotado en contenerlo, y no lo he podido soportar" (Jer 20,8s). Debe gritar de continuo la general corrupción y el formalismo cultual; pronunciar terribles amenazas contra el rey, la na-

ción entera y el templo; intentar contener la marea que los está arrastrando; lo contradirán, lo aislarán y lo buscarán para darle muerte; pero él permanecerá fiel a la consigna recibida hasta el fin, en obsequio al ser divino que le envía y al amor a los suyos; se fiará plenamente de aquella voz que obra ya en su corazón, le conforta y le permite entrever en la realización de algunos acontecimientos un futuro de arrepentimiento y de salvación: "Cúrame, Señor, y quedaré curado; sálvame y seré salvado, porque tú eres mi gloria" (Jer 17,14; 31,31-34).

Ezequiel es exhortado por la visión de Yhwh, que le llega de improviso en tierra del destierro, a aceptar también él la invitación a referir oráculos de amonestación y de lamentos: no se adivinan más que repulsas y resistencias (Ez 1-3). Sus veredictos de condena de la ingrata Jerusalén se verifican puntualmente (Ez 24) y es reconocido como auténtico portavoz del Dios de la alianza por los compañeros de destierro (Ez 24,27). Mas, en contra de su pesimismo, emprende una nueva predicación: repudio de las infidelidades pasadas y profunda adhesión al Señor (Ez 11,14-20; 36,25-32) en espera de la reconstrucción nacional y religiosa en el monte Sión (Ez 40-48).

En pos de sus huellas parece que se mueve el llamado *Déutero-Isaías* [/ Isaías III], anónimo vidente, que en nombre del Señor anuncia a los desterrados de Babilonia, desalentados y desconfiados, una liberación inminente, exhortándoles a renovar su fe y a reformar su conducta (Is 40-47); mientras, elogia y consuela a la élite de los que, en medio de la indiferencia general, han permanecido confiados en las promesas de Yhwh y han contribuido así a la conversión y la redención de sus hermanos (el siervo de Yhwh en el sentido de una colectividad fiel: Is 49,1-6; 52,13-53,12).

Los videntes posteriores al destierro aparecen también por sus escritos empeñados en reavivar la fe en el Dios de los padres y en sus proyectos salvíficos y en reconducir a los repatriados por los senderos de la nueva alianza, contemplando tiempos de gracia y de paz en consonancia con las intuiciones de sus predecesores: juicio de los pueblos paganos, / Abdías; era de purificación y de reconciliación, Malaquías, Zacarías; efusión general del Espíritu de Yhwh, Joel; nueva Sión, Is 24-27; nuevo templo, Ageo; nuevos cielos y nueva tierra, Is 65-66 [/ Isaías IV]. Es toda una cadena espléndida y singular de heraldos del Dios vivo, que se eleva a una cima altísima sobre cualquier tipo de videntismo y de nabismo; como la luz del mediodía que se distingue decididamente de los primeros inciertos albores del crepúsculo.

6. MENSAJE TEOLÓGICO DE LOS PROFETAS. Pero lo que hace más admirable a los profetas bíblicos es su mensaje religioso y su específica intuición escatológica. Partiendo de la sólida convicción de un monoteísmo dinámico, cual estaba arraigado en la conciencia de Israel, poco a poco consiguen percibir y explicitar un monoteísmo absoluto y universal. Yhwh es el único, el omnipotente, digno de ser adorado (Elías); el que juzga y dirige los destinos de los pueblos, también de los no israelitas (Am); el totalmente otro, que llena con su fulgor el universo y coordina los sucesos de la humanidad hacia un proyecto suyo en Sión (Is); el creador de todo lo que existe y sucede, dominador del cosmos y de la historia (Déutero-Isaías); el ser misterioso que puede ordenar a su criatura también lo incomprensible y del cual nos podremos siempre fiar (Jer, / Habacuc); el que puede transformar, respetando plenamente la libertad, el corazón del hombre mediante su Es-

píritu (Jer, Ez, Jl); el que puede hacer servir a sus fines salvíficos el sufrimiento pacífico y heroico de sus testigos (Déutero-Isaías, Ez). Con la trascendencia divina, experimentan y descubren una insondable inmanencia. Proceden también aquí, por un lado, de la más antigua concepción religiosa hebrea. Yhwh es el Dios que se ha comprometido desde los comienzos con su estirpe por medio de un "pacto", *berît*. Está como implicado en la suerte de las tribus de Israel: interesado en reinar sobre ellas (Samuel, Elías) y dispuesto por ellas a intervenir prodigiosamente (Moisés, Elías). Mora en Sión, en medio de su pueblo, y desde allí envía a sus mensajeros para intentar el salvamento extremo (Am). Es el padre afectuoso, el esposo irreductible de la nación predilecta; no se rendirá nunca ante cualquier infidelidad, aunque respetando las exigencias de su santidad y de la libre decisión humana (Os); irá por tanto a llamar al corazón de Israel con incansable solicitud, incluso cuando ese corazón parezca del todo endurecido (Is); se cansarán sus portavoces, pero no él..., seguirá esperando con infinita delicadeza (Jer, Déutero-Isaías); tiene la serena certeza, comunicada también a sus confidentes, de que al final sus hijos se acordarán de su amor indeclinable, le abrirán su alma (Ez, Déutero-Isaías) y llorarán de compunción (Zac 12,10-14). De aquí la exposición de las divinas y sublimes exigencias, que tienen siempre como base las de la *berît:* una respuesta de plena adoración y de confianza ilimitada, el abandono de cualquier ídolo y de toda injusticia en perjuicio de los hermanos amados de Dios (Samuel, Elías), con ulteriores profundizaciones: culto sincero que incluye la estima del otro y respeto de sus derechos (Am), adhesión amorosa, misericordia fraterna, humildad (Os, Miq), fe viva y santidad de obras (Is), circuncisión del corazón y confianza exclusiva en Yhwh (Jer), conversión, arrepentimiento, observancia fiel de la *tôrah* (Ez)... En cuanto al futuro, descubren algo más preciso y más grandioso que la genérica bendición prometida a los antepasados. Para Natán habrá una perenne descendencia davídica en el gobierno de su pueblo (2Sam 7); Amós prevé la restauración de la casa de David que ha caído en la ruina (Am 9); la idea de un rey davídico redivivo, lleno de los dones del Espíritu (Is 11), recorre toda la predicación sucesiva, desde Oseas a Miqueas, Jer, Ez, Zac; Sión se convierte entonces en la sede de un reino feliz y santo en las visiones de Is 2, de Miq 4, de Jer 30-31, de Ez 17,37.40, de Is 54,60-62 y de los otros profetas posexílicos: en medio de ellos se erigirá el nuevo santuario de Yhwh y se posará la acción transformadora de su Espíritu; Dios hablará al corazón de su esposa y la atraerá a sí (Os); el conocimiento profundo del Señor se difundirá alrededor del monte elegido (Is); se escribirá en lo íntimo de los israelitas una nueva alianza de amor, por lo cual se sentirán inducidos a buscar a Dios (Jer 31); su corazón de piedra quedará cambiado en un corazón dócil, humilde, lleno de disgusto por los errores pasados (Ez 36); la salvación obtenida por el camino del dolor y de la intercesión de los justos penetrará en las multitudes (Is 52-53). Florecerá una era nueva de paz verdadera con Yhwh y de fraterna armonía en el pueblo de Sión, y las gentes acudirán para alcanzar luz y justicia: "El monte de la casa del Señor será afincado en la cima de los montes y se alzará por encima de los collados. Afluirán a él todas las gentes..., pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor...; trocarán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces... Casa de Jacob, venid; caminemos a la luz del Señor" (Is 2,2-5). Era ésta la re-

alidad misteriosamente esperada por todos los profetas bíblicos para una época imprecisa, *be'aharît hajamîn* (cf Os 5), "para la sucesión de los días" o "después de aquellos días" (no traducido exactamente por "al fin de los días", de donde *ésjatos,* último, escatología). Su pleno cumplimiento en Cristo y en el pueblo nuevo guiado por el Espíritu la aclarará a las mentes de los transmisores de aquellos mensajes.

7. KERIGMA PROFÉTICO E IDEOLÓGICO. En este conjunto de temas habrá que distinguir ciertamente el aspecto, llamémoslo ideológico, del kerigma verdadero y propio. Bajo el impulso de la inspiración, el vidente experimenta la trascendencia del Señor y su acción en el mundo de manera más elevada cada vez, comprende cada vez más vivamente el amor a Israel y a los pueblos, descubre una relación cada vez más pura entre el divino interlocutor y sus criaturas para las épocas venideras. Pero no puede expresar todo esto más que con términos y categorías de su ambiente. Usará ante todo los conceptos histórico-religiosos tradicionales: la promesa-elección (Dios ha elegido en los antepasados como pueblo suyo al clan israelita y se ha comprometido a darle una salvación: Gén 12,15); la alianza, *berît* (otro tipo de compromiso del soberano divino con toda la colectividad, sugiriendo normas de comportamiento e imprimiéndolas luego en los corazones: Éx 20); el éxodo antiguo y el éxodo nuevo hacia un futuro mejor (Déutero-Isaías, el pacto con David y sus herederos: 2Sam 7; Is 7,29); la idea de un resto purificado (Is 6,13), de un sacrificio expiatorio (Is 52s) y de un templo como sede de Dios en medio de su pueblo (Ez 40ss). Se servirá luego de un lenguaje típico y altamente simbólico: forma de mensajes ("así dice Yhwh...", "me envía Yhwh"), con estilo jurídico según la ley del talión *(rîb* o disputa entre dos contendientes, uno de los cuales demuestra tener razón: "juicio", con acusación y veredicto de condena correspondiente); vaticinios de desgracias, lamentaciones..., imágenes tomadas del ambiente familiar, cultual, agrícola... Pero mientras que la mentalidad común empleará estos conceptos y estos símbolos para confirmarse en la creencia de una inviolabilidad mágica de las instituciones humanas, los auténticos profetas los dirigirán a ilustrar el pensamiento y juicio genuinos de Yhwh sobre la situación existencial de su pueblo. Será cometido de la exégesis desentrañar, dentro de los límites de lo posible, lo que pertenece al núcleo esencial de su anuncio inspirado de lo que es más bien contingente y descriptivo.

8. LOS ESCRITOS PROFÉTICOS. Los profetas pronunciaron seguramente muchos más oráculos que los que se nos han transmitido. Parece que escribieron de su propio puño sólo pocas páginas (Is 8,16; 30,8; Jer 36; Ez 24): su primera intención era amonestar e iluminar a los oyentes directos; lo demuestra el estilo y el ritmo decididamente oral de sus dichos. Los que conservaron y luego nos transmitieron generalmente sus palabras fueron los círculos de los discípulos y simpatizantes. Establecida la genuinidad de un vidente y la rectitud de su mensaje, se imprimían en la mente los varios oráculos, generalmente en verso, con la eficaz mnemotécnica oriental, los repetían en las reuniones sagradas y los iban poniendo poco a poco por escrito; primero en pequeñas colecciones y luego en grupos cada vez mayores, siguiendo procedimientos muy simples [agregación por analogía de temas o de palabras clave, o bien según un esquema genérico: *a)* oráculos de ruina; *b)* oráculos contra los paganos; y

c) oráculos de salvación]. Algunas de estas colecciones se compilaron todavía en vida del profeta; otras en épocas posteriores, sobre todo durante el exilio. Por la comparación con los duplicados y conociendo el respeto que inspiraba la palabra profética, tenemos una gran seguridad en cuanto a la autenticidad sustancial de los mensajes proféticos que nos han llegado, aunque la crítica puede comprobar en algunos párrafos amplificaciones y actualizaciones de una generación a otra; ello no impide distinguir el genuino pensamiento de los grandes heraldos del pueblo elegido, e incluso nos ayuda a descubrir su exacta orientación hacia la meta suprema a la que miraban.

II. LA PROFECÍA EN EL NT. En la plenitud de los tiempos se realizó aquella salvación en la que "centraron sus estudios e investigaciones los profetas que anunciaron la gracia que Dios os tenía reservada. El Espíritu de Cristo que estaba en ellos les dio a conocer de antemano lo que Cristo tenía que sufrir" (1Pe 1,10-11): aquella revelación plena del Padre, de la cual los antiguos videntes habían sido un reflejo y preludio: "Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días que son los últimos nos ha hablado por el Hijo, a quien ha constituido heredero de todas las cosas" (Heb 1,1s). En Jesús y con Jesús se inicia un nuevo diálogo de Dios con la humanidad; él es el enviado de Yhwh por excelencia, y continúa su acción profética en el mundo a través de sus portavoces.

1. CRISTO, EL MAYOR DE LOS PROFETAS. En el evangelio de Lucas el nuevo *rabbi* de Nazaret se presenta como el ungido por el Espíritu del Señor, predicho por los libros santos, que había de llevar a los pobres y a los oprimidos la buena nueva de la liberación y de la divina benevolencia: "Le entregaron el libro del profeta Isaías..., y encontró el pasaje en el que está escrito: 'El Espíritu del Señor está sobre mí..., me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres..., a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor'. Enrolló luego el libro, se lo dio al ayudante de la sinagoga y se sentó... Comenzó a decirles: 'Hoy se cumple ante vosotros esta Escritura'. Todos daban su aprobación, admirados de las palabras tan hermosas que salían de su boca" (Lc 4,17-22). El Espíritu actúa, efectivamente, en él en el momento de la encarnación (Lc 1,35), en la inauguración de su ministerio (Lc 3,21s), durante toda su predicación (Lc 10,21; 11,20). Al escucharle y observar sus obras, la multitud no tiene la menor duda: "Un gran profeta ha surgido entre nosotros. Dios ha visitado a su pueblo" (Lc 7,16); él es más que Jonás y que Salomón (Mt 12,6.41); es el supremo profeta prometido en Dt 18,15, al que todos deben escuchar (Mt 17,5), y cuyas palabras no pasarán jamás (Dt 24,35); el que es la luz del mundo (Jn 1,4s), guía para la auténtica relación con Dios en espíritu y verdad (Jn 4,23), el único mediador de la revelación del Padre y de sus misterios (Mt 11,27; Lc 10,22; Jn 3,35), el unigénito que contempla desde siempre la esencia del Padre (Jn 1,18) y que nos revelará de manera única su insondable misericordia con la exigencia de una generosidad análoga en el corazón de sus hijos (Mt 7,1s).

Al igual que los grandes profetas, es impugnado por el orgullo y por la hipocresía humana, por quienes persiguen proyectos de autoexaltación y de prestigio. Rechazado, condenado por los jefes del pueblo, él, secundando un arcano designio del Eterno, deja que el curso de los acontecimientos lo arrastre y lo aniquile. Pero en

su humillación y luego en su resurrección se realiza de la forma más inimaginable la intuición "escatológica" de los videntes de Israel: la manifestación plena de la infinita trascendencia de Yhwh y de su inconmensurable solicitud por el hombre, el logro de la perfecta reconciliación y comunión de vida de toda criatura con su creador, la paz inalterable entre la tierra y el cielo. En Cristo que, con sus "palabras de gracia" y sus gestos de bondad, con la aceptación voluntaria de la muerte y la gloria de su resurrección, con el don perenne de su cuerpo y de su sangre, nos revela un amor absolutamente gratuito e ilimitado a los hombres que le han rechazado, encuentra la profecía entera del AT su más alto cumplimiento, su culminación a la vez que su confirmación más válida. No podían menos de provenir del mismo supremo director, a saber: del Espíritu de Dios, por una parte aquellas experiencias sobrehumanas, aquellas heroicas proclamaciones de santidad y de misericordia, aquella espera paciente e indefectible de una purificación interior, aquel plan de salvación definitiva para los descendientes de Israel y para todas las gentes, y por otra las fúlgidas realizaciones de estas perspectivas en la obra humilde y amable del *rabbi* de Nazaret, el más excelso descendiente de David, el rey pacífico de la paz, el signo de contradicción para las libres opciones del hombre, el más fiel de los "siervos de Yhwh", la víctima inocente de todos los pecados de la humanidad, el vencedor de la muerte y la irradiación misma del Padre, el supremo de los profetas.

Pero Jesús, al llevar a su más alto nivel la profecía, la encaminó por nuevos senderos. Al volver a la gloria que le correspondía desde toda la eternidad, y de la cual había hecho partícipes a sus hermanos (Jn 17,5s), quiso perpetuar su presencia invisible y dinámica en medio de los hombres hasta el fin del mundo: "Yo estaré siempre con vosotros" (Mt 28,20), y dirigiéndose al Padre: "Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor que tú me tienes esté en ellos y yo también esté con ellos" (Jn 17,26). "No os dejaré huérfanos... Yo pediré al Padre que os mande otro defensor que esté siempre con vosotros, el Espíritu de la verdad... Él os lo enseñará y os recordará todo lo que os he dicho... Él os guiará a la verdad completa... Él me honrará a mí, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará" (Jn 14,16s.18.26; 16,13s). Era la promesa de la bajada del Espíritu del Padre y del Hijo sobre el nuevo pueblo de Dios, nacido del corazón y de la sangre de Cristo: "Sabed que voy a enviar lo que os ha prometido mi Padre" (Lc 24,49). "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días" (He 1,5): era la realización de un antiguo vaticinio: "Después de esto, yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán... Haré aparecer señales en el cielo y en la tierra" (Jl 3,1.3). ¡Se inauguraba una gran nueva era profética!

2. Los profetas cristianos. En la época judeo-neotestamentaria existía la convicción de que, después de los últimos profetas clásicos, el Espíritu había abandonado Israel, reservándose volver en la venida de la era mesiánica. Las manifestaciones carismáticas verificadas en las comunidades cristianas desde el día de pentecostés (He 2) indujeron a los creyentes a hablar de un profetismo renovado. Pedro ve en el fenómeno de las diversas lenguas de los apóstoles el cumplimiento de la predicción de Joel (He 2,16-21); otro tanto afirman los Hechos del primer apóstol por la eficacia de su palabra en los corazo-

nes de los judíos, por la osadía con que se presenta a los jefes de la nación, por la confirmación de sus previsiones por los acontecimientos (He 4,10.15).

Junto a él se nos indican como profetas otros varios personajes: los "profetas" que provienen de Jerusalén (He 11,27), uno de los cuales, Agabo, anuncia una gran carestía, que realmente tuvo lugar, y luego prefigurará con un gesto simbólico a la manera de los videntes antiguos el encarcelamiento de Pablo, usando la frase típica: "Así dice el Espíritu Santo..." (He 21,11); los "profetas" de Antioquía, un grupo de responsables que guiaban la comunidad y que, después de ayunar y orar, descubren a la luz del Espíritu la designación de Pablo y de Bernabé para la evangelización de Chipre y, por la imposición de las manos, les comunican aquella misión: "Mientras celebraban el culto del Señor y ayunaban, el Espíritu Santo dijo: 'Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado'..., les impusieron las manos y los despidieron" (He 13,2s); están luego Felipe y sus hijas: de éstas se nos dice que "profetizaban" (He 21,9), probablemente en el sentido de 1Cor 14 y 11,4s (llevaban, como su padre, a las asambleas litúrgicas el carisma de una palabra inspirada e iluminadora); Felipe es un ardiente evangelizador de paganos, realizador de milagros; puede trasladarse prodigiosamente, como Elías, a distancia para iluminar con su inteligencia cristiana a un lector de oscuros pasajes proféticos del AT (He 8,5ss); Bernabé, del grupo de Antioquía, es llamado "apóstol y profeta" (He 13,1) y hombre de la paráclesis (He 4,36), pues tiene el don de confortar, exhortar y animar (He 11,2s.25s).

Pablo no es mencionado nunca con el título de "profeta", pero nos presenta todas sus características. Tiene una absoluta certeza de su misión sobrenatural: es el fulgor de Cristo resucitado que vino a ilustrarle cuando menos lo esperaba (Gál 1,11-17); el kerigma evangélico que lleva a los gálatas tiene el carácter de trascendencia que ni siquiera un ángel podría desmentirlo (Gál 1,6-10); muchas veces alude a las revelaciones y a los dones del Espíritu con que ha sido favorecido: "A nosotros nos lo manifestó Dios por medio de su Espíritu, pues el Espíritu lo penetra todo, hasta las cosas más profundas de Dios" (1Cor 2,10); en virtud de esta presencia interior lo puede él todo, funda establemente las primeras comunidades entre los gentiles, dirime las cuestiones relativas a la nueva vida en Cristo, comprendida la actividad carismática de los fieles (1Cor 14,37s). En sus cartas especifica qué íntimo conocimiento se le ha comunicado del misterio de Cristo: la inescrutable riqueza del amor salvífico que hay que extender mediante la fe y la luz del Espíritu a todas las gentes, según el designio benévolo del Padre (Ef 1,7; 3,5), pues la nueva comunidad (la Iglesia) edificada por el Padre deberá tener siempre una solidísima piedra angular, que es Cristo Señor, y un fundamento indefectible, que son justamente los testigos de su vida y resurrección (apóstoles) investidos por el poder del Espíritu (profetas): "Edificados sobre el fundamento de los apóstoles, la piedra angular de este edificio es Cristo Jesús, en el que todo el edificio, perfectamente ensamblado, se levanta para convertirse en un templo consagrado al Señor" (Ef 2,20s); Pablo ciertamente se considera entre ellos. Así como los heraldos de Dios en el AT partían de la *tôrah* y de la alianza desarrollando sus virtualidades con su experiencia e inteligencia sobrenatural, así ahora los enviados del Señor Jesús tienen la función de exponer y aclarar incesantemente el misterio de Cristo, que vivió en me-

dio de nosotros, bajo el influjo de su Espíritu: apóstoles en cuanto testigos de su realidad histórica y gloriosa, profetas en cuanto confortados por la luz interior del Espíritu.

Otro gran profeta es el autor del / Apocalipsis (Juan evangelista o alguno de su séquito): recibe en éxtasis del Hijo del hombre la misión y los mensajes que ha de comunicar: "Oí detrás de mí una voz potente... que decía: 'Lo que ves escríbelo en un libro y mándaselo a las siete iglesias'" (Ap 1,10s); se expresa en el estilo de los antiguos videntes: en primera persona, apelando a la palabra del Espíritu, con reproches, amenazas, invitaciones a la conversión; pero en el centro de sus anuncios está "el que es 'el primero' y 'el último', el que murió y ha vuelto a la vida" (Ap 2,8); y concluye con una firme declaración sobre el origen sobrehumano de sus previsiones: "Estas palabras son ciertas y auténticas, y el Señor Dios de los espíritus de los profetas ha enviado a su ángel a mostrar a sus servidores lo que va a suceder enseguida. Voy a llegar enseguida. Dichoso el que guarda la profecía de este libro" (Ap 22,6s).

3. PROFETAS "ASAMBLEARES" Y DISCERNIMIENTO DE LOS ESPÍRITUS. Los textos neotestamentarios, además de estos personajes específicamente mencionados, nos informan también sobre un fenómeno más genérico de profecía y nos advierten de la necesidad de un atento discernimiento. En 1Cor san Pablo nos habla varias veces del carisma de la profecía en conexión con las asambleas litúrgicas: "El hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a Cristo, que es su cabeza. Y la mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra al marido, que es su cabeza" (1Cor 11,4); "A cada cual se le da la manifestación del Espíritu para el bien común..., a uno el don de hacer milagros, a otro el decir profecías, a otro hablar lenguas extrañas... Todo esto lo lleva a cabo el único y mismo Espíritu, repartiendo a cada uno sus dones como quiere" (1Cor 12,7-11); "Buscad el amor; aspirad a los dones espirituales, pero sobre todo el don de profecía" (1Cor 14,1). Se trata de uno de tantos dones gratuitos del Espíritu de Cristo, que actúa en su Iglesia, que sirve para la edificación y el perfeccionamiento de toda comunidad cristiana (1Cor 12,12ss); tiene la función específica de confortar, exhortar y hacer crecer (14,3: "El que profetiza habla a los hombres, los forma, los anima y consuela"; para "instruir a los demás": v. 19; para convencer a los increyentes: v. 24s). El hablar inspirado, que es superior a la glosolalia, es decir, a un lenguaje desconocido que sirve sobre todo para el coloquio personal con Dios (1Cor 14,4-6), era muy estimado en las comunidades de la época; san Pablo dedica a ello todo el capítulo 14 de 1Cor para hacer su elogio y a la vez purificarlo de cualquier intemperancia. Siguen hablando de él con estima un siglo después el *Pastor de Hermas* (11 prec.), Justino en el *Diálogo de Trifón* (n. 82: "El hecho de existir en nuestros días el don de la profecía entre nosotros, los cristianos, debería haceros comprender que aquellos dones que se encontraban en otro tiempo entre vuestra gente [los judíos] han sido ahora transferidos a nosotros"), y también Ireneo *Adv. Haer.* II, 32,4; III, 11,9.

Pero en otros pasajes, lo mismo del apóstol que del resto del NT, se recomienda insistentemente la vigilancia, la prudencia, un atento examen de cada una de las personas y de los mismos mensajes que se presentan como inspirados: es preciso conocer y saber aplicar los criterios de discernimiento recomendados por la experiencia de los siglos y de cada una de las asambleas cristianas: "No

apaguéis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Examinadlo todo,y quedaos con lo bueno" (1Tes 5,19-21); "Queridos míos, no os fiéis de todos los que dicen que hablan en nombre de Dios; comprobadlo antes, porque muchos falsos profetas han venido al mundo... El que confiesa que Jesús es el mesías hecho hombre es de Dios; y el que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1Jn 4,1-3). Ahora todo vidente que declara que recibe y comunica mensajes del Dios vivo, cualquiera que sea el nivel al que pertenezca, deberá confrontarse con la revelación del Verbo eterno hecho "carne", con el misterio de su admirable inserción en la historia del hombre. El criterio de la conformidad con la verdadera religión dada a conocer a lo largo de la historia veterotestamentaria deberá integrarse con la referencia más o menos explícita al designio del supremo Señor de "recapitular todo en Cristo" (Ef 1,10), de manifestar cada vez más "las inescrutables riquezas" del amor de Cristo (Ef 3,8) y hacer comprender "la anchura, la longitud, la altura y la profundidad" del mismo (v. 18), para que todos puedan "ser fortalecidos poderosamente por su Espíritu en orden al progreso de vuestro hombre interior" (v. 16) y "llenos de toda la plenitud de Dios" (v. 19) "para alabanza de su gloria" (Ef 1,12) y de su inefable bondad. A esto tendían todas las iniciativas de Yhwh en la comunidad elegida y en sus auténticos mensajeros, y a esta meta sublime tiende la efusión del Espíritu de Cristo en su Iglesia, en sus ministros y en cada uno de los componentes de su cuerpo místico. Por la consonancia con esas realidades se podrá reconocer la genuinidad de todo espíritu que se confiese enviado de lo alto.

III. CONCLUSIÓN. Mirando ahora todo el fenómeno de la profecía como nos lo presenta la larga tradición judeo-cristiana, podemos deducir sintéticamente algunas conclusiones. "Deus nobis locutus est per prophetas": Dios se ha dignado hablar realmente a la humanidad por medio de sus mensajeros; su voz discreta pero poderosa, respetuosa de la libertad humana pero exigente, llevaba en sí el timbre de la trascendencia. Dios, por medio de ellos, se ha puesto en comunicación con el hombre, ha manifestado su vivo interés por todos los hombres, su solicitud por su respuesta de amor y por su consiguiente participación en su gloria. No es posible dudar seriamente de ello. Pero se pueden distinguir varios niveles de manifestación profética: un nivel general, con el que Dios se revela en los acontecimientos y en los personajes de todo un pueblo y lo guía carismáticamente hacia la verdad; un nivel más específico con el envío de sus portavoces extraordinarios, como los grandes videntes del AT, y sobre todo su mismo Unigénito hecho visible, y los enviados directos de Cristo, testigos de su obra e investidos de su Espíritu, como fundamento perenne de su comunidad (a la vez "apóstoles y profetas"); un tercer nivel, con inspiraciones asamblearias ocasionales, es decir con mensajes aptos para exhortar, consolar y orientar de manera eficaz grupos o individuos de la comunidad cristiana para su plena maduración en el amor. Todo el pueblo de Dios se nos presenta así bajo el influjo del Espíritu de Cristo en sus estructuras y en sus componentes, con la posibilidad inmediata de una palabra carismática, cuando sus miembros están abiertos a las manifestaciones especiales que el mismo Espíritu quiere suscitar; es preciso estar prontos y dóciles.

¿Ha hablado Dios también fuera del ámbito judeo-cristiano? ¿Sigue hablando también hoy? No hay ningún motivo para negarlo *a priori.* Ya se ha visto que el que habló por medio

de los profetas es el Dios del amor y de la condescendencia infinita, deseoso de estar en diálogo incensante con sus criaturas racionales. Lo que hizo con algunas de ellas en el pasado puede haberlo hecho también con otras y hacerlo en diversas épocas de un modo quizá inconcebible para nosotros. Donde haya indicios de ello, si queremos tener su convalidación sólo habremos de aplicar los criterios del recto discernimiento, ya comprobados por una experiencia milenaria.

BIBL.: AA.VV., *Prophétisme AT-NT,* en *DBS* VIII, 1972, 811-1337; ALONSO SCHÖCKEL, SICRE DÍAZ J.L., *Los profetas,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1980; BALLARINI T. (a cargo de), *Introduzione alla Bibbia* II/2: *Profetismo e Profeti,* Marietti, Turín 1971; BEAUCAMP E., *Los profetas de Israel,* V. Divino, Estella 1988; CAZELLES H., *Introducción crítica al AT. Los libros proféticos posteriores,* Herder, Barcelona 1981, 363-577; CAVALLETTI S., *Sogno e profezia nell'AT,* en "RBit" 7 (1959) 356-363; DALLIÈRE L., *Le charisme prophétique,* en "Foi et Vie" 72 (1973) 90-97; COPPENS J., *Les particularités du style prophétique,* en "NRT" 59 (1932) 673-693; HESCHEL A.J., *L'uomo non è solo,* Milán 1970; LINDBLOM J., *Prophecy in Ancient Israel,* Oxford 1962; MONLOUBOU L., *Profetismo y profetas. Profeta, ¿quién eres tú?,* Fax, Madrid 1971; PERROT C., *Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament,* en "Lumière et Vie" 22 (1973) 25-40; SAVOCA G., *I Profeti d'Israele, voce del Dio Vivente,* EDB, Bolonia 1985; SCHMIDT W.H., *Introducción al AT. Profetismo,* Sígueme, Salamanca 1983, 215-355; SULLIVAN F.A., *Carismi e rinnovamento carismatico,* Ancora, Milán 1982; VON RAD G., *Teología del A.T.* II. *Teología de la tradición profética de Israel,* Sígueme, Salamanca 1976[3]; WESTERMANN C., *Grundformen prophetischer Rede,* Kaiser Verlag, Munich 1960; YOKUM B., *La profezia,* Ancora, Milán 1980.

G. Savoca

PRÓJIMO/HERMANO

/ Amor III, 3; 4 a-c; / Misericordia IV.

PROMESA/PROMESAS

/ Abrahán II, 1; / Alianza II, 1.

PROVERBIOS

I. LA CUESTION LITERARIA. La colección de los Proverbios (= Prov), suprema expresión de la literatura sapiencial oficial de Israel, se presenta como un monumento literario complejo y refinado, cada uno de cuyos elementos hay que circunscribir primero pacientemente antes de contemplar en su unidad la solemne obra final. También nosotros en nuestra lectura intentaremos recorrer el texto en su vertebración muy articulada: a través de este procedimiento diacrónico lograremos captar progresivamente en su integridad la proposición del volumen, una afirmación de "eudemonismo yahvista" (Osty), una afirmación optimista y entusiasta de la vida. A través de la lectura de Prov se nos va reflejando en todo el panorama de la / "sabiduría" (la *hokmah*) bíblica, en sus estructuras ideológicas y en su evolución histórica.

1. LA FORMA "MAŠAL". Toda cultura posee un tesoro de sabiduría popular y proverbial; se trata de briznas de reflexiones, de intuiciones li-

gadas al prestigio casi milagroso de la fómula lapidaria que centra de modo esencial, mnemónico y a menudo irónico, un dato ligado a la naturaleza humana, a la vida o al mundo. Por eso el proverbio es fácilmente faccioso o parcial; con frecuencia conservador y moralizante; puede estar en contradicción con otros dichos, dado el aspecto sectorial de sus revelaciones; es habitualmente ahistórico porque sólo requiere registrar y prever acontecimientos típicos que se reproducen constantemente en lo concreto de la existencia. El proverbio se codifica muy pronto en una verdadera y auténtica "forma" literaria, con su tipología, sus leyes estilísticas, su estructura sociológica y psicolingüística.

En hebreo, el término que lo define, *masal,* abarca una gama vasta de acepciones (parábola, canto, oráculo poético, alegoría, aforismo, etc.). El *masal*-proverbio en sentido estricto se articula en dos modelos fundamentales: el "proverbio-acontecimiento", que se contenta con destacar un hecho fácil de verificar, y el "proverbio-causa", que intenta motivar la declaración experimental y es indicio de una mayor madurez racional. La tonalidad general del proverbio no es apodíctica o imperativa en sentido legal, sino más bien pedagógica y parenética.

Desde el punto de vista estilístico domina el uso del paralelismo en todas sus formas y posibilidades. Le acompaña la paranomasia, es decir, la búsqueda intencional de las asonancias fonéticas, que facilitan el aprendizaje mnemónico y que hacen a veces ardua la traducción a otra lengua. Desde el punto de vista métrico, se nota en las colecciones más antiguas de proverbios el predominio del ritmo 4 + 3; en otras partes domina el 3 + 3 o el metro de los 4 + 4 acentos.

En todo caso, la lectura del libro de Prov requiere una especie de *acuerdo* o de *simpatía,* que se comunica al lector a través de la escucha continua, casi como en un fluir melódico. Pero a veces, según veremos, nos encontramos en presencia de párrafos coordenados redaccionalmente sobre un tema fijo o también de pequeños tratados brotados de un aforismo básico.

2. EL MAPA DE LA COLECCIÓN. En el volumen actual de los Prov encontramos materiales de diversas proveniencias, ordenados según ciertos criterios: en algunas secciones se basa también en antologías preexistentes dotadas de materiales arcaicos. El conocimiento de los proverbios ugaríticos ha permitido aislar algunas matrices indígenas (cananeas) de los *mesalîm* bíblicos. Si la colección de los proverbios populares o cultos comienza probablemente ya con Salomón (siglo X a.C.), sólo en el siglo VIII a.C. se procede a una elaboración sistemática de los datos proverbiales: la celebración de la agricultura como modelo social dominante y la primera crítica a las desigualdades causadas por las especulaciones comerciales nos remiten justamente a esta época, bien conocida a través de la documentación polémica de los profetas (Am, Os, Is, Miq). Sin embargo, la redacción final del volumen de Prov es más tardía, quizá posexílica. En todo caso, he aquí el mapa estratigráfico de las varias colecciones de proverbios que han confluido en el libro según una reconstrucción cronológica hipotética:

I) *Capítulos 10-22:* colección de Salomón (atribuible justamente a esta época del siglo X a.C.).

II) *Capítulos 25-29:* colección de Ezequías (aunque los materiales pueden ser más arcaicos que este rey, que vivió a finales del siglo VIII a.C.).

III) *22,17-24,22:* se trata de un

agregado a la "colección de Salomón" y revela puntos de contacto explícitos con la sabiduría egipcia de Amenem-ope (XXII dinastía: 945-745).

IV) *24,23-34:* se trata de un nuevo agregado a la "colección de Salomón" redactado en lengua arcaica y con paralelos extrabíblicos.

V) *Capítulos 30-31:* se trata de cuatro agregados más recientes, difíciles de fechar, el más antiguo de los cuales es el *numérico* de 30,15-23.

VI) *Capítulos 1-9:* es la colección más reciente y más sofisticada; presenta también pequeños poemas. Aunque contiene materiales arcaicos, el texto revela a menudo puntos de contacto con Jeremías y el Segundo Isaías, por lo cual puede suponerse al menos una redacción final posterior al exilio y preesdrina (550-450 ca. a.C.).

El texto hebreo es bueno, a pesar de las dificultades de léxico debidas a la antigüedad de los textos y al ya citado cromatismo fonético; una contribución destacada para la comprensión la ha ofrecido la filología comparada, sobre todo ugarítica.

Los LXX, que tienen algunas variaciones en la distribución de las colecciones, ofrecen a menudo lecciones diversas y algunas correcciones que revelan la formación estoiquizante de los traductores griegos.

El NT cita frecuentemente los Prov sin someterlos a reinterpretaciones, como ocurre en cambio a veces para la *tôrah* (ver Prov 3,7 en Rom 12,16; Prov 3,11-12 en Ap 3,19.34; Heb 12,5-6; Sant 4,6; 1Pe 5,5; Prov 3,34 en Sant 4,6; 1Pe 5,5; Prov 4,26 en Heb 12,13; Prov 10,12 en 1 Cor 13,7; 1Pe 4,8; Prov 11,31 en 1Pe 4,18; Prov 22,8 LXX en 2Cor 9,7; Prov 24,12 en Rom 2,6; Ap 22,12; Prov 25,7 en Lc 14,7ss; Prov 25,21-22 en Rom 12,20; Prov 26,11 en 2Pe 2,22).

II. UN MENSAJE CONSTANTE DENTRO DE UNA ESTRATIFICACIÓN.

La mejor metodología para captar la atmósfera y el contenido de la tesis proverbial, tan querida en el pasado del mundo protestante anglosajón burgués, es la de recorrer las páginas de cada una de las colecciones haciendo un balance de sus temáticas, de sus reflexiones y de las imágenes. Cada sección, dentro del hilo conductor general de la sabiduría proverbial clásica, tiene su identidad y sus características específicas.

1. LA PRIMERA COLECCIÓN (cc. 1-9). Aunque usa materiales arcaicos, la colección de apertura del libro es la más reciente y original, también porque le gusta explayarse en grandes unidades e incluso en cortos tratados (cc. 2; 4; 5; 8; 9,1-6.13-18).

Después del título, que según la práctica tradicional coloca toda la obra bajo el patronazgo de Salomón (cf Qo y Sab), y después de un encomio religioso de la sabiduría como "temor de Dios" (v. 7), el capítulo 1 abre una reflexión inicial sobre el concepto de sabiduría a través de una vigorosa personificación, anticipadora de la de los capítulos 8 y 9 (vv. 20-33).

Estructurados según el esquema clásico de la enseñanza "padre-hijo" (2,1; 3,1.11.21; 4,1.10.20), los capítulos 2-4 describen con un rico muestrario léxico el "camino", es decir, el destino del necio (c. 2), la dicha del sabio (c. 3) y la excelencia de la guía que ofrece la sabiduría al que se adhiere a ella (c. 4).

En cambio, la cuestión femenina ocupa los capítulos 5-7; y, como siempre, el problema se aborda de acuerdo con la constante tendencia antifeminista propia de la sabiduría popular también contemporánea. Pero la mujer con la cual polemizan los Prov es definida como "extranjera"; por tanto, encarna emblemática-

mente la apostasía que Israel perpetraba con los cultos cananeos de la fertilidad. Entonces el precepto, aunque ético, se colora de una motivación teológica. En todo caso, los dos cuadros de los capítulos 5 y 7 constituyen pequeñas obras maestras de finura psicológica y narrativa: la escena de la seducción está trazada con un gusto y una ironía insuperables.

Con los capítulos 8-9 llegamos a la cúspide ideológica de la colección. En ellos se afronta la reflexión sobre la categoría *sabiduría,* entendida como instrumento teológico para resolver la antítesis trascendencia-inmanencia de Dios. La sabiduría es presentada, como en el capítulo 1, con una personificación femenina, polémicamente contrapuesta a la mujer del capítulo 7. Se celebra a sí misma en dos grandes autohimnos (8,12-21 y 8,22-31). Sobre todo el segundo, que tiene probablemente una matriz arcaica, intenta definir los dos rostros de la sabiduría. Pertenece a la esfera de Dios, como lo atestiguan los "antes" de los versículos 22-25, que consideran a la sabiduría preexistente a las realidades cósmicas: la eternidad se expresa a través de la anticipación y la precedencia respecto al tiempo, convirtiéndose así en indicio de eternidad. Pero, contemporáneamente, la sabiduría es también una realidad creada: los "cuando" la hacen contemporánea del mundo creado (vv. 26ss). La sabiduría es, pues, el proyecto trascendente de Dios que se encarna en el orden cósmico, en el hombre, en su inteligencia. Esta cualidad bifronte, trascendente e inmanente, le permite a la sabiduría ejercer su función de mediadora entre el creador y la criatura. Como enseña el capítulo 9 a través de la parábola de los dos banquetes, la opción por "el pan y el vino" de la sabiduría significa vida y salvación.

2. LA PRIMERA COLECCIÓN SALOMÓNICA (cc. 10-22). La casi totalidad de los exegetas están convencidos de la antigüedad de esta colección, que puede situarse en los siglos X-IX a.C., con textos que quizá asciendan al mismo Salomón (ver 1Re 3,4-15; 10,1-10). Esta obra coral, fruto de la sabiduría popular y de la de los círculos sapienciales profesionales, aunque con evidentes adquisiciones extranjeras, está ciertamente muy "yahvistizada". La colección es semejante a un delta ramificado, sin un plan coherente de organización, articulado según la libre asociación, la asonancia y la agrupación compendiosa. Sin embargo, los 375 *mesalîm* aquí coleccionados y compuestos de preferencia por dísticos, se pueden distribuir en dos grandes áreas, las de los capítulos 10-15 y 16-22.

a) *Capítulos 10-15.* La mejor organización del pensamiento de este sector la ofrece el procedimiento por antítesis, que adoptan muchos aforismos. El primer gran binomio antitético es el de *justo-impío* (94 proverbios de 184). Las figuras morales en cuestión se trazan según sus opciones fundamentales. He aquí los rasgos del retrato del justo. Sabe regular su palabra, una palabra preciosa (10,20) que nutre (10,21), que es justa (12,5), sincera (13,5), reflexiva (15,28); es justo (11,3.11; 12,6; 14,2.11; 15,8), es caritativo (11,25), benévolo (11,27; 12,2; 13,2.22; 14,14.19.22; 15,3), es confiado (11,13; 12,17.19.22; 13,17; 14,5.25), modesto (11,2), sensible (11,17), amante de los pobres (14,21.31), incorruptible (15,27), exigente consigo mismo (10,27; 12,1) y está dominado por el temor de Dios (10,27; 14,26.27). En él se cumple plenamente la ley de la retribución: tendrá seguridad (10,9.25.29.30; 11,3.5, etc.), alegría (11,10; 13,9; 14,21), paz con el Señor (11,20; 12,22; 15,8.9.29), descendencia bendecida (11,21; 13,22), sabiduría cada

vez mayor (10,31-32; 11,2) y se librará de la muerte prematura (10,2.11.16.17; 11,4.7.19.28.30; 12,28; 13,3; 14,27; 15,4.27). En cambio, el impío es descrito prácticamente como el exacto negativo del justo, y la retribución terrena caerá inexorablemente sobre él, privándole de estabilidad y esperanza (10,3.25.30; 12,3.7; 10,28; 11,7.23), porque el Señor no puede tolerarlo (10,3; 11,20; 12,22; 15,8-9).

Otro binomio es el del *sabio* y el *necio*. La sabiduría es sobre todo una actitud humana y religiosa, se la obtiene a través de la "tradición", es decir, con la enseñanza y escuchando (12,15; 13,1.10.20; 15,5.14): "Anda con los sabios y te harás sabio" (13,20). Más aún; el sabio a su vez se convierte en fuente de sabiduría para los otros (15,2.7), porque la sabiduría es "diffusiva sui", como la fuente que se transforma en un río y en canales (Si 24,28-29). Es una virtud de relación que hace al hombre reflexivo con el prójimo (13,16; 14,15), prudente, respetuoso (11,12; 14,29), modesto (12,23).

Una tercera antítesis es la del *ocioso* y el *diligente*. El trabajador es sinónimo de justo (15,19), mientras que el perezoso, "vinagre a los dientes y humo a los ojos" (10,26), es el tipo del impío. El éxito económico es signo de bendición (10,4-5; 12,11.27; 13,4).

Una última antítesis, más rara (19 proverbios) y más teológica, enfrenta *lo que Dios ama y lo que él odia*. A través de este antropomorfismo nos introduce en una especie de moral revelada; por eso los *mesalîm* "teológicos" son todos eficaces y ponen en escena a Dios, que ayuda al hambriento rechazando la codicia del impío (10,3), que bendice enriqueciendo al justo (10,22), que es fortaleza para el hombre recto y ruina para el malhechor (10,29). De este modo, sobre la sensatez, sobre lo cotidiano, sobre el moralismo de la sabiduría popular se extiende el correctivo eficaz de una intervención de Yhwh que juzga, corrige e interpreta la escala de los valores humanos.

De paso recordamos también que las figuras negativas sólo se esbozan, porque el acento está siempre en lo positivo. Estos proverbios se transforman entonces en una llamada constante a la justicia, a la sabiduría, a la diligencia, al temor de Dios.

b) *Capítulos 16-22*. Esta antología de temas dispares recoge 191 proverbios preferentemente de paralelismo sinonímico. También aquí aparecen los binomios antitéticos, pero con nuevos matices. En la oposición *justo-impío* el retrato más completo es ahora el negativo del malvado: orgulloso (16,5.18.19; 17,19; 18,12; 21,4), burlón y arrogante (21,24), tortuoso, perverso, desconfiado (17,20; 19,1; 22,5.9.22; 21,6.28), despiadado (21,10) se burla de la justicia (19,28; 21,7), desprecia a los pobres (17,5; 22,16), se burla de los derechos (17,5.26; 18,5), combate al prójimo (16,28; 17,9; 18,1). La tesis de la retribución es particularmente exaltada para el justo, que tendrá larga vida (16,31; 19,23; 21,21; 22,4) riquezas (22,4), protección y seguridad (16,17; 18,10; 19,16.23; 21,23; 22,5), descendencia bendecida (20,7) y honor (21,21; 22,4).

La antítesis *sabio* y *necio* está también presente con un nuevo subrayado: la sabiduría, más que valor moral, es ante todo habilidad, inteligencia, capacidad de arreglárselas en las contradicciones cotidianas. Es, pues, una cualidad humana (16,21.23.32; 18,15; 19,11; 20,5, etc.). En cambio, el necio es descrito sobre la base de los pecados de lengua (17,28; 18,2.6; 20,3). Y, manifestando un cierto pesimismo pedagógico, suavizado en otras partes (19,25; 20,30; 22,10), se declara que el necio es incorregible (17,10.16; 19,19.29; 20,11; 22,6.15).

El binomio *diligente-ocioso* da origen a aforismos semejantes a deliciosas caricaturas, a menudo cercanas a lo grotesco (19,24; 20,4.13; 21,5.17; 22,13).

Pero esta sección de los capítulos 16-22 es también la más penetrada de teología hebrea; es aquella en la que más está presente el nombre "Yhwh". En el mundo existe un plan trazado por Dios, que se percibe sobre todo en la retribución (16,5; 17,5) que impide que la historia sea un cúmulo de mecanismos neutros y de comportamientos inmanentes. Un plan revelado también por el acto creador divino (16,4.11), que es el origen de justos (20,12) y pecadores, de pobres (17,5) y ricos (22,2). Un plan, en fin, visible en la providencia divina, que dispone todas las realidades con amor y pasión (18,22; 19,14.21; 20,27; 21,31). De un cuadro teológico así de límpido nace también una fuerte conciencia del pecado, visto como proyecto alternativo humano al plan de Yhwh (16,6; 20,6.9).

Otro elemento original está en la entrada de los proverbios "monárquicos", que presentan al rey como el lugarteniente de Dios en la tierra (16,1-16; 20,22-21,3), como el garante terreno del proceso divino de la retribución (16,13; 20,8.26; 22,11). Pues "el corazón del rey es canal de agua en manos del Señor; él lo inclina hacia donde quiere" (21,1). La matriz aristocrática y "profana" de algunos proverbios monárquicos es visible en sus venas absolutistas (16,5.14; 19,12; 20,2). La sociedad que emerge de esta situación política es la agrícola y urbana con preferencia del ambiente comercial ciudadano sobre el rural, como lo atestiguan ciertos rasgos pintorescos de transacciones económicas de estilo oriental ("'¡Malo, malo!', dice el comprador; pero cuando ha comprado se felicita", 20,14) y las frecuentes alusiones al oro y a la plata, aunque sea en comparación de inferioridad con la sabiduría (16,16; 17,16; 20,15; 22,1). En este tipo de estructura adquiere relieve el juez, del cual se nos traza un código de deontología profesional contra las corrupciones, contra la superficialidad en las instrucciones de procesos, contra las opresiones, etc. (17,15,26; 18,5.17; 19,5.9.28; 21,28).

Los contrastes sociales respecto a ese modelo de sociedad introducen entonces una antítesis nueva y original: la del *rico-pobre*, sólo raramente afrontada según la perspectiva tradicional de la retribución, que veía en el pobre un pecador o un perezoso (19,15; 20,4.13; 21,17.20). Ahora se comienza a ver con indiferencia la riqueza como bendición divina (17,8; 18,11.16; 19,4.6; 21,14), y se desarrolla un sentido más vivo y objetivo de la justicia, que descubre sin compasión la miseria y la injusticia que se ocultan detrás del rico (16,8; 17,1; 19,1.22; 20,21; 21,6; 22,4.16). Más aún, Yhwh aparece como el abogado defensor del pobre (17,5; 21,13; 22,2): castigará severamente la explotación del pobre (22,7), los malos tratos de los débiles (18,23), mientras que el amor a los pobres se convertirá en fuente de bendición (19,17; 21,26; 22,9.16). En esta visión la riqueza se convierte en un valor relativo respecto a la sabiduría (16,16), a la inteligencia (29,15), a la estima (22,1), a la honradez de la vida (19,1), a la justicia (16,8), a la serenidad (17,1).

c) *Las palabras de los sabios (22,17-24,34).* Como hemos dicho en el mapa trazado arriba [I, 2], se trata de apéndices anejos a la colección salomónica: la primera (22,17-24,22) es en la práctica una adaptación de un clásico sapiencial egipcio, la *Instrucción de Amenem-ope,* testimonio del espíritu abierto y "ecuménico" de la sabiduría antigua de Israel; el segundo (24,23-34) recoge "palabras de

sabios" dispersas, centradas en tres temas: las relaciones con el prójimo, la sobriedad y el trabajo.

3. LA SEGUNDA COLECCIÓN SALOMÓNICA (cc. 25-29). La nota redaccional que atribuye la edición de estos proverbios a los "hombres de Ezequías" nos ofrece una información muy atendible, pues esta colección es más o menos contemporánea en los materiales de la primera salomónica. En ella domina el dístico y se abren netamente dos sectores de los capítulos 25-27 y 28-29. El primero es un paralelismo sinonímico y está construido con aforismos folclóricos, rebosantes de rasgos concretos y de paisajes naturales, basados en imágenes y semejanzas elementales. En cambio, la segunda unidad es de paralelismo antitético, menos viva, se mueve según procedimientos abstractos y lógicos y está impregnada de tonos éticorreligiosos.

a) *Capítulos 25-27.* El mundo de estas páginas es el de la naturaleza abierta, de la cultura rural, del amor a las realidades terrenas, expresión de la sabiduría creadora de Dios. Tenemos, en consecuencia, la arena (27,3), la piedra (26,27; 27,3), las fuentes (26,26), el agua (25,25; 27,19), los campos (27,26), el heno (27,25), las espinas (26,9), el viento (25,14.23), las nubes (25,14), la lluvia (26,1; 27,15), la nieve (25,13; 26,1), el frío (25,13), el calor estivo (26,1). Y los animales: el asno y el caballo (26,3), las ovejas (27,23.26), el león (26,13), los pájaros (26,2; 27,8), los cabritos (27,26). También las artes y las profesiones: el orfebre (25,4.11.12; 26,13; 27,17.21), el tejedor (27,13.26), el carpintero (25,24; 26,14; 27,15), el campesino, que a menudo teme la penuria (25,16; 27,7-8).

No faltan las parejas tradicionales del *sabio* y del *necio* (con particular atención al necio, del cual se esboza un vivísimo retrato, sobre todo a nivel humano e intelectual), del ocioso y del diligente, del justo y del impío, aunque en forma muy limitada, lo mismo que es exigua la reproducción de los proverbios monárquicos.

Importancia particular reviste, en cambio, según un módulo favorito de toda la literatura sapiencial, *la palabra:* la calumnia (26,20.22), la hipocresía (26,23-25.28), la mentira (25,18), la indiscreción (25,8.23), los litigios (25,24; 26,21; 27,15-16), la traición y el espionaje (25,9-10; 26,19. 28), la vanagloria (27,1-2), la falta de control (26,2-17).

Dentro del espíritu de un humanismo integral, estos proverbios se preocupan también de los valores humanos, como la buena educación: no ser importunos (25,17), arreglárselas con la burocracia y la magistratura (26,6-10), calibrar las alabanzas (25,27), conservar la amistad (27,10), disfrutar de los pequeños goces de la vida (25,16), leer entre líneas (26,24-26), cuidar del pan cotidiano (27, 23-27).

Se respira en estas páginas una atmósfera de comunidad; se preocupan del *prójimo,* vocablo que aparece con insistencia y que tiene un valor más amplio que el rígidamente nacional y racial entendido por la tradición hebrea (25,8.9.17.18; 26,19; 27,9.10. 14.17). Es justamente el único proverbio sobre la caridad que pone en escena a Yhwh, y que ha sido recogido por Pablo en Rom 12,20: "Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; porque así amontonas ascuas sobre su cabeza, y Yhwh te recompensará" (25,21-22).

b) *Capítulos 28-29.* Esta segunda sección de 128 proverbios tiene casi la forma de un librito pedagógico de corte para jóvenes príncipes de la familia real (cf Sal 101). Por eso el *príncipe* es el sujeto dominante de los capítulos y el espejo del hombre po-

lítico que se propone comprende estos rasgos ideales: fuerte sentido de responsabilidad para con el pueblo, sobre todo de las clases más débiles (28,3; 29,2.4); imparcialidad en administrar la justicia (28,28; 29,14); sabiduría y dotes intelectuales y humanas (28,2.16; 29,4.14); ejemplaridad en el comportamiento (29,4.12); odio contra la explotación del pueblo (28,2.15-16; 29,4); astucia y realismo frente a la adulación, la hipocresía y la falsedad (29,12.26); reconocimiento de la suprema autoridad divina (28,4.5.7.9); confianza en Yhwh (28,25; 29,25), ante el cual debe reconocerse pecador (28,13).

El ángulo visual desde el cual se examina la existencia es, pues, el de la burguesía y la aristocracia (28,2; 29,4.12.14). El binomio antitético más desarrollado es, por tanto, el de los *ricos* y los *pobres*, con una neta simpatía hacia estos últimos. Se supera así la tradicional visión de retribución. La riqueza es peligrosa y a menudo injusta, porque se obtiene por todos los medios (28,20.22); con la usura (28,8.16), la explotación y el robo (28,16.24; 29,4). Ciertamente no se excluye que la pobreza pueda ser la resultante de los errores del mismo pobre (28,19; 29,3) y que la riqueza pueda derivar de un esfuerzo honesto (28,20). Pero la costumbre es más bien la contraria, y *pobre* se convierte en sinónimo de *sabio* (28,6.11; 29,13), mientras que la riqueza lleva consigo la maldición de Dios y la ruina (28,8.22; 29,4). El príncipe debe, pues, poner en el centro de su programa la preocupación por la justicia de los pobres (28,3.15.27; 29,14), si no quiere que intervenga Dios, su defensor (29,13.16).

4. FRAGMENTOS PROVERBIALES (cc. 30-31). Los últimos capítulos de los Prov recogen cuatro documentos más bien heterogéneos: los proverbios de Agur, originario de Masá, tribu ismaelita árabe (30,1-14); una serie de proverbios numéricos (es decir, ligados al juego simbólico de los números: 30,15-33); los proverbios de Lemuel (31,1-9), otro rey de Masá; el himno a la mujer perfecta (31, 10-31).

A nivel teológico es interesante sobre todo la última perícopa, himno acróstico alfabético de 22 dísticos, que atribuye a la mujer un relieve muy distinto del que se le ha asignado en los capítulos 5 y 7. Ella es una ama de casa social y económicamente entregada, responsabilizada también en las decisiones educativas (v. 26) de la familia y en la misma vida religiosa (v. 30). Una mujer que es casi un punto de referencia esencial para el marido y los hijos, que al final entonan en su honor un canto de gratitud (vv. 28-31).

Así termina el volumen de los Proverbios, el libro de "las obras y los días", de la existencia, de la praxis, de la presencia de Dios en lo cotidiano. Casi parece que el alumno diligente y constante de la escuela de la sabiduría se despide del lector. Este último está ya dispuesto a entrar plenamente en la vida, en el matrimonio, en la sociedad. El retrato de la mujer ideal adquiere entonces al trasluz los rasgos de la misma sabiduría personificada.

III. SABIDURÍA Y PROVERBIOS. Las varias colecciones de los Prov son la expresión más amplia y documentada de la sabiduría clásica de Israel, la *ḥokmah*. Este ejercicio de la mente, de la voluntad, de la pasión y de la acción —según las dimensiones del "conocer" bíblico— nace de una experimentación en los varios campos de lo real, de los cuales se extraen intuiciones, propuestas de vida, consideraciones. A las observaciones paralelas que recogen un haz homogéneo de datos acompaña a menudo el contraste, es decir, la

puesta en guardia contra los riesgos y el mal.

El núcleo ideológico en torno al cual se ordenan estas reflexiones, preferentemente formuladas en "proverbios", podría definirse con una pregunta-tesis presente en Qohélet: "¿Qué provecho saca el hombre de todo el trabajo con que se afana bajo el sol?" (1,3). Para un pensador sustancialmente escéptico como es Qohélet, la pregunta tiene un valor de desafío y hace resaltar la inconsistencia radical de todo esfuerzo. En cambio, es positiva la respuesta de la sabiduría de los Prov, para la cual la realización plena del hombre y de la historia es posible y documentable.

Desde esta respuesta optimista se desarrolla una visión de la vida y del ser que intentamos ahora perfilar en sus estructuras esenciales.

1. PRAGMATISMO. El nacimiento de la sabiduría en el mundo semita ocurre en el seno más bien oscuro de la magia y de la adivinación (Éx 7,11; Is 47,10; Dan 2,27; 4,3) o en el aristocrático de las escuelas de corte. En Israel, en cambio, la sabiduría nace ya desacralizada y más "democrática". Sus connotaciones originarias son pragmáticas y proceden de una actitud sustancialmente "iluminista" (pero no en nuestro sentido racionalista y eventualmente ateo). El Señor es el sabio, que hace partícipe al hombre, de su imagen, y al cosmos de su racionalidad justamente a través de su acción de creador (Prov 3,19; 8,22ss; 21,30). Esta sabiduría se despliega en el hombre a través de una valorización sistemática de la cultura y de las realidades terrestres sin tentaciones dualistas o integralistas.

Surge así en Prov la convicción de que la técnica es fruto de la sabiduría: desde el comercio al arte del fundidor, desde la construcción a la tejeduría. La política es colocada igualmente bajo el signo de la sabiduría: el hombre de Estado debe saber discernir con agudeza el bien y el mal, lo útil de lo nocivo, lo verdadero de lo falso. Las mismas relaciones públicas entran en este horizonte sapiencial: etiqueta, educación, agudeza psicológica (Prov 10,15; 20,14; 21,14; 30,15-17.18-19). Todos los valores, también los "laicos", son convocados para edificar al hombre perfecto y al perfecto creyente y para construir el homenaje más adecuado a Dios. La sabiduría proverbial es, pues, el arte de vivir (1,5; 11,14) en la pobreza y en la riqueza, en las alegrías y en las tristezas, en el trabajo y en la economía (6,6; 10,15; 12,25; 13,7-8; 14,10.13.20; 15,13.30; 16,26; 17,8; 18,16). La sabiduría es celebrada por el gran don de la inteligencia humana, en cuya comparación todas las realidades preciosas de la tierra palidecen (2,1-4).

2. ANTROPOCENTRISMO. Del experimentalismo "iluminista" descrito se desprende una nueva figura del hombre: ya no está en escena el Israel hebreo, sino el Adán universal. Se trata de una especie de "humanismo integral", que afronta las cuestiones esenciales para todo hombre que aparece sobre la faz de la tierra: desde los temas filosófico-teológicos (teodicea) a los éticos (el prójimo); desde los sociales (justicia y política) a los prácticos (el nexo hombre-mundo). Se desarrolla también una reflexión sobre la libertad, fundamental en la página sapiencial de Gén 3 y de Si 15,11-20, pero expresada originalmente también por Prov con los dos símbolos de la risa y de la danza. El sabio mira y "se ríe" (1,26) cuando el hombre insensato cree que puede ignorar el orden del mundo. La suya es una experiencia gozosa, semejante a la de la sabiduría, que obra recreándose delante de Dios (8,30-31). Una libertad que es armonía y abandono, lleno de embriaguez, al ritmo del

mundo. Es libertad que hace posible el equilibrio y el criterio en el juzgar, como enseña Agur en Prov 30,8: "Aleja de mí falsedad y mentira, no me des pobreza ni riqueza; concédeme el pan necesario".

En esta antropología abierta cambia también la visión de la sociedad. El *prójimo* indica en los textos legislativos de la Biblia al que tiene un lazo de sangre o de tipo tribal con otro miembro de la comunidad israelita. La literatura proverbial rompe este círculo demasiado restringido y asigna al término un significado más vasto, el "otro" (6,1.3.29; 22,17; 25,9), abriendo así el camino a la ampliación definitiva que Cristo llevará a cabo incluyendo en el concepto a los enemigos (Mt 5,43ss). Un ejemplo de esta nueva sociedad nos lo ofrece la página de Prov 3,27ss. El comienzo de la perícopa es significativo para delinear el esfuerzo "horizontal" del creyente: "No niegues un beneficio al que lo pida cuando estuviere en tu poder concederlo. No digas a tu prójimo: 'Vuelve otra vez; mañana te daré', si está en tu poder" (3,27-28).

3. LA ORTOPRAXIS. La antropología pergeñada hasta ahora produce una visión ética preocupada por la ortopraxis más que por la ortodoxia teórica: "sabio" y "necio", "justo" e "impío" son en la práctica sinónimos (4,11; 12,8; 15,21). "El temor del Señor es el principio de la sabiduría" (1,7). El *tôb* (bien) proverbial es ante todo la realización del hombre. Lo que es *tôb* para el hombre es el objeto primario de la búsqueda moral junto con lo que es *tôb* "a los ojos de Yhwh" (3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16-17; 16,8.16; 17,1; 19,1.22; 21,9.19; 25,7.24; 27, 5.10).

La teoría de la retribución hace que la moral de Prov sea sustancialmente inmanente. Así, la muerte se lee a menudo —junto con el sufrimiento— como un acontecimiento de función moral destinado a equilibrar la atormentada y tortuosa historia terrestre. En la primera colección de Prov (cc. 1-9) la muerte, por ejemplo, es el producto del pecado cometido con la mujer "extranjera" o adúltera (2,18; 5,5.23; 7,27) [/ *supra* II, 1]; en cambio, en otras partes cae sobre el hombre a consecuencia del abandono de la sabiduría (8,36; 13,14; 15,10; 19,16) o de la justicia y del temor de Dios (12,28; 14,27). Todo el arco de la problemática ética del hombre está encerrado, pues, dentro de dos polos, el seno de la madre y el seno de la tierra: el único estadio en el que el hombre compite, el único templo calculado para el éxito, la única riqueza que puede adquirir se encierran en este arco (2,19; 3,2.16; 4,10; 5,6; 6,23; 9,11; 10,17; 15,24). A pesar de alguna vacilación y de alguna intuición simbólica (11,7; 12,28; 14,32; 15,24; 23,17-18), valorizada sobre todo por M. Dahood, el gran juez es la muerte, y no la inmortalidad. Los "novísimos" del sabio y del necio son administrados por esta potencia que Dios desencadena sobre el impío y que aleja del justo (1,19; 2,22; 6,32; 8,36; 10,31; 23,18; 24,14; 29,24).

En la base de esta visión de retribución vige un optimismo inquebrantable, que se esfuerza en codificar una realidad que es, por el contrario, enigmática y compleja. Se comprenden entonces las insurrecciones de una sabiduría más crítica y polémica frente a la visión tradicional retribucionista. Si Job y Qohélet son los representantes clásicos de esta ráfaga de originalidad y de problematicidad, la exigencia de una revisión de los esquemas harto simplistas y coartadores aparece también en los mismos Prov. En ellos, en efecto, se comienza a sospechar que la riqueza no es siempre señal de bendición divina, sino que a menudo puede ser indicio de perversidad, de explota-

ción y de injusticia, y que puede ser raíz de presunción (28,6.8.11.16.22; 29,4.13.24.26). A Dios no se le puede encerrar nunca en un esquema, ni siquiera en el *sabio* de la sabiduría oficial: "El hombre proyecta muchos planes, pero sólo se realiza el que quiere el Señor" (19,21). Sin embargo, a pesar de estas correcciones, para la sabiduría de Prov la escala de valores está muy arraigada en el ser y en la historia; por ello, aunque resquebrajado a veces, el sistema moral sapiencial es restaurado siempre y mantenido en pie.

4. LA TEOLOGÍA. La concepción cosmológica y antropológica hasta ahora descrita permite fácilmente descubrir la impostación teológica de Prov. Dios está en contacto directo con la realidad en su calidad de creador y garante del mecanismo retributivo. Por eso la teología resultante es mucho menos "yahvista" que la de otros sectores de la Biblia. En efecto, la teología hebrea clásica estaba toda ella imbuida de la conciencia de la elección de Israel (Dt 14,2). En cambio, Prov no ponen en escena a Israel, al pueblo de la alianza, sino al Adán hombre (45 veces), e ignoran el término *berît,* "alianza", que está presente exclusivamente en 2,17, donde designa sólo el contrato matrimonial.

La teología hebrea clásica estaba estructurada de acuerdo con las intervenciones salvíficas que Dios realiza en la trama de la historia (cf Dt 26,5-9; Jos 24,1-13; Sal 136). En cambio, la sabiduría se extiende al análisis de la existencia cotidiana común, constante y casi atemporal. La teología hebrea clásica proclamaba en la *tôrah* y en los profetas la "palabra de Yhwh". La sabiduría ignora la expresión y no se presenta explícitamente como revelación. La teología hebrea clásica se proponía como normativa y estaba constelada de imperativos apodícticos y circunstanciales que exigían obediencia. La sabiduría proverbial tiene sin duda sus *tôrôt* (1,8; 3,1; 4,2; 6,20.23; 7,2; 13,14; 28,47.9; 29,18; 31,26), pero son siempre y sólo "enseñanzas", es decir, propuestas concretas de la sabiduría. La sabiduría proverbial tiene sin duda sus *miswôt,* "preceptos" (2,1; 3,1; 4,4; 6.23; etc.), pero son sólo fruto de la experiencia del sabio y no se los coloca explícitamente bajo la luz de una revelación divina. La sabiduría proverbial contiene ciertamente la exhortación al *leqah,* "lo que se debe acoger" (1,5; 4,2; 9,9; 16,21.23), la invitación a "aprestar el oído" (15,31; 25,12); pero el vocabulario típico que especifica casi a nivel técnico la enseñanza sapiencial es *'esah,* "consejo, propuesta" (8,14; 12,15; 20,5; 21,30). La sabiduría, pues, no busca la obediencia, sino la *tebûnah,* la "comprensión" (2,2.3; 3,19; 10,23; 15,21; 17,27; 20,5; 21,30; 24,3), la *da'at,* el "saber" (29,7). La teología sapiencial proverbial, más ecuménica en la ósmosis con las culturas profanas, es por ello un intento original de formular un nuevo lenguaje teológico a la luz de una nueva experiencia, la ligada a la experiencia humana universal y cotidiana.

BIBL.: ALETTI J.N., *Proverbes 8,22-31. Étude de structure,* en "Bib" 57 (1976) 25-37; ALONSO SCHÖKEL L., *Proverbios y Eclesiástico,* Cristiandad, Madrid 1968, 21-135; ALONSO SCHÖKEL L., VÍLCHEZ J., *Proverbios,* Cristiandad 1984; BARUCQ A., *Le Livre des Proverbes,* Gabalda, París 1964; ID, *Proverbes (Libre des),* en *DBS,* VIII, 1972, 1395-1476, BERNINI G., *Proverbi,* Edizioni Paoline 1984²; BÜHLMANN W., *Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Prov 10-31,* Vandenhoeck & R., Friburgo-Gotinga 1976; COUROYER B., *L'origine égyptienne de la Sagesse d'Amenemopé,* en "RB" 70 (1963) 208-224; DAHOOD M., *Proverbs and Northwest Semitic Philology,* Biblical Institute Press, Roma 1963; DRIOTON E., *Proverbes et Amenemopé,* en *Sacra Pagina,* vol. I, París 1959, 229-241; GEMSER B., *Sprüche Salomos,* Mohr, Tubinga 1963²; HABEL N.C., *The Symbolism of Wisdom in Prov 1-9,* en *Interpretation* 26 (1971) 131-157;

HERMISSON J., *Studien zur Israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchener Verlag, 1968; JOHNSON A.R., *Masal*, en "Vetus Testamentum Suppl." 3 (1960) 162-169; KAYATZ, *Studien zu Proverbien I-IX*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1966; LANG B., *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7*, Kath, Bibelwerk, Stuttgart 1972; MCKANE W., *Proverbs. A new Approach*, SCM Press, Londres 1980[3]; MICHAUD R., *La literatura sapiencial. Proverbios y Job*, Verbo Divino, Estella 1985; RINGGREN H., *Spruche*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1962; ROBERT A., *Les attaches littéraires de Prov 1-9*, en "RB" 43 (1934) 42-68, 107-204, 274-284; 44 (1935) 344-365, 502-525; ROBERT A., FEUILLET A., *Introducción a la Biblia. Proverbios*, Herder, Barcelona 1970[3], 573-588; SCOTT R.B.Y., *Proverbs-Ecclesiastes*, Doubleday & Co., New York 1965; THOMPSON J.M., *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, Nashville 1965; VATTIONI F., *Studi sul libro dei Proverbi*, en "Augustinianum" 12, (1972) 121-168; ID, *La 'straniera' del libro dei Proverbi*, en "Augustinianum", 7 (1967) 352-357; VON RAD G., *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985; WHYBRAY R.N., *Some Literary Problems in Proverbs I-IX*, en "Vetus Testamentum" 16 (1966) 482-496; ID, *The Book of Proverbs*, Cambridge Univ. Press, Londres 1972; ZIMMERLI W., *Zur Struktur der alttestamentlichen Wisheit*, en "ZAW" 51 (1953) 177-204.

G. Ravasi

PSICOLOGÍA

SUMARIO: I. *La psique humana:* 1. La interioridad del hombre; 2. La religión del corazón; 3. Conciencia y responsabilidad de la persona. II. *Interés psicológico de los narradores de Israel.* III. *La profundidad psicológica de la experiencia profética.* IV. *El yo de los orantes en el salterio.* V. *La psicología de Jesús.* VI. *El mundo interior de Pablo.*

Por lo regular, esta "voz" no aparece en los diccionarios bíblicos. La voluminosa *Teología del AT* de G. von Rad ofrece en el índice sólo alguna referencia esporádica, mientras que se puede advertir su ausencia total en el índice de la *Teología del NT* de R. Bultmann. Y, sin embargo, no se puede decir ciertamente que los libros de la Sagrada Escritura desatiendan la dimensión psicológica. Ante todo consignan concepciones antropológicas precisas, concediendo particular atención a la psique humana. Por otra parte, el interés predominante por la historia del pueblo israelita y de las comunidades cristianas de los orígenes no quita espacio a la subjetividad y a la interioridad humana, que, antes al contrario, destacan con claridad en algunas expresiones literarias, como, por ejemplo, en el Salterio y las cartas de Pablo, donde el yo del orante israelita y del apóstol de los gentiles ocupa el primer puesto en la escena.

De modo particular, el interés de la Biblia versa sobre las reacciones interiores y profundas del hombre ante la iniciativa de gracia de Yhwh y del Padre de Jesucristo. Podríamos hablar al respecto de psicología religiosa del hombre bíblico, el cual, para usar una expresión de Pablo, si confiesa el "credo" con los labios, es con el corazón como cree; a la manifestación exterior y social corresponde la interioridad de la adhesión de fe (Rom 10,9-10). En resumen, la relación del hombre con Dios es campo privilegiado de un estudio teológico bíblico.

I. LA PSIQUE HUMANA. Como lo dice la misma etimología, la psicología estudia la psique humana vista en sus múltiples sentimientos y en sus manifestaciones propiamente espirituales. Pero erraríamos si en nuestro examen bíblico nos limitásemos a analizar los textos caracterizados por la presencia del vocablo "alma" *(psyjé, nefeš).* Nuestra atención debe dirigirse, por el contrario, sobre todo al término "corazón" *(kardía, leb* o *lebab),* preferido por los escritores bíblicos para indicar el mundo interior del hombre, sus emociones, sus sentimientos, sus pensa-

mientos, sus decisiones y tendencias, justamente lo que llamamos nosotros mundo psíquico. En cambio, el significado fundamental de *alma* es el de vida o soplo vital, presente también en los animales y que en el hombre se presenta también como fuente de actividad psíquica, sobre todo de carácter emotivo. Así se explica que H.W. Wolff —en realidad, de manera unilateral y maximalista— llegue a afirmar: "nunca es *nefeš* el sujeto específico de actividades espirituales" *(Anthropologie de l'Ancien Testament,* Labor et Fides, Ginebra 1973, 29).

Igualmente desde el punto de vista terminológico, debemos observar que el segundo vocablo bíblico específicamente expresivo de la interioridad humana es "riñones", usado frecuentemente en paralelismo o en coordinación con "corazón". En cambio, el término "espíritu" *(pneûma, ruâh)* expresa propiamente la chispa divina presente en el hombre, el cual se relaciona así con su creador (para los temas bíblicos del "alma" y de "espíritu" véase ↗ Hombre).

1. LA INTERIORIDAD DEL HOMBRE. Con el vocablo "corazón", o también "riñones", la Biblia subraya ante todo que el hombre es un ser bifronte o bidemensional: a su cara externa e inmediatamente perceptible se suma su rostro interior, profundo y escondido; su yo interior, diríamos nosotros, que no escapa a la mirada penetrante de Dios, ni tampoco al ojo penetrante del mismo interesado. Esta distinción, sin duda obvia, va acompañada a menudo significativamente de una valoración precisa: la verdad y autenticidad del hombre está en su mundo interior, y lo que aparece externamente tiene valor sólo si está en correspondencia con lo interior; en otro caso, resulta falso e inauténtico. Así, el profeta Isaías, en nombre de Dios, reprende al pueblo que honra a Yhwh sólo de palabra y con los labios, mientras que su corazón está lejos (29,13). Reproche tomado por Jesús para estigmatizar la actitud hipócrita de los fariseos y escribas, que critican la conducta de los discípulos del *rabbi* de Galilea por descuidar las prescripciones acerca de lo puro y lo impuro (Mc 7,6 y par). De modo similar, Jeremías observa que Yhwh está cerca de la boca de los impíos, pero lejos de sus riñones (12,7). Igualmente podemos citar las célebres antítesis bíblicas: circuncisión del corazón y circuncisión de la carne (Rom 2,28-29; Jer 9,24-25); conversión de ritos penitenciales y conversión del corazón (Jl 2,12-13); lo que se ve y lo que hay en el corazón (2Cor 5,12); separación de los ojos *(prosopoi)* y separación del corazón (*kardíai*: 1Tes 2,17); escritura en la piedra y escritura en el corazón (2Cor 3,2-3; Jer 31,33).

El interior es un mundo que el hombre puede que consiga ocultar a los demás, pero no a Dios, el cual ve en el corazón (1Sam 16,7), lo conoce (He 1,24), lo escruta (Jer 11,20; Si 42,18; Heb 4,12-13), escruta el corazón y examina los riñones (Jer 17,10), ve los riñones y el corazón (Jer 20,12). La Biblia llega incluso a calificar a Dios como "el que conoce el corazón humano" (*kardiognostes:* He 1,24; 15,8), el que sondea los corazones y los riñones (Sal 7,10; Jer 11,20).

Pues bien, lo íntimo del hombre (= el corazón) es la sede de sus sentimientos, pensamientos y proyectos. Así Ez 22,14 habla de resistencia del corazón para significar el coraje; Dt 28,47, de alegría y satisfacción del corazón en el servicio de Dios, y He 14,17, del creador que llena de alegría los corazones de los hombres. El anuncio de la partida de Jesús llena de tristeza el corazón de los discípulos (Jn 16,6), mientras que Pablo declara que siente un profundo dolor

en su corazón por la incredulidad de sus "hermanos" israelitas (Rom 9,2). Oseas anuncia así antropomórficamente la compasión de Dios por su pueblo: "¿Cómo voy a abandonarte, Efraín; cómo voy a traicionarte, Israel...? Mi corazón se revuelve dentro de mí y todas mis entrañas se estremecen" (11,8). La altivez encuentra expresión plástica en la fórmula de exaltación del corazón (Gén 49,16; Dt 8,14). El deseo y el anhelo ardiente son atribuidos lo mismo al corazón que al alma: en Rom 10,1 Pablo habla del deseo de su corazón, y el libro de los Proverbios afirma que el deseo del alma del impío está vuelto al mal (21,10). Pero también la alegría (Sal 86,4), la tristeza (Mt 26,38), el dolor (Lc 2,37) y la angustia (Rom 2,9) brotan del alma. Hay, pues, una identidad parcial de significado entre "corazón" y "alma".

Además, el corazón del hombre es la fuente de su actividad intelectiva. Si los ojos han sido dados para ver y los oídos para oír, Dios le ha dado al hombre el corazón para conocer (Dt 29,3). A Salomón, que en el sueño de Gabaón pidió no riqueza, sino la sabiduría necesaria para gobernar bien al pueblo, Yhwh le dio "un corazón sabio y prudente" (1Re 3,12). Prov 18,15 habla de un "corazón inteligente que adquiere conocimiento". En su corazón medita María el significado de todo lo ocurrido en Belén (Lc 2,19). En Rom 1,21 Pablo imputa a los ídolos el oscurecimiento del corazón. En todos estos pasajes la mejor traducción de *leb/lebab* y de *kardía* es "mente" o "espíritu".

Finalmente, la Biblia atribuye al corazón del hombre las decisiones y los proyectos operativos. Según Jer 23,20, Yhwh está empeñado en realizar "el designio de su corazón"; y Pablo, a propósito de la colecta, recomienda a los corintios: "Cada uno dé según lo que ha decidido en su corazón" (2Cor 9,7).

2. La religión del corazón. Las formas institucionales de la religiosidad israelita se presentan en los testimonios bíblicos masivas e imponentes: templo, culto, sacerdocio, ley mosaica, tierra, rey. Sin embargo, lo central ahí es el valor de la adhesión interior, total y exclusiva a Yhwh, a su acción salvadora en la historia y a su voluntad exigente. Esto es cierto sobre todo gracias a la tradición deuteronomista, a Jeremías y Ezequiel, voces críticas que combatieron la disociación entre esfera interior y exterior. Del Salterio hablaremos aparte después [↗ IV].

La redacción deuteronomista [↗ Deuteronomio] se coloca históricamente en tiempo del destierro, cuando Israel había perdido *los signos* institucionales de su fe: templo, tierra, rey. ¿Cómo explicar tanta pérdida, y sobre todo, qué respuesta dar al interrogante angustioso sobre el futuro del pueblo? El deuteronomista tiene pronta la respuesta a las dos preguntas. Ante todo, Israel paga así su infidelidad a Yhwh, infidelidad que por encima de las formas externas ha atacado el mundo interior de las personas: el corazón de Israel se ha alejado de Yhwh (Dt 29,17), ha sido seducido por los ídolos (Dt 11,16), se ha desviado (Dt 30,17). Hay, sin embargo, un futuro positivo para el pueblo: la vuelta a la tierra, que significa, en último análisis, retorno a vivir (Dt 30,6). Pero con una condición precisa: convertirse a Yhwh "con todo el corazón y con toda el alma" (Dt 30,7; cf 1Re 8,47), amarlo "con todo el corazón y con toda el alma", es decir, con total entrega (Dt 6,5; 30,6), servirlo "con todo el corazón y con toda el alma" (Dt 10,12; 11,13), buscarlo "con todo el corazón y con toda el alma" (Dt 4,29), poner en práctica su ley "con todo el corazón y con toda el alma" (Dt 26,16), grabar su palabra en el corazón (Dt 6,6), circuncidar el pro-

pio corazón (Dt 10,16). Como se ve, se trata de una vuelta a Yhwh que implica a toda la persona y compromete el yo profundo. Pero a esta invitación apremiante junta el deuteronomista la promesa de que Yhwh intervendrá en persona para circuncidar el corazón de los miembros de su pueblo (Dt 30,6) y para darle un corazón capaz de conocer y reconocer a su Dios (Dt 29,3).

Jeremías, que intuyó que la situación del reino de Judá se precipitaba hacia la catástrofe, no tiene ya confianza en las reformas religiosas realizadas tiempo atrás por Ezequías y recientemente por Josías, ni recurre a las llamadas al pueblo, convencido de que el pecado *original* de sus contemporáneos, a saber: la idolatría, ha echado raíces tan profundas en el interior de las personas que hace imposible un cambio de decisión y de comportamiento. El corazón del pueblo se ha desviado y es rebelde (5,23); los jerosolimitanos obran de acuerdo con la obstinación y la dureza de su corazón (7,24; 9,13; 16,12; 18,12; 23,17); su corazón está incircunciso, y por tanto de nada sirve la circuncisión de la carne (9,25-26). Puede que hayan realizado signos ritualistas de penitencia, pero no se han convertido a Yhwh con todo el corazón (3,10). Así como el etíope no puede cambiar su piel y la pantera su pelo, así los israelitas son impotentes para hacer el bien, por haberse convertido en ellos el mal en una segunda naturaleza (13,23). En resumen, el yo profundo de la persona ha perdido su cometido de guía de la acción.

Sin embargo, no le falta al profeta de Anatot la esperanza: Dios mismo intervendrá para cambiar el corazón humano haciéndolo dócil y obediente: "Les daré un corazón para que me conozcan, porque yo soy el Señor" (24,7); "Y les daré otro corazón y otro camino para que me respeten siempre, en bien suyo y de sus hijos después de ellos... Pondré también mi temor en su corazón, a fin de que no se alejen de mí" (32,39-40). Las exigencias divinas de la alianza serán esculpidas en el corazón de los israelitas, y no ya en tablas de piedra, como en el Sinaí (31,33). Así pues, el centro de las decisiones del hombre será transformado de modo que haga concretamente posible la obediencia a Dios. Se iniciará así una nueva alianza, en la cual será la gracia divina la que asegure la fidelidad del socio humano (24,7 y 31,31-34).

También Ezequiel dirige su atención a las raíces de la práctica idolátrica, en la cual se consuma la infidelidad del pueblo. Los ídolos ocupan el corazón de los israelitas, afirma el profeta (20,16 y 11,21). Si Oseas sobre todo había denunciado la *prostitución* exterior de Israel, es decir, sus comportamientos idolátricos, Ezequiel llega a hablar de corazón "prostituido" o "adúltero" (6,9). El centro de las decisiones de la persona se ha endurecido, se ha vuelto impermeable a toda llamada a la conversión (2,4; 3,7, 16,30). Con una expresión plástica, lo define Ezequiel "un corazón de piedra" (36,26 y 11,19).

Al radicalismo de la denuncia del pecado corresponde en Ezequiel una fuerte esperanza para el futuro, cuando el mismo Yhwh renueve el yo interior de las personas, haciéndolo capaz de opciones de obediencia al querer divino: "Les daré otro corazón e infundiré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su pecho el corazón de carne para que caminen conforme a mis leyes, guarden mis preceptos y los pongan en práctica. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios" (11,19-20); "Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis preceptos, observando y guardando

mis leyes. Habitaréis entonces en la tierra que di a vuestros padres, seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (36,26-28). En otros términos, el centro de decisión (corazón) estará movido por un dinamismo sobrenatural (espíritu) de obediencia y de entrega concreta a Yhwh.

En el NT nos basta aludir en primer lugar a la proclamación de Jesús de Mc 7,15.21, donde, oponiéndose a las prescripciones del AT y judías sobre lo puro y lo impuro, impugna la ideología subyacente a ello: la fuente del mal y la esfera de las fuerzas de la muerte no es de carácter cosista (determinados alimentos, flujo menstrual, contacto con los cadáveres, etc.), sino el yo interior de la persona (el corazón), de donde brotan las decisiones y los comportamientos consiguientes que echan al hombre en brazos de la muerte. No podemos, además, pasar en silencio el testimonio de Pablo, que relativiza la circuncisión carnal para acentuar la importancia de la circuncisión del corazón: "Da igual estar o no circuncidado; lo que importa es ser un hombre nuevo" (Gál 6,15); "Porque no es judío el que lo es exteriormente, ni es circuncisión la que aparece exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la verdadera circuncisión es la del corazón, según el espíritu, no según la letra" (Rom 2,28-29). Por no hablar de la insistencia paulina según la cual el Espíritu y la *agape* se han derramado en el corazón de los creyentes (Gál 4,6 y Rom 5,5), capacitándolos así para llevar una existencia nueva, propia de los últimos tiempos.

3. CONCIENCIA Y RESPONSABILIDAD DE LA PERSONA. Escribe excelentemente C. Maurer: "Es altamente sorprendente que el AT no forjara ningún término para indicar la conciencia. Ello depende de la particular antropología veterotestamentaria. Lo que determina fundamentalmente al hombre es su ser frente a Yhwh, el Dios de la revelación" (*GLNT* XIII, 296). En realidad, los hombres de la Biblia obtienen el conocimiento del bien y del mal de la palabra divina. La escucha, no la introspección, es la luz que ilumina el camino que han de recorrer. Por otra parte, el AT evidencia con fuerza el yo de la persona, que toma conciencia de sí (= conciencia ontológica) justamente en la confrontación con la autorrevelación divina. De particular importancia son a este respecto los cantos individuales del Salterio, el fenómeno característico de los profetas y las confesiones de Jeremías; y en el NT ocupa el primer plano el yo de Jesús y de Pablo. A continuación hablaremos de ello (en III-VI).

En el NT le debemos a Pablo probablemente la introducción del vocablo *syneídesis,* presente en sus cartas con significado propio. Nótese ante todo la observación estadística de C. Maurer: "No menos de ocho de los 14 pasajes paulinos se concentran en la discusión acerca de los idolotitos (1Cor 8,7-13; 10,25-30)" (*GLNT* XIII, 312). En la Iglesia de Corinto algunos creyentes, poco iluminados pero muy piadosos, tenían escrúpulos de comer la carne de animales inmolados a divinidades paganas, carne vendida en las carnicerías públicas (= idolotitos), temerosos de pecar de idolatría. Otros, en cambio, de la profesión monoteísta de su fe obtenían la persuasión interna de la nulidad de los dioses paganos, y consiguientemente de la insignificancia religiosa de los idolotitos; por eso los comían con tranquilidad de conciencia, pero terminando así por dar escándalo a sus hermanos *débiles* o de conciencia "débil". Al tomar posición, Pablo confiesa que comparte la libertad de conciencia de los llamados *fuertes,* pero les reprocha su ostentación individualista y el no pre-

ocuparse de los "débiles". Libertad interior de conciencia y consiguiente libertad moral de acción, desde luego; pero todavía más, en la vida asociada debe valer el principio supremo de la *agape*, de la atención solícita hacia el hermano y a su conciencia, teóricamente equivocada, pero para él guía obligada de su obrar. Sobre todo hay que notar en Pablo la conexión estrechísima entre conocimiento (*gnôsis*), conciencia o juicio interior y libertad de acción (*exousía* o *eleuzería*). El conocimiento por fe del único Dios es el origen de la persuasión interior de que es posible comer los idolotitos sin incurrir en idolatría. Pero en personas expuestas a resistencias muy fuertes, esa conciencia no consigue producir el juicio interior liberador del obrar humano frente a los idolotitos.

De todos modos, se puede concluir que para Pablo la conciencia interior, iluminada o no, es criterio moral de acción y que es preciso seguir cuanto ella dicta (cf también Rom 2,15).

No es diverso el significado de *syneídesis* en Rom 13,5, donde el apóstol insta a los creyentes de Roma a cumplir fielmente los deberes cívicos, en particular el de pagar los tributos; han de estar animados no sólo por la fuerza intimidatoria de la pena, sino que han de obrar por motivo de conciencia, es decir, impulsados por la persuasión de que el Estado es querido por Dios, y que por tanto el deber cívico se funda últimamente en el querer divino.

Pero Pablo afirma claramente en 1Cor 4,4 el límite de la voz de la propia conciencia, vista aquí como juez que valora nuestra conducta pasada. En concreto, mirando dentro de sí, no descubre él ningún motivo de reproche *(elénjesthai, élenjos);* sin embargo, no por eso se considera plenamente en orden frente a Dios; sólo el veredicto de la palabra del juez divino es infalible: "... No me siento culpable [*sýnoida*, verbo correspondiente al sustantivo *syneídesis*], de nada; pero no por esto quedo justificado [*dedikaíomai*]. Quien me juzga es el Señor".

Los escritos pospaulinos regularmente califican la "conciencia" con los adjetivos "buena" (*agathé:* He 23,1; 1Tim 1,5.19; 1Pe 3,16.21), "pura" (*kathará:* 1Tim 3,9; 2Tim 1,3), "hermosa" (*kalé:* Heb 13,18), "irreprensible" (*apróskopos:* He 24,16), pero también "malvada" (*ponerá:* Heb 10,22). El significado tiende a descualificarse. Por algo *syneídesis* y *pístis* (fe) aparecen con frecuencia en paralelismo o en coordinación. Está para indicar el ser cristiano en general, creado por la gracia de Dios.

II. INTERÉS PSICOLÓGICO DE LOS NARRADORES DE ISRAEL. En realidad, se debería hablar de desinterés de los historiadores israelitas, atentos en sus obras a evidenciar la acción histórico-salvífica de Yhwh y la reacción concreta de fidelidad o no del pueblo a la iniciativa divina. Véase, por ejemplo, la narración del sacrificio de Isaac, en Gén 22, donde no se dice absolutamente nada de los sentimientos de ↗ Abrahán, llamado por Dios a sacrificar a su hijo único; el relato sigue el carril de la mención del mandato divino y de la ejecución humana. Mas no faltan excepciones significativas, y sobre ellas queremos llamar la atención.

Ante todo, la tradición yahvista se detiene en el proceso psicológico que llevó a Eva a la transgresión del mandato divino (Gén 3). La insinuante "serpiente" subraya lo odioso de la prescripción de Yhwh: "¿Es cierto que os ha dicho Dios: No comáis de ningún árbol del jardín?" (v. 1); pero la mujer rectifica, aunque exagerando la prohibición del Creador, que ella, indebidamente, extiende a tocar el fruto del árbol puesto en medio del

jardín, cuando Dios había prohibido sólo comer de él. Luego el tentador intenta abrir brecha incoando un proceso contra las intenciones de Yhwh: a la trasgresión no seguiría ninguna muerte; es más, al comer, los progenitores se harían iguales a Dios. Se contempla así un verdadero y auténtico sueño de autodeificación del hombre. Al desencadenamiento del deseo sigue la cesión externa y de hecho de la mujer: "La mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría" (v. 6). El pecado "original" del hombre tiene sus raíces en el santuario de su yo, que llega a la autoafirmación orgullosa y titánica.

Sobre el fondo de la historia de José destaca un asunto familiar henchido de preferencias, sueños de gloria, celos, envidias, odios, sentimientos de culpa y fuertes emociones. En particular son dignos de notarse los encuentros de José con sus hermanos (Gén 42ss). Al principio José, recordando los sueños que había tenido tiempo atrás en la casa paterna, se muestra severo (42,7-9). Los hermanos, por su parte, se sienten culpables de haber vendido al hermano, y por ello pagan ahora el precio en justo castigo divino (42,21). José, emocionado al oír las palabras que expresan estos sentimientos profundos de culpa, es incapaz de contener las lágrimas, aunque no en su presencia (42,24). Luego, cuando Benjamín baja a Egipto, su emoción al ver al hermano más pequeño es profunda: "José salió apresuradamente porque estaba muy emocionado a la vista de su hermano y se le saltaban las lágrimas" (43,30). Por su parte, el propósito de retener a Benjamín empuja a Judá a conjurar al hermano aún desconocido: "... Nosotros respondimos a mi señor: 'Tenemos un padre ya anciano y un hermano que le nació en la vejez; un hermano suyo ha muerto, por lo que le quedó él solo de aquella mujer, y su padre le quiere mucho'... Si ahora vuelvo a tu siervo, mi padre, y no va con nosotros el muchacho..., morirá" (44,20.30.31). La emoción llega a su ápice en la escena del reconocimiento (45,1-3.14-15.15). Al conocer la noticia de que José está vivo, el espíritu de Jacob se reanimó, observa el autor (45,27). Y el anciano patriarca exclama: "Sí, José, mi hijo está vivo todavía. Iré y lo veré antes de morir" (45,28). Conmovedora es también la escena del encuentro del anciano padre con el hijo reencontrado (46, 29-30).

Finalmente, se impone la narración viva y dramática de la historia de Saúl, animado por sentimientos oscilantes hacia / David, amado y odiado, admirado y temido. Atormentado por angustias y terrores, Saúl es tranquilizado por la música de David, al cual el receloso rey "tomó mucho cariño" (1Sam 16,14-23). Pero luego los triunfos de David, guerrero vencedor, suscitan en Saúl ira, disgusto y celos (1Sam 18,6-9). Los excesos paranoicos del primer rey israelita le impulsan incluso a propósitos y tentativas de matar a David, que consigue huir, suscitando así en el supersticioso rey Saúl temor sagrado ante la evidente protección divina del rival (1Sam 18,10-29; cf c. 19). Altamente emocionante, finalmente, es el encuentro a distancia de ambos, Saúl perseguidor y David perseguido, después de haber éste perdonado la vida de aquél: Saúl reconoce la superioridad moral de David, confiesa su culpa para con él, sabe que el rival será su sucesor e implora su benevolencia para sus hijos (1Sam 24,17-23). La escena se repite poco después, y Saúl exclama: "He pecado. Vuelve, hijo mío, David, pues no volveré a hacerte mal, porque mi vida ha sido hoy preciosa a tus ojos. He obrado como un insen-

sato y me he engañado lamentablemente" (1Sam 26,21).

Una historia, pues, narrada con mirada penetrante en la psicología de Saúl. Del mismo modo, el autor de la historia de la subida de David al trono evidencia con pocas pero eficaces pinceladas el profundo sentimiento de Jonatán hacia David: "Cuando David terminó de hablar con Saúl, Jonatán quedó prendado de David, y Jonatán comenzó a amarlo como a sí mismo" (1Sam 18,1; cf 19,1 y 20,17). ¡Y se trataba nada menos que de su competidor al trono de Israel!

III. LA PROFUNDIDAD PSICOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA PROFÉTICA. Todos los profetas de Israel demuestran la viva conciencia de ser portadores de una palabra de Dios al pueblo. Así se explican las fórmulas reiteradas con que comienzan y concluyen sus oráculos: "Palabra del Señor", "Oráculo del Señor", "Así habla el Señor", "El Señor me dijo/me habló", "Me llegó la palabra del Señor", "Visión del Señor", "Así me hizo ver el Señor". Palabra divina que ellos son perfectamente conscientes de haber recibido del mismo Dios, como se ve con toda evidencia en los relatos de vocación en primera persona. [/ Profecía.]

En términos generales, / Amós afirma que Dios no hace nada sin haber revelado su plan de acción a los profetas, sus servidores, movidos por él irresistiblemente a proclamar su palabra al pueblo (3,7-8). En virtud de esta inquebrantable certeza interior, ninguna amenaza consigue hacerles callar. Por ejemplo, si Amasías, el sumo sacerdote del templo de Betel, le ordena que se vaya de Samaría, Amós responderá con valentía que no es un profeta de oficio, sino un profeta elegido por Yhwh, el cual le ha confiado este encargo preciso: "Ve, profetiza a mi pueblo Israel" (7,14-15).

/ Isaías confiesa que es el mensajero de Yhwh, del Santo de Israel, enviado por él al pueblo: "Y oí la voz del Señor, que decía: '¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?' Y respondí: 'Aquí estoy yo, mándame a mí'. El me dijo: 'Vete y dile a este pueblo...'" (6,8-9).

Más articulado es el relato de vocación de / Jeremías (c. 1). Ante todo, el profeta de Anatot declara su convicción de haber sido elegido por Yhwh ya antes del nacimiento y de la concepción: una verdadera y auténtica predestinación de gracia a la función profética. Si intenta sustraerse aduciendo el motivo de su corta edad que le impedía gozar de autoridad para hablar en público, Dios no atenderá a razones: "No digas: soy joven, porque adonde yo te envíe irás, y todo lo que te ordene dirás" (v. 7). No faltan expresiones plásticas para indicar la inefable experiencia de recepción del mensaje divino: "El Señor extendió su mano, tocó mi boca y me dijo: 'Yo pongo mis palabras en tu boca'" (v. 9). Más en concreto, la palabra de Dios puede llegarle al profeta a través de la observación ocasional de objetos externos que, a la luz de la revelación divina, asumen significados simbólicos. Así, mirando un ramo de almendro, Jeremías advierte dentro de sí la inspiración divina iluminadora: "Yo velo por mi palabra para que se cumpla" (v. 12). De hecho, "almendro" en hebreo se indica con un vocablo que significa "vigilante". Igualmente una olla hirviendo está ante los ojos del profeta, que oye decir: "Desde el norte se derramará la desgracia sobre todos los habitantes de la tierra" (v. 14).

Por su parte, / Ezequiel habla de la mano del Señor que está sobre él (1,3; 3,22; etc.), del espíritu de Dios que lo dirige (11,1.24; 3,14; etc.), de la vocación divina expresada prime-

ro en forma tradicional: "Hijo de hombre, yo te envío a los israelitas... Les comunicarás mis palabras" (2,3.7), y luego de modo original con la orden de tragar el volumen de las palabras de Yhwh (2,8-3,3). No menos original es su persuasión de haber sido constituido centinela del pueblo, atento y pronto a dar la voz de alarma al acercarse el enemigo (3,17ss).

Se trata, evidentemente, de experiencias místicas, extraordinarias, indecibles. Sus beneficiarios intentan hablar de ellas recurriendo a un lenguaje aproximativo: han escuchado la palabra de Dios, han tenido visiones de origen divino, han comido el volumen con las palabras de Yhwh escritas por un lado y por otro. En cualquier caso, es evidente su convicción interior de proclamar un mensaje divino, no propio. La autoconciencia de ser portador de la palabra de Dios define propiamente la identidad del profeta israelita.

Tenemos, luego, una identificación precisa del profeta en el mensaje proclamado. Portador de una palabra ajena, no por eso se presenta como transmisor mecánico, indiferente y neutral. En realidad, se implica en ello profundamente, también desde el punto de vista emotivo. Así, el no de Yhwh al reino de Samaría, destinado a la ruina por ser infiel, encuentra en Amós un intérprete duro y despiadado. El fracaso de la misión profética de Isaías entre los habitantes de Jerusalén de su tiempo no conmueve la seguridad interior del profeta, que de todos modos advierte la eficacia de la palabra divina por él proclamada; una eficacia paradójica, porque a causa del rechazo del pueblo se trasforma en factor de juicio: "Embota el corazón de este pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos, de suerte que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda con su corazón, ni se convierta, ni se cure" (6,10). En resumen, Isaías ejerce a maravilla la función del acusador público.

En cambio Jeremías manifiesta una evidente solidaridad con el pueblo destinado a la catástrofe; el mensaje de denuncia y de juicio llena su ánimo de sufrimiento indecible: "Me invade la tristeza, desfallece mi corazón, se escucha el grito de angustia de la hija de mi pueblo... Por la herida de la hija de mi pueblo estoy herido, angustiado; el espanto me invade... ¡Quién convirtiera en fuente mi cabeza y mis ojos en manantial de lágrimas, para llorar día y noche a los muertos de la hija de mi pueblo!" (8,18b-19a.21.23). Desearía incluso huir al desierto y abandonar al pueblo a su destino (9,1); pero, de hecho, no deja su puesto de responsabilidad.

Ezequiel siente con claridad su deber de responsabilidad ante Dios, que lo ha elegido como profeta centinela, y para con el pueblo rebelde, al cual dirige una última llamada para que se arrepienta (3,17ss; c. 18).

El anuncio del castigo sin compasión de la impía Nínive encuentra en el nacionalista / Nahún un lenguaje violento que manifiesta la profunda participación del profeta en la ruina del odiado enemigo.

En tercer lugar, Jeremías constituye el único ejemplo, y por ello muy precioso e insustituible, en el que aparece la historia interior de un profeta empeñado en el cumplimiento de su misión. Las dificultades externas, más o menos grandes, que constelaron la existencia de los profetas son un lugar común en los testimonios del AT. Sólo de Jeremías, sin embargo, se atestiguan sus dificultades interiores: las dudas, el sentido de frustración y de traición, los momentos de desaliento y de desesperación, las noches oscuras del espíritu. Y todo esto expresado en monólogos angustiosos y en diálogos dramáticos con Dios. En resumen, el libro de

Jeremías no deja duda alguna sobre la gravísima crisis que sacudió al profeta de Anatot. Nos referimos a cinco pasajes: 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18, definidos acertadamente como las confesiones de Jeremías. Se trata de una crisis ocasionada por el exterior: el profeta es víctima de engañosas maquinaciones de sus conciudadanos: "Yo era como un manso cordero que es llevado al matadero, ignorante de las tramas que estaban urdiendo contra mí" (11,19; cf 18,18; 20,10). Con amenazas de muerte quieren cerrarle la boca (11,21; 18,20). Advierte que es un signo de contradicción, maldecido por todos (15,10) y objeto de burla (20,7-8). Por otra parte, Dios le parece del todo ausente; sin embargo, él cumple fielmente la misión recibida. Por eso le reprocha a Yhwh la lentitud en el obrar de su cólera (15,15) y le hace preguntas que son otros tantos reproches durísimos: "¿Por qué mi dolor no tiene fin? ¿Por qué mi herida es incurable, indócil al remedio? ¿Vas a ser para mí como un arroyo engañador, de aguas caprichosas?" (15,18). Se siente de algún modo violentado y burlado por su Señor, que ha prevalecido sobre su resistencia: "Tú me has seducido, Señor, y yo me he dejado seducir; has sido más fuerte que yo, me has podido. Me he convertido en irrisión continua, todos se burlan de mí. Pues cada vez que hablo tengo que gritar y proclamar: '¡Violencia y ruina!' La palabra del Señor es para mí oprobio y burla todo el día" (20,7-8). Por un momento, pensó incluso en abandonar: "No hablaré más en su nombre" (20,9). En el ápice de su noche oscura, atenazado por la desesperación, maldice el día de su nacimiento, y pregunta, no sin arrogancia, a Yhwh, por qué no transformó el seno de su madre en una tumba (20,14-18).

Por toda respuesta, Dios le reprende severamente, invitándole a volver sobre sí mismo y a fiarse ciegamente de él (15,19-21). Por otra parte, el mismo Jeremías, si por un lado no quiere ya hacer de profeta, por otro advierte un impulso interior que le empuja eficazmente a proseguir en la misión profética (20,9). Seguirá caminando en la oscuridad de la fe, fortalecido sólo con la promesa de que Yhwh será su escudo. Mientras, sus adversarios prosperan y se burlan de él. Sus imprecaciones contra ellos, presentes en casi todos los pasajes de sus confesiones, serán palabras al aire; la invocación del juez divino no surtirá ningún efecto. Está llamado a vivir en las tinieblas del viernes santo sin perspectiva alguna de la aurora de la mañana de pascua.

IV. EL YO DE LOS ORANTES EN EL SALTERIO. Si en el pasado no han faltado impugnaciones, al presente es cierto que el yo de decenas de salmos debe entenderse en clave individual: es la voz de israelitas particulares, que en la oración abrieron su espíritu a Dios. Tenemos así la posibilidad de conocer la típica religiosidad interior que animó a generaciones enteras del pueblo de Israel. En efecto, una vez entrados en la colección oficial del Salterio, estos cantos, brotados del corazón de esta o de aquella persona, fueron continuamente repetidos y releídos en la liturgia, convirtiéndose así en patrimonio común. En nuestro estudio se impone la tarea de evidenciar la gama entera de sentimientos, emociones, estados de ánimo, propósitos, protestas interiores, dudas de fe y esperanzas expresados en estos cantos, que nos ofrecen un espectro completo de las tonalidades de la psicología religiosa de los devotos israelitas de la Biblia [↗ Salmos].

Si son pocos los salmos centrados en la confianza o en la esperanza (cf, por ejemplo, Sal 3, 4, 11, 16), en muchos cantos individuales encon-

tramos esta actitud profunda. El orante del Sal 3 confiesa que Yhwh es su escudo (v. 4); por eso no será presa del miedo, ni aunque un ejército de adversarios vaya contra él (v. 7). Más expresivo es el lenguaje del confiado protagonista del Sal 18: "Señor, tú eres mi fuerza, mi roca, mi fortaleza, mi libertador, mi Dios, mi roca donde yo me refugio, mi escudo protector, mi salvación, mi asilo" (v. 3). El canto del Sal 11 no sigue el consejo de amigos de acogerse a una zona montañosa, abandonando un ambiente social corrompido y corruptor; elige refugiarse junto al Señor (v. 1). La imagen del pastor sirve al autor del Sal 23 para expresar su convicción íntima de hombre protegido por Dios: "El Señor es mi pastor, nada me falta; en verdes praderas me hace reposar, me conduce hacia las aguas del remanso...; aunque vaya por un valle tenebroso, no tengo miedo a nada, porque tú estás conmigo; tu voz y tu cayado me sostienen" (vv. 1-2.4). Ni siquiera la amenaza de ser arrojado por la muerte en el *še'ol* conmueve la seguridad del poeta del Sal 16. Finalmente, una *animosa fides* caracteriza al Sal 27: "El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién podré temer? El Señor es la fortaleza de mi vida, ¿ante quién puedo temblar?... Aunque un ejército acampe contra mí, mi corazón no teme; aunque una guerra estalle contra mí, estoy tranquilo" (vv. 1.3).

De todas formas, es preponderante en los cantos individuales del Salterio el género literario del lamento. Resuena en él la voz de personas diversamente probadas: enfermedad, peligro de muerte, acusación judicial injusta, destierro, persecución, escarnio, vejación, abandono, traición de amigos y allegados, vida culpable, desgracia. Se trata de situaciones objetivas vividas en íntimo diálogo con Dios. El cantor del Sal 22 está angustiado sobre todo por el silencio de su Señor, que le parece ausente e inoperante: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? A pesar de mis gritos, no acudes a salvarme; Dios mío, de día te llamo y tú no respondes; de noche, y tú no me haces caso" (vv. 2-3). El protagonista del Sal 69 se siente como el que tiene el agua al cuello y se hunde en un abismo tenebroso (vv. 2-3). En el Sal 55 se expresa el sufrimiento desgarrador por la traición del amigo del alma: "Si un enemigo me ultrajara, yo lo soportaría; si un adversario se alzara contra mí, de él me escondería; pero eres tú, un hombre de los míos; mi familiar, mi amigo íntimo" (vv. 13-14). Un sentimiento de abandono y de soledad caracteriza la oración del Sal 102: "Soy como el búho en el desierto, como la lechuza entre ruinas; no duermo nada, soy como pájaro solitario en el tejado" (vv. 7-8). Es un hombre acabado el que hace oír su palabra en el Sal 88: "Mi vida está llena de desgracias y estoy al borde del abismo; ya me cuentan entre los moribundos, soy un hombre acabado; me han recluido entre los muertos, como los que cayeron y yacen en la tumba" (vv. 4-6). El Sal 71 es la patética oración de un anciano, que al cabo de una vida devota invoca la ayuda de Dios: "No me rechaces ahora que soy viejo, no me abandones cuando me faltan ya las fuerzas...; ahora que estoy viejo y encanecido, oh Dios, no me abandones" (vv. 9 y 18). Un vivo y sincero arrepentimiento caracteriza al Sal 51: el protagonista, con el corazón contrito, confiesa a Dios su pecado e invoca la intervención divina de la gracia para crear dentro de él un corazón puro y un espíritu firme. Pero también hay quien manifiesta su inocencia (cf Sal 26).

Verdaderas y auténticas dudas de fe recorren al cantor del Sal 77, el cual, ante la tragedia de Israel, quizá el destierro, se pregunta si Yhwh no ha rechazado para siempre a su pue-

blo y no ha desfallecido su fidelidad al socio de su alianza (vv. 4-7). Por eso pregunta a la historia, sacando una lección tranquilizadora. En el Sal 73 el cantor confiesa que sintió la tentación de traicionar su fidelidad a Dios y por poco no se ha hundido su confianza en Yhwh; ¿por qué prosperan los impíos, mientras que los justos pasan días de pasión? Pero meditando en el templo se ha hecho luz en su mente: la prosperidad de los malvados es efímera, mientras que los piadosos gozan para siempre de la comunión con Dios.

Son inumerables las invocaciones acongojadas al Señor: de él espera el devoto ayuda y protección. Hay que destacar aquí la fórmula tan repetida "Dios mío", que ya por sí sola evidencia una relación religiosa individualizada y personalizada "yo-tú" de excepcional densidad espiritual. No menos significativa es la libertad con que el orante interpela a su Dios con interrogantes apremiantes e impacientes: "¿Hasta cuándo, Señor, seguirás olvidándome? ¿Hasta cuándo me esconderás tu rostro? ¿Hasta cuándo tendré desazón en mi alma, y en mi corazón tristeza día y noche? ¿Hasta cuándo va a triunfar mi enemigo sobre mí?" (13,2-3). En realidad, ahí se pone de manifiesto la íntima convicción de que toda la vida depende de esta relación religiosa.

De indudable importancia psicológica son también las conmovedoras expresiones de deseo y de ardiente anhelo que distinguen a algunos salmos individuales. Así el Sal 42 nos pone ante el lamento nostálgico de un levita en tierra extraña, deseoso de visitar el templo y de encontrar en él a su Señor: "Como la cierva busca corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente; ¿cuándo podré ir a ver el rostro del Señor?" (vv. 2-3). Véase también el Sal 63,2: "Oh Dios, tú eres mi Dios; desde el amanecer ya te estoy buscando, mi alma tiene sed de ti; en pos de ti mi ser entero desfallece, cual tierra de secano árida y falta de agua". La alegría por el cumplimiento de un fuerte deseo brota del ánimo del devoto peregrino que va al templo de Jerusalén (Sal 84).

Un perfil del alma religiosa de los salmistas se destaca también de las frecuentes e impresionantes imprecaciones contra los adversarios: calumniadores, acusadores, opresores, escarnecedores. La sed de justicia se une a sentimientos agresivos y llenos de animosidad. Baste esta referencia; lo mismo que, por razones de espacio, nos limitamos a señalar el elemento laudatorio y *eucarístico* de la religiosidad de los salmos, expresada en los cantos de alabanza y de acción de gracias.

V. LA PSICOLOGÍA DE JESÚS. Es de sobra sabido el carácter problemático de la aproximación crítica al / Jesús histórico, sobre todo a su personalidad. Por otra parte, parece injustificado un escepticismo radical, porque la investigación histórica realizada con los evangelios puede captar algunos rasgos característicos de su imagen. Los evangelistas no se preocuparon ciertamente de darnos a conocer su psique, atentos a testimoniar los dichos y los hechos, cuanto obró y enseñó, como lo atestigua He 1,1. No obstante, queda abierta la puerta para penetrar, aunque sea parcialmente, en su psicología. Naturalmente, nos atendremos a los datos evangélicos, cuya tradición se remonta a antes del evangelista y la Iglesia primitiva.

Ante todo, Jesús demuestra una conciencia extraordinaria de sí. Está convencido de poseer el poder divino *(exousía)* de perdonar los pecados y se comporta en consecuencia (Mc 2,1-12 y par). La comparación con Salomón y con el santuario de Jeru-

salén exalta su superioridad: "La reina del sur se levantará en el día del juicio con esta generación y la condenará, porque ella vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón; y aquí hay algo más que Salomón" (Mt 12,42; cf Lc 11,31); "¿O no habéis leído en la ley que en día de sábado los sacerdotes en el templo quebrantan el sábado y no son culpables? Pues yo os digo que aquí hay algo más que el templo" (Mt 12,5-6). Las tomas de posición históricas de los hombres frente a él tienen un peso determinante para su destino último: "Al que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre lo confesará delante de los ángeles de Dios; pero al que me niegue delante de los hombres, él lo negará delante de los ángeles de Dios" (Lc 12,8-9; cf Mt 10,32-33). Sólo exteriormente parece uno de tantos *rabbi,* rodeado de un grupo de discípulos; en realidad, no es la ley mosaica, sino él mismo el que constituye el centro aglutinador de los discípulos. "Ven, y sígueme", ordena a los candidatos al discipulado (Mc 2,14 y Mt 9,9; Mt 4,22 y Lc 9,59; Mc 10,21 y par) [/ Apóstol/Discípulo]. Luego, seguirle a él es antes que los deberes elementales de la piedad familiar: "Sígueme; deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt 8,22; cf Lc 9,60), y postula una adhesión total y exclusiva a su persona: "Si uno viene a mí y no deja a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, hermanos y hermanas, y aun su propia vida, no puede ser discípulo mío" (Lc 14,26; cf Mt 10,37). Los escribas del templo se remitían en sus enseñanzas a la tradición; la palabra de Jesús, en cambio, reivindica validez por decirla él. Mc 1,22 atestigua que los oyentes estaban asombrados porque "les enseñaba como quien tiene autoridad [*exousía*], y no como los maestros de la ley"; en las antítesis de Mt 5 resuena igualmente con fuerza su yo autorizado: "Habéis oído que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo..." Con libertad y familiaridad se dirige a Dios llamándole *Abba,* vocativo arameo usual en la boca de los niños para llamar a sus papás, y poco o nada usado en las oraciones judías del tiempo (cf Mc 14,36).

En resumen, Jesús estuvo movido por una imagen de sí que lo proyectó por encima de los profetas, colocándolo como presencia determinante en los caminos de la humanidad y de la historia y como centro del proyecto salvífico de Dios.

Por su parte, el relato tradicional de las tentaciones nos dice que hubo de combatir para preservar su identidad, salvando su imagen interior de los factores contaminantes del ambiente. En particular, hubo de defenderse de expectativas mesiánicas triunfalistas y tuvo que tener fe en el proyecto divino sobre él, caracterizado por un mesianismo pobre y débil. Los sinópticos, pero también tradiciones anteriores, pusieron en escena a Satanás (Mc 1,3 y Mt 4,1-11; cf con Lc 4,1-13). Pero según los mismos testimonios, sabemos que Pedro personificó a Satanás para Jesús cuando intentó apartarlo del camino de Jerusalén (Mc 8,33 y Mt 16,23). Similarmente, a Jesús debió parecerle una tentación satánica la intención de la multitud, saciada con los panes multiplicados, de proclamarlo rey (Jn 6,14-15).

Pero la fuerza de la tentación no era sólo externa; dentro del mismo Jesús se libró una lucha dramática: por una parte, el deseo de escapar a la muerte violenta; por otra, el impulso a hacer la voluntad del Padre; en concreto, a afrontar la *via crucis.* Una lucha interior de la cual surgió la difícil decisión de fidelidad al proyecto divino: "*Abba,* ¡Padre!, todo te es posible; aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mc 14,36 y par: cf Jn 12,27).

Además, acá y allá los sinópticos no dejan de documentar su participación emotiva en el cumplimiento de la misión. Las bienaventuranzas (Lc 6,20-21; cf Mt 5,3ss), gozosas proclamaciones mesiánicas en favor de los pobres, de los hambrientos y de los que lloran, testimonian su solidaridad afectiva con estos beneficiarios, pues él se congratula con ellos por la próxima intervención liberadora de Dios rey. Una observación análoga se impone a propósito de su canto de bendición o de alabanza de Dios, que por gracia ha revelado el misterio del reino a los "pequeños" (Mt 11,25-26); Lc 10,21 presenta, por su parte, esta explicitación: "En aquel momento, lleno de gozo bajo la acción del Espíritu Santo, dijo..."). Con admiración y estupor observa la confianza de la cananea: "¡Oh mujer, grande es tu fe!" (Mt 15,28), y pone de manifiesto la fe del centurión: "Al oírlo, quedó admirado y dijo a los que lo seguían: 'Os aseguro que ni en Israel he encontrado una fe como ésta'" (Lc 7,9). Tiene compasión de la multitud porque está privada de guías seguros (Mc 6,34 y Mt 9,36), y cuando, sin preocuparse de la comida, le sigue con constancia (Mc 8,2; Mt 15,32). Tiene compasión de los dos ciegos de Jericó (Mt 20,34), de un leproso (Mc 1,41), de la viuda de Naín (Lc 7,13). De signo opuesto es, en cambio, su reacción frente a las impenitentes ciudades del lago (Mt 11,20-24; Lc 10,12-15); a los fariseos, que le piden un signo llamativo (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,12; Lc 11,29) y hacen ostentación de su observancia (Mt 23,13ss; Lc 11,39ss). Entonces en su boca resuenan invectivas durísimas y sin compasión: "¡Ay de vosotros!" En cambio, apostrofa a Jerusalén apenado (Lc 19,41; Mt 23, 37-38).

Por otra parte, Lc nos atestigua el ardiente anhelo de Jesús de que se realice el objeto de su misión: "He venido a traer fuego a la tierra, y ¡cuánto deseo ya que arda!" (12,49), y su deseo de consumar la pascua con sus discípulos la víspera de su muerte (22,15). Finalmente, nos parece preciosa la observación siguiente de Mc: la afirmación del rico de haber observado los mandamientos desde la juventud suscita en Jesús un movimiento de afecto: "Jesús lo miró con amor" (10,21).

VI. EL MUNDO INTERIOR DE ↗ PABLO. Gracias a sus cartas ciertamente auténticas —1Tes, 1-2Cor, Gál, Rom, Flp, Flm—, estamos en condiciones de trazar, al menos a grandes rasgos y no sin lagunas, no sólo su biografía externa, sino también la historia de su alma. Apresurémonos a decir que su existencia experimentó una excisión tan fuerte, que presenta dos caras opuestas: la del fariseo celoso y la del "esclavo de Jesucristo"; en medio, como un vado, la experiencia de Damasco, que hizo de él un hombre nuevo. Sin embargo, no se puede dejar de percibir una continuidad psicológica: el orgullo de su pertenencia a la "secta" farisea y la adhesión sin reservas al judaísmo son las mismas características psicológicas de su nueva pertenencia a Cristo y de su compromiso por la causa del evangelio.

De su pasado de observante intachable de la ley habla en Gál 1,13-14 y en Flp 3,5-6. Luego, repetidas veces, atestigua su cambio radical ocurrido en el camino de Damasco (1Cor 15,8-10; Gál 1,15-16; Flp 3,7-11); pero, regularmente, huye aquí de descripciones psicológicas, atento únicamente a poner de manifiesto la acción de la gracia divina: como a los apóstoles de Jerusalén, también a él Cristo "se le ha aparecido" en el fulgor de su gloria divina de resucitado (1Cor 15; cf 1Cor 9,1); Dios lo ha elegido como apóstol de los paganos desde el seno de su madre y le ha

revelado (*apokalyptein*) el misterio de su Hijo Jesús (Gál 1). En realidad, estamos aquí ante interpretaciones teológicas que subrayan la iniciativa divina en él (cf también 1Cor 7,25; 2Cor 4,1). Sólo en Flp 3 habla de su *conversión* en términos de cambio interior y personal, convertido al código de la gratuidad, después de haber hecho del código del deber la columna de su existencia: "Pero todo lo que tuve entonces por ventaja, lo juzgo ahora daño por Cristo; más aún, todo lo tengo por pérdida ante el sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien he sacrificado todas las cosas, y las tengo por basura con tal de ganar a Cristo y encontrarme en él; no en posesión de mi justicia, la que viene de la ley, sino de la que se obtiene por la fe en Cristo, la ↗ justicia de Dios, que se funda en la ↗ fe" (vv. 7-9).

Como se ve, no se trata de una conversión entendida en sentido moralista. Pablo no fue ni ateo ni pecador. Si se quiere hablar de conversión, hay que precisar: Pablo se convirtió *a Cristo,* su Señor y camino único de salvación para todos los hombres. Al mismo tiempo, en el camino de Damasco nació en él la clara conciencia de haber recibido directamente, como los profetas en el AT, una misión divina: proclamar el evangelio abiertamente (Gál 1,15-16). Luego, el fuego de las oposiciones le templarán como "apóstol de los gentiles" por investidura divina, no humana (Gál 1,1; Rom 1,1-6; 2Cor 10-13). Nada de incertidumbres, y menos aún de dudas: si Pedro es el apóstol por excelencia para los circuncidados, igualmente él es el apóstol por excelencia para los incircuncisos (Gál 2,7-8). Ciertamente, reconoce que es el último de los apóstoles, y que no merece el nombre de apóstol por haber perseguido a la Iglesia de Dios; pero no oculta la eficacia de la gracia de Dios en su vida de misionero comprometido más que ningún otro (1Cor 15,9-10).

Se puede decir incluso que se identificó totalmente con el evangelio y el carisma apostólico: el mensaje evangélico es *su* evangelio (Rom 2,16; 16,25), el único válido, porque es el único que merece la definición de evangelio-buena nueva (Gál 1,6-8). Con una buena dosis de intolerancia, e incluso de fanatismo, trata de "herejes" a los adversarios judeo-cristianos, que hacían una propaganda distinta en campo pagano (cf 2Cor; Gál y Flp 3). Como disculpa suya en parte, valga la circunstancia de haber sido víctima de ataques virulentos y continuos.

En las relaciones con sus comunidades emerge una personalidad riquísima de sentimientos humanos. Nada de burocracia: la relación apóstol-Iglesias se encarnó en cálidas relaciones presididas por el vínculo "yo-vosotros". Así, evocando la pasada evangelización de Tesalónica, puede atestiguar: "Aunque, como apóstoles de Cristo, hemos podido hacer uso de nuestra autoridad, hemos sido todo bondad en medio de vosotros. Más aún, como una madre cuida cariñosamente a sus hijos, así, en nuestra ternura hacia vosotros, hubiéramos querido entregaros, al mismo tiempo que el evangelio de Dios, nuestra propia vida. ¡Tanto os queríamos!" (1Tes 2,7-8). Lejos en persona, pero no de corazón, ha hecho todo lo posible para volver a ver a sus amados tesalonicenses (2,15); y cuando Timoteo, de vuelta de Tesalónica, le lleva buenas noticias, exclama: "Ahora nos parece vivir de nuevo, porque os mantenéis firmes en el Señor" (3,8). Los tesalonicenses no han de dudar de que se acuerda constantemente de ellos; pero confiesa también que se ha alegrado al saber que ellos conservaban de él un buen recuerdo (3,6).

No sólo ama a los creyentes de sus

comunidades, sino que también quiere ser correspondido. Escribe así a los corintios: "Corintios, me he desahogado con vosotros y se me ha ensanchado el corazón. Yo no tengo reservas con vosotros; sois vosotros los que las tenéis conmigo. Pagadme con la misma moneda. Os digo como a hijos: ensanchad también vuestro corazón" (2Cor 6,11-13). Con emoción recuerda la acogida que tuvo en Galacia: "Y aunque mi enfermedad fue para vosotros una prueba, no me despreciasteis ni me rechazasteis, sino que me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús" (Gál 4,14). Es realmente increíble, pero el presente le vuelve la cara: "¿Dónde están ahora aquellos entusiasmos vuestros por mí? Doy fe de que, si hubiera sido posible, hasta os hubierais arrancado los ojos para dármelos. ¿Y ahora he pasado a ser enemigo vuestro por haberos dicho la verdad?" (4,15-16).

En cambio, la relación con los filipenses no experimentó crisis alguna. Prisionero, confiesa que los lleva en el corazón (Flp 1,7). Luego, ante la perspectiva de una condena capital, se declara interiormente dividido entre el deseo de una comunión indefectible con Cristo y el deseo de continuar viviendo para servir de ayuda aún a los filipenses, aunque termina inclinándose hacia esta segunda eventualidad, naturalmente en cuanto depende de él (1,23-35). De todos modos, les invita a compartir su alegría de testigo del evangelio (2,17). Luego, en la preciosa ayuda recibida en la cárcel, valora sobre todo el signo del nuevo florecer de su afecto a él (4,10).

A Filemón le escribe de Onésimo, esclavo fugitivo: "Te lo envío como si te enviara mi propio corazón" (v. 12).

Es extraordinaria también su adhesión de corazón a los correligionarios judíos, que habían rechazado en masa el mensaje evangélico: "Como cristiano que soy, digo la verdad, no miento. Mi conciencia, bajo la acción del Espíritu Santo, me asegura que digo la verdad. Tengo una tristeza inmensa y un profundo y continuo dolor. Quisiera ser objeto de maldición, separado incluso de Cristo, por el bien de mis hermanos, los de mi propia raza" (Rom 9,1-3). Pero para los que constantemente le acechaban con hostilidad, recurre a invectivas de tipo profético (1Tes 2,15-16). Igualmente vehemente en su reacción al frente combativo de sus adversarios judeo-cristianos, que en Corinto, en Galacia y en Macedonia le hacían una guerra despiadada. Los llama ora "falsos profetas, obreros engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo" (2Cor 11,13), ora perros, malos obreros, falsos circuncidados" (Flp 3,2). A los agitadores de Galacia les da el apelativo despectivo de mutilados (Gál 5,12). A. Vanhoye ha dicho con razón, a propósito de la crisis gálata, que Pablo vivió dentro de sí el drama de los celos, envuelto en un triángulo: él, los amados creyentes de las Iglesias de Galacia y los adversarios como rivales. Por lo demás, él mismo recurre a este motivo para explicar la pasión con que interviene ante los corintios: "Tengo celos divinos de vosotros, porque os he desposado con un solo marido, os he presentado a Cristo como una virgen pura. Pero temo que, como la serpiente engañó con su astucia a Eva, pervierta también vuestros pensamientos" (2Cor 11,2-3).

BIBL.: BAUMGÄRTEL F., BEHM J., *Kardía...*, en *GLNT* V, 193-214; BULTMANN R., *Kardía*, en *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1981, 274ss; JEREMIAS J., *Teología del NT. La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1980[4]; KRAUS H.J.; *Teología de los Salmos*, Sígueme, Salamanca 1985; KUSS O., *Pablo. La función del apóstol en el desarrollo teológico de la iglesia primitiva*, Herder, Barcelona 1975; LINDBLOM J., *Prophecy in ancient Israel*, Basil Blackwelt, Oxford 1967; MAURER C., *Sýnoida, syneídesis*, en

GLNT XIII, 269-326; RENGESTORF K.H. (a cargo de), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Wissenschaftliche Buchergesellschaft, Darmstadt 1969; SORG Th., *kardía, DTNT* I, Sígueme, Salamanca 1980, I; VON RAD G., *Teología del AT,* Sígueme, Salamanca 1978[4]; WOLFF H.W. *Antropologías del AT,* Sígueme, Salamanca 1974.

C. Barbaglio

PUEBLO/PUEBLOS

SUMARIO: I. *Pueblo de Dios, realidad histórica y categoría teológica:* 1. Constitución del pueblo; 2. Ejército; 3. Comunidad de Yhwh; 4. Nuevo pueblo de Dios. II. *Estructuras sociopolíticas del pueblo:* 1. La teocracia; 2. La monarquía; 3. La democracia. III. *El pueblo en relación con Dios:* 1. La elección; 2. La alianza-compromiso. IV. *Relaciones del pueblo en su interior.* V. *El pueblo de Israel frente a los demás pueblos.* VI. *El pueblo de Israel y la tentación del particularismo.* VII. *Política internacional.* VIII. *Los "goyîm" y los oráculos contra las naciones:* 1. Amós; 2. Isaías; 3. Jeremías; 4. Ezequiel. IX. *Tabla de los pueblos.* X. *La representación monogenista de los orígenes de la humanidad.* XI. *Los no cristianos.* XII. *La perspectiva universalista mesiánico-escatológica.*

I. PUEBLO DE DIOS, REALIDAD HISTÓRICA Y CATEGORÍA TEOLÓGICA. El concilio Vaticano II, al presentar la Iglesia en la historia de la salvación en el número 9 de la *Lumen gentium,* dice expresamente: "Del mismo modo que ya Israel según la carne, peregrino por el desierto, es llamado Iglesia de Dios (2Esd 13,1; cf Núm 20,4; Dt 23,1ss), así también el nuevo Israel de la era presente, que camina en busca de la ciudad futura y permanente (cf Heb 13,14), se llama también *Iglesia de Cristo...*" El pueblo hebreo fue señalado como *ecclesia Dei.* El texto griego de la Biblia (los LXX) para traducir la expresión *quehal Yhwh* utiliza los términos *synagōghē* y *eklēsía* del Señor. Para comprender el significado de esta expresión es de gran utilidad conocer la historia del pueblo de Dios, que atraviesa el desierto para ir hacia la tierra prometida.

Mientras que el Génesis trata de Dios, del mundo y del hombre, el Éxodo de la redención y de la alianza, el Levítico de la liturgia y el Deuteronomio de los principios de la moral, el libro de los Números es en particular un tratado sobre el pueblo de Dios (o Iglesia) y sobre su progreso espiritual.

La visión del pueblo de Israel descrito en su formación y en sus instituciones aparece bajo un triple aspecto.

1. CONSTITUCIÓN DEL PUEBLO. El pueblo de Dios está siempre articulado en tribus, clanes y familias. En el libro de los Números hay diversos textos que nos hablan de los censos hechos por Israel para tomar conciencia de su vinculación a ↗ Jacob y a ↗ Abrahán como único pueblo de Dios. El autor sacerdotal, que escribió gran parte de este libro, quiere darnos a conocer la naturaleza y el papel del pueblo de Dios. Se trata de una raza, de un ejército dispuesto al combate y de una comunidad sagrada. Los "hijos de Israel" son censados siempre por tribus, clanes y familias, de manera que cada una de las personas se encuentra vinculada a Jacob y a los patriarcas que recibieron la promesa divina. El número enorme de hombres censados permite subrayar la extraordinaria fecundidad del pueblo elegido (Gén 12,2; 13,16; 46,27). El pueblo aparece como la "comunidad de los hijos de Israel" descendientes de Jacob, heredero de la promesa, que había bajado a Egipto en número escaso, pero que se había convertido luego en una gran muchedumbre (Núm 1,46; 11,21).

2. EJÉRCITO. En él se calculan so-

lamente los hombres aptos para las armas (Núm 1,3). Las doce tribus están articuladas en cuatro batallones, que forman con los levitas cinco campamentos romanos dispuestos a intervenir en la / "guerra santa" [III, 1]. Sus objetivos son la conquista de la tierra prometida, pero también el exterminio del mal y del pecado. Esta acción de guerra es considerada más bien como un acto sacerdotal que como una operación militar. No se trata de conquistar un territorio ni de vencer a unos adversarios, sino de eliminar el mal castigando a todos los que "enseñaron el sacrilegio contra Yhwh" (v. 16) y de preservar al pueblo de la contaminación del pecado. Su objetivo es igualmente la victoria en el combate escatológico anunciado por los oráculos de Balaán.

La perspectiva es escatológica, porque Israel no es un pueblo como los demás; es "un pueblo que vive aparte y que no se puede contar entre las naciones", ya que "Yhwh, su Dios, está con él". De esta manera el ejército es algo muy distinto de un ejército: es la "comunidad de Yhwh".

3. COMUNIDAD DE YHWH. Israel es un pueblo distinto de las demás naciones; por eso, de ordinario, no se le indica con el término "pueblo" *('am),* sino con el término "comunidad" *('edah).*

El término *'am* en la Biblia hebrea es frecuente en los libros históricos y proféticos; pero es raro en el libro de los Números, donde lo encontramos sobre todo en las capas yahvistas y elohístas. Los términos "nación" y "pueblo" en el AT son más bien correlativos que verdaderos sinónimos. Solamente en algunos casos *gôy* (nación) y *'am* (pueblo) son intercambiables. También la frecuencia con que estos términos se usan tiene su importancia: el término *'am* se utiliza 1.800 veces, y *gôy* 500 veces.

Algún biblista ha observado justamente que el término *gôy* o nación indica un grupo, entendido en términos de afiliación política y territorial, mientras que *'am* o pueblo caracteriza a un grupo en términos de consanguinidad. Sobre esta base, Israel era tanto una nación como un pueblo; pero la importancia de Israel es claramente de carácter más religioso que político.

La versión griega de los LXX, al traducir la palabra hebrea *'am*, sigue una orientación precisa cuando utiliza el término *laós*; designa como *laós* al pueblo hebreo, mientras que los demás pueblos son indicados por *éthnē,* traducción del término *goyîm.*

El término *'edah,* usado 16 veces en Josué y en Jueces, es muy raro en los textos anteriores al destierro, pero se encuentra frecuentemente en los textos posexílicos. Con este término se indica a la comunidad de Israel, a la comunidad de los hijos de Israel o también a la comunidad de Yhwh. Su uso con artículo, sin complemento, *la comunidad,* no indica sino al pueblo israelita en cuanto que está vinculado a Yhwh, como el equivalente griego *synagōghé.* Cuando es convocada o reunida por Dios o por su palabra, la comunidad lleva el nombre de *qahal* (asamblea): "La asamblea de la comunidad de los hijos de Israel" o "la asamblea de Yhwh". Así esta palabra llega a ser casi sinónimo de *'edah.* Mientras que los traductores griegos del libro de los Números la traducen también por *synagōghé,* los traductores de Josué y Jueces la traducen generalmente con *ekklēsía* (iglesia), que tiene siempre un significado religioso.

En el libro de los Números, con ocasión del relato sacerdotal de la rebelión de Coré (c. 16), se lee una espléndida descripción de la *qahal:* "Se amotinaron contra Moisés y Aarón y les dijeron: '¡Esto ya es demasiado! Si todos los miembros de la

comunidad *('edah)* son santos *(gedošim)* y el Señor está en medio de ellos, ¿por qué os levantáis vosotros por encima de toda la asamblea del Señor? *(qehal Yhwh)?"* (v. 3). La palabra *qahal* tiene aquí el sentido de comunidad, pero es claramente sagrada: sus miembros son "santos" *(qedošim)* y la presencia del Señor está en medio de ellos. En este mismo relato, que supone una asamblea *in actu,* reunida en torno a la tienda y asistiendo a una función litúrgica, *qahal* indica expresamente en el versículo 33 la reunión de todo el pueblo.

Si se exceptúa este caso, que pertenece a la tradición sacerdotal, en otros lugares de los libros históricos *qahal* significa siempre comunidad, agrupación; pero no en sentido litúrgico, como sucede por el contrario en la tradición deuteronomista, donde *qahal* está constituido por estos cuatro elementos: convocatoria, presencia de Yhwh, ley y sacrificio. Cuando la asamblea se reúne para celebrar una fiesta litúrgica, se llama *miqra' qôdeš* (convocación santa), por la santidad de su objeto. La presencia del Señor en medio del pueblo se manifiesta por la nube que cubre el tabernáculo, especialmente cuando Dios quiere hablar al pueblo. Lo precede en su camino y le da la orden de partir o de detenerse, retirándose en señal de castigo. Presente además en medio de su pueblo a través de su *miškan* (morada), Yhwh es su rey, puesto que es su protector, su guía y también su padre.

En relación con Yhwh se definen igualmente las funciones, la dignidad, las prerrogativas y los deberes de los diferentes miembros del pueblo de Dios, cuya jerarquía se basa en los carismas, las consagraciones rituales, las funciones sagradas, el celo y las virtudes, más que en relación con el nacimiento, la fuerza y las cualidades humanas, como ocurre en el resto de los pueblos.

4. Nuevo pueblo de Dios. Al leer el NT nos damos cuenta de que la / Iglesia es llamada "nuevo pueblo de Dios" en relación con el "antiguo pueblo de Dios", que era Israel. Lucas, Pablo, Pedro y los demás escritores del NT utilizan la expresión de los LXX: *laós theoû* (pueblo de Dios). Esta expresión se encuentra en el NT 140 veces; de ellas, 80 veces tan sólo en los escritos lucanos.

Si Cristo es el cumplimiento al que tienden la ley y los profetas, la comunidad de Cristo es el verdadero *laós theoû,* como es el verdadero Israel de Dios (Gál 6,16), la verdadera semilla de Abrahán (Gál 3,29), la verdadera circuncisión (Flp 3,3), el verdadero templo (1Cor 3,16), el verdadero *qehal Yhwh;* la Iglesia es el verdadero *laós* de Dios.

En la primera carta de Pedro leemos un párrafo particularmente sintético en donde el apóstol, para describir la Iglesia como pueblo de Dios, recoge expresiones típicas que se usaban en el AT para indicar a Israel: *"Vosotros, por el contrario, sois linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas* del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa: los que en un tiempo no erais *pueblo de Dios,* ahora habéis venido a ser *pueblo suyo;* habéis conseguido misericordia los que en otro tiempo estabais excluidos de ella" (1Pe 2,9-10). Es fácil reconocer el origen de las expresiones "linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada", que provienen de Éx 19,6, mientras que las últimas expresiones están sacadas de Os 1,6.9; 2,1.23.

II. ESTRUCTURAS SOCIO-POLÍTICAS DEL PUEBLO.

Desde el punto de vista socio-político, el pueblo de la antigua alianza se presenta como una realidad muy compleja en el curso de la historia. Son tres las estructuras que parecen de-

ducirse de él: la teocracia, la monarquía, la democracia [↗ Mesianismo III-IV; ↗ Política I].

1. La teocracia. La teocracia consiste en la convicción, y consiguientemente en un modo de vivir, según el cual se ve a Dios como único guía y único señor del pueblo. Es ésta una estructura no exclusiva del pueblo hebreo, ya que todos los pueblos del Medio Oriente antiguo tenían la convicción de que Dios era su rey y que se servía de unos hombres considerados como divinidades; por ejemplo, en Mesopotamia y en Egipto.

Se trata de una estructura utilizada particularmente en la época nómada de Israel, cuando su organización se basaba en el parentesco de sangre y en la unión de las diversas tribus que sentían a Yhwh como su Dios. El Dios del pueblo es un Dios que lo guía, que no se queda fijo en un lugar, sino que acompaña al pueblo en sus desplazamientos, habitando en medio de su pueblo y combatiendo a su lado. El Israel del desierto es una comunidad cultual en torno a la tienda, morada de Dios, en el centro del campamento; es un ejército en el campo de batalla, conducido por Dios, que combate al frente de ellos.

Pero la Biblia nos ha conservado también el relato dramático de la aparición de la monarquía en Israel.

2. La monarquía. La monarquía nació en Israel en tiempos de Samuel (al final de la época de los jueces, en el siglo XI a.C.), y mientras que al principio surgió de acuerdo con "los derechos de Yhwh", poco a poco se fue haciendo laica. De todas formas, Israel no consideró nunca al rey —al estilo de los demás pueblos que le rodeaban— como un dios; era más bien como un delegado suyo, un representante suyo en la tierra. La monarquía es una fuerza organizativa socio-política nueva. Para el hebreo, el Estado es el reino, y por tanto la forma normal es la *mamlaka* (reino). La época monárquica, que a continuación se consideró siempre como la época ideal para Israel, fue la davídico-salomónica, época en la que parecían haberse realizado las promesas hechas por Dios a los padres.

Después de la muerte de Salomón tuvo lugar la división de las "dos casas de Israel", el reino del norte y el reino del sur. El primero cayó con la destrucción de Samaría en el 721 a.C.; el segundo sobrevivió todavía dos siglos, hasta la deportación del pueblo a Babilonia, en el 587 a.C.

3. La democracia. La democracia es otra característica estructural de Israel, que lo acompañará a lo largo de toda su historia. Será siempre el pueblo el que determine cada toma de posición por parte de la autoridad. El pueblo tiene derecho a hablar, a estar presente en las decisiones que le atañen y a ser escuchado.

Antes de la monarquía las grandes decisiones se tomaban siempre a través de consultas populares. Moisés, en el Sinaí, selló la *berît* (alianza) tan sólo después de haber convocado a los "ancianos del pueblo". Josué, después de la entrada de las tribus en Canaán, discutió en Siquén "con los ancianos, los jefes y los inspectores del pueblo" los problemas religiosos y políticos del momento. Después de una reunión de "todo Israel", Samuel aceptó ser "juez" del pueblo (1Sam 7, 5-7). Pero después de la muerte de Salomón, mientras duró la división del reino, fue disminuyendo cada vez más la autoridad del pueblo. Sin embargo, los profetas, además de ser "hombres de Dios", fueron también "hombres del pueblo", capaces de representar la voluntad popular, portadores de las instancias del pue-

blo, y contribuyeron así a impedir todo absolutismo despótico por parte del rey.

El principio democrático fue respetado siempre incluso en la concepción bíblica del ministerio. En fecto, los que tenían una función particular eran siempre sacados del pueblo. Por ejemplo, el profeta será tomado "de en medio de tus hermanos" (Dt 18,15.18); el sacerdote y el rey son nombrados por el pueblo. "Pondrás por rey a uno de tus hermanos" (Dt 17,15). Además, son considerados como un don de Dios para el pueblo. El mismo servicio de Dios al que están dedicadas estas personas se realiza siempre para la salvación del pueblo.

Pero todavía es más complejo determinar las estructuras del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia del NT. Es necesario recorrer cada uno de los escritos del NT para ver cuál es la descripción de la Iglesia que allí se hace. Lucas, por ejemplo, es testigo de las estructuras comunitarias distintas que se iban determinando a partir de las exigencias concretas de la evolución de la comunidad primitiva. No cabe duda de que están presentes las dos dimensiones —la estructura carismática y la estructura jerárquica—, como aparece por ejemplo, en las cartas paulinas a la Iglesia de Corinto, por una parte, y en las pastorales, por otra.

III. EL PUEBLO EN RELACIÓN CON DIOS. El pueblo de Israel tiene su propia consistencia en sí mismo y en relación con los demás pueblos por el hecho de vivir en una relación particular con Dios. "Yo soy vuestro Dios y vosotros sois mi pueblo" es la fórmula típica de la alianza, que resume esta relación y que gira en torno a dos elementos: la elección y la alianza.

1. LA ELECCIÓN. Uno de los nombres con que todavía hoy se indica a Israel es el de *pueblo elegido*. En efecto, el verbo *bahar* (elegir) aparece a menudo, especialmente en el Deuteronomio, para hablar de las relaciones particulares que Dios establece con su pueblo. Es un verbo que indica elegir, preferir, amar de una forma especial.

Hay en la Biblia un texto sintético que resume los términos y el motivo de fondo de esta / elección. "Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios. El Señor, tu Dios, te ha elegido para pueblo suyo entre todos los pueblos que hay sobre la tierra. El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha liberado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto" (Dt 7,6-8). De aquí aquel conjunto de expresiones que muestran al pueblo como "propiedad de Dios". Dios ha "adquirido a Israel para sí" (Éx 15,16), lo ha "tomado" de la mano (Jer 31,32), lo ha "rescatado" (Dt 7,8), lo ha "liberado" de la esclavitud de Egipto" (Éx 6,6). De aquí surge también la idea de "separación" de Israel de Egipto y de los demás pueblos (Lev 20,24.26). "Cuando el Altísimo distribuyó su herencia entre los pueblos, cuando dividió a los hombres, estableció las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Israel. La porción del Señor fue su pueblo; Jacob, la parte de su herencia" (Dt 32,8-9).

El signo de la separación de los demás y de la pertenencia a Dios es la circuncisión. La tradición sacerdotal en Gén 17,11 la presenta en el contexto de la alianza entre Dios y Abrahán. La circuncisión aparece allí como el signo de esta particular elec-

ción y amor de Dios por los miembros de su pueblo.

Las imágenes que utiliza el AT para mostrar este vínculo especial son muchas. Además de "la propiedad" o "la plantación de Dios", encontramos: "la viña" (Is 5,1-7), la "vid" (Jer 2,21), el "rebaño" (Is 40,11; Sal 95,7), el "hijo" (Sab 18,13) y la "esposa" de Yhwh (Os 2,17). Se trata de conceptos que aparecen también en el NT aplicados a la Iglesia y recogidos luego más tarde por el magisterio eclesiástico.

2. LA ALIANZA-COMPROMISO. Es el núcleo del mensaje bíblico. Se resume en la fórmula de la ↗ alianza que ya hemos citado. Los antiguos consolidaban su amistad y su colaboración por medio de alianzas. De formas diversas, pero bastante significativas, la Biblia utiliza también esta categoría para expresar la relación existente entre Yhwh y su pueblo: "Hoy habéis comparecido todos ante el Señor, vuestro Dios: vuestros jefes de tribu, ancianos..., con el fin de comprometerse, bajo juramento, en la alianza que el Señor, tu Dios, hace hoy contigo; a ti te constituye hoy en pueblo suyo y él se constituye para ti en tu Dios, según se lo prometió y juró a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob" (Dt 29,9-12).

Hay tres términos en la Biblia que aparecen en los contextos de alianza y en los que vale la pena centrar la atención: a) *yada'* (conocer): significa que lo mismo que Dios conoció y reconoció a Israel, así ahora el pueblo tiene que conocer y reconocer solamente a Yhwh como Dios suyo; b) *'ahab* (amar): Dios escogió a su pueblo como "propiedad" suya porque lo amó; así también Israel tiene que responder a la alianza observando el gran mandamiento: "Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6,5); c) *ḥesed* (fidelidad y amor): es el contenido de la alianza, tanto por parte de Dios, que es "rico en amor *(ḥesed)* y en fidelidad *('emet)*", como por parte del pueblo: "Porque yo quiero amor, no sacrificios; conocimiento de Dios, y no holocaustos" (Os 6,6).

IV. RELACIONES DEL PUEBLO EN SU INTERIOR. La unidad interna del pueblo queda asegurada por algunos elementos comunes, como la unidad de estirpe, de instituciones, de destino, una patria común, la unidad de lengua como vehículo de una cultura y de una concepción común del mundo, la unidad religiosa que va del culto a un solo Dios hasta una forma común de ofrecer sacrificios. Los que luego hacen más fáciles y favorecen estas relaciones dentro del pueblo son los *sacerdotes,* que tienen la función primaria de servir a Yhwh y de "estar en su presencia"; los *profetas,* llamados y enviados por Dios con la misión concreta de comunicar al pueblo sus deseos, de ayudar al pueblo a captar en los acontecimientos históricos la lógica de Dios; los *jefes del pueblo,* que a lo largo de la historia fueron asumiendo diversas fisonomías. Pero lo que en la antigua alianza asegura sobre todo las relaciones dentro del pueblo es la *tôrah* (ley), que es el verdadero corazón de la vida del pueblo. Moisés la recibió de Dios como guía segura para el camino de Israel. De manera particular el Deuteronomio ve en la observancia de la ley la esencia misma de la religión y de la ética hebrea.

Más tarde la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, se mantiene unida, no sólo gracias al crecimiento espiritual que le garantiza la presencia del Espíritu, sino también por las diversas funciones comunitarias que enumeran los escritos del NT, particularmente las epístolas paulinas, y que van desde los apóstoles hasta los evangelistas, los maestros, los pastores...

En el NT se describe la Iglesia como una comunidad jerárquica. Su cabeza es Cristo, pero representado por los responsables de la comunidad, cuya actividad no debe ser ejercida como la de los poderosos de este mundo, sino como la de Cristo, teniendo que ser esencialmente servicio. Por eso Pablo dice repetidas veces que está al servicio no solamente de Cristo, sino también de la Iglesia.

V. EL PUEBLO DE ISRAEL FRENTE A LOS DEMÁS PUEBLOS. En el momento mismo en que Dios escoge a un pueblo como su predilecto, los demás pueblos quedan excluidos de la elección. De este modo el pueblo de Dios aparece diferenciado de los demás pueblos.

Lo primero que hay que captar de las relaciones del pueblo elegido con los otros pueblos es su compromiso de aislarse de ellos, de no contaminarse con los pueblos paganos. La idea de separación aparece subrayada especialmente en la tradición elohísta: "Es un pueblo que vive aparte, que no se cuenta entre las naciones" (Núm 23,9); pero es recogida y elaborada por el Deuteronomio y encontrará un desarrollo ulterior en las corrientes nacionalistas que brotaron después del destierro.

La separación religiosa de los demás pueblos mueve además a Israel a practicar con empeño el *ḥerem* (el anatema), que consiste en destruir por completo a la población de las ciudades vencidas, incluidos los ancianos, los niños y los mismos animales [/ Guerra santa III, 1.3]. Pues bien, semejante manera de obrar, que nos repugna a nosotros, era común entre los pueblos antiguos y asumía además un significado cultual, ya que indicaba la ofrenda en sacrificio al propio dios de todo lo que se le sustraía al dios del pueblo enemigo derrotado. Israel tiene que destruir todo lo que pertenece a los pueblos paganos para evitar contaminarse con ello, ya que es "un pueblo consagrado al Señor" (Dt 7,1-6).

Este aislamiento de los demás pueblos es consecuencia de su elección y un polo de esa dialéctica particularismo-universalismo que acompañará a Israel a lo largo de toda su historia. Siempre que Israel intentó acercarse a los demás pueblos —intentando actuar "al modo de los egipcios" o "al modo de los cananeos", o bien haciendo "lo que hacían los pueblos paganos, que Yhwh había desechado frente a los israelitas"—, eso supuso para él un fracaso. En los tiempos sucesivos al destierro, bajo la dirección de Esdras y Nehemías, el pueblo continuó la línea de este nacionalismo religioso.

Las mismas actitudes de Jesús al comienzo de su misión parecen resentirse de esta mentalidad particularista: "Él respondió: 'No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel'" (Mt 15,24). "Él le respondió: 'Deja que se harten antes los hijos, que no está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perros'" (Mc 7,27).

Pero junto a este elemento aparece también la conciencia que Israel siempre tuvo de haber sido creado en favor de los demás pueblos. La capa más antigua del Pentateuco se debe al yahvista, a quien podemos definir como "el teólogo de la salvación universal". El yahvista quiere demostrar que la historia de Israel es una historia de salvación para toda la humanidad, y lo hace poniendo antes de la historia de Israel una larga introducción sobre los orígenes del mundo y del hombre (Gén 2-11).

Si atendemos a la revelación bíblica en su conjunto, nos damos cuenta de que ha sido siempre ésta la pedagogía de Dios: escoger a un pueblo para llevar la salvación a todos los hombres. La elección de Israel no es tanto un privilegio de algunos como

una tarea en favor de todos. Una tarea que Yhwh ejerce por medio de un pueblo particular en el que hace resplandecer su gloria y su poder.

Los dos profetas del destierro, el Déutero-Isaías y Ezequiel, repiten en todos los tonos (Ez 37,27; Is 43,10ss) que la llamada y la elección de Israel fue realizada por Dios para que todos los pueblos pudieran reconocer que él es Yhwh, y ningún otro. La expresión "Israel, pueblo sacerdotal" significa en el fondo esta misión suya de ser un pueblo mediador universal de salvación, mediante el cual quiere el Señor salvar a todos los hombres. Israel sintió siempre esta función suya de pueblo misionero, pero esta conciencia se acentuó especialmente después del destierro, cuando la experiencia de mezcla con los demás y de diáspora le hizo conocer mejor a su Dios como un Dios al que pertenecen todos los pueblos.

Las formas de pertenencia de los demás pueblos al pueblo de Israel son muy variadas, y van desde la sumisión de los paganos al dominio de Israel hasta su incorporación al pueblo de Dios y su participación en el culto de Israel (cf 56,3ss). La traducción griega de los LXX, con su fuerte acentuación universalista, es especialmente testigo de este compromiso misionero.

El fenómeno de la diáspora (dispersión) de Israel en medio de los otros pueblos comienza con el destierro de Babilonia y se prolongará a lo largo de toda su historia. Será una característica del judío ser "peregrino y extranjero" en medio de los demás pueblos. Y ésta sigue siendo igualmente la situación fundamental del cristiano: vive en este mundo, pero con la actitud de quien se siente huésped y extranjero, esperando ser conducido de nuevo a la unidad, precisamente como el antiguo pueblo de Israel.

La Iglesia primitiva se presenta como una comunidad abierta a todo, a pesar de las dificultades que le plantean sobre todo los llamados "judaizantes", los cuales pretenden que los paganos, para hacerse cristianos, tienen que pasar primero a través de la ley de Moisés.

Los apóstoles habían recibido del Señor resucitado la misión de predicar el evangelio a todos los hombres para obtener el perdón de los pecados. Y Lucas recoge, al comienzo de los Hechos, el programa confiado a los apóstoles: "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros para que seáis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra" (He 1,8).

La iniciativa de abrirse a los paganos es presentada por los Hechos como tomada por el mismo Espíritu Santo (He 10,10ss). Y será precisamente Pablo, antiguo perseguidor de los cristianos, el que se convierta en "apóstol de las gentes" y el que afirme insistentemente que el bautismo, al hacernos "nuevas criaturas" e "hijos de Dios", realiza la verdadera comunidad escatológica vislumbrada ya por los profetas, especialmente por Jeremías y Ezequiel.

VI. EL PUEBLO DE ISRAEL Y LA TENTACIÓN DEL PARTICULARISMO. La dialéctica particularismo-universalismo que acompañó al pueblo de Israel a lo largo de toda su historia y de la que hablamos en el párrafo anterior, hizo sentir algunas veces a Israel con gran fuerza la tentación de encerrarse dentro de sí mismo, es decir, la tentación del particularismo.

La necesidad de oponerse al paganismo, a su mentalidad, a su culto, tanto en los tiempos bíblicos como en los posbíblicos, continuó en la secta de los fariseos y de los esenios; la reacción frente al antisemitismo, a veces meramente inconsciente, en la

época moderna ha movido muchas veces a Israel a encerrarse en sí mismo y a vivir durante algunos siglos aquella experiencia tan triste que se llama "el gueto".

Ya el profeta ↗ Jonás, que se enoja porque Dios se muestra benévolo y misericordioso con los ninivitas, encarna el particularismo de los judíos tras el destierro, los cuales esperan el día de Yhwh y se escandalizan de que Dios no extermine a los pueblos paganos según las previsiones de los profetas. Esdras y Nehemías deciden la separación de Israel de todos los extranjeros: "Reconoced vuestra culpa ante el Señor, Dios de nuestros padres, y cumplid su voluntad: separaos de las gentes paganas y de las mujeres extranjeras" (Esd 10,11-12). El esfuerzo por ser judíos a toda costa en oposición a los demás pueblos los movió a un rígido separatismo, aunque esto no afectó a todos los judíos, como puede deducirse de algunas fuentes bíblicas. En efecto, Nehemías vive un momento histórico en que era necesario insistir en la unidad del pequeño grupo hostilizado por todas partes; Daniel y los Macabeos viven en una situación histórica particular de resistencia y de oposición al paganismo imperante que intenta acabar con el hebraísmo.

Pero el hebraísmo en su historia bimilenaria ha demostrado siempre interés por las civilizaciones con que entraba en contacto. De su encuentro y de sus choques con las civilizaciones se aprovechó para ampliar y enriquecer su propia cultura; todo ello hasta el momento en que quedó bloqueado a principios del siglo XVI por el gueto, que obligó a los judíos de Europa a vivir en un ámbito cerrado y sin la posibilidad de comunicarse con el mundo exterior. Después de tres siglos, al comienzo de la época moderna, a los judíos no les quedaban más que dos caminos abiertos: o integrarse en los demás pueblos, con el riesgo de perder su propia identidad hebrea, o conservar su propia identidad abandonando el gueto y procurando integrarse lo mejor posible. Pero todos los intentos de asimilación o de integración quedaron bloqueados por el antisemitismo, que reforzó la tendencia separatista del hebraísmo, y por lo que más tarde sería llamado el "sionismo", es decir, la convicción de que los judíos, para conservar y manifestar plenamente su propia diversidad, tienen que reunirse en un territorio y poner fin a la diáspora. De este modo comenzó el fenómeno moderno del regreso a la tierra de los padres y el nacimiento del Estado de Israel.

No es posible olvidar los lazos religiosos e históricos entre el pueblo hebreo y el país de los patriarcas a la hora de comprender esta exigencia de los judíos de volver a la tierra de sus padres a fin de conservar también en su propia tierra la identidad de pueblo elegido, que espera alcanzar algún día la Jerusalén celestial. Se trata de una dimensión "terrena", que no es posible olvidar cuando se hace una teología cristiana del judaísmo, aun cuando se trate de un problema delicado por sus obvias implicaciones políticas. Es preciso comprender tan sólo que la individuación histórica y geográfica de Israel es esencial también para su misión en la historia de la salvación de los hombres.

Pero si recorremos hacia atrás la historia del pueblo de Israel, nos damos cuenta de que, a pesar de la tentación del particularismo, ya desde sus primeros orígenes el hebraísmo tuvo siempre una tendencia universalista. Su particularismo no excluye necesariamente el universalismo; los dos pertenecen esencialmente a la historia de la salvación. Dios no salva a la humanidad en general; salva a *este* pueblo, y a través de este pueblo alcanza también a todos los demás pueblos.

VII. POLÍTICA INTERNACIONAL. El pueblo de Israel no vive fuera de la realidad histórica; por eso ya desde el comienzo de su historia mantuvo con otras naciones relaciones que le hicieron emprender una auténtica política internacional. La mayoría de las veces estas relaciones fueron de carácter belicoso y hostil, ya que Israel tuvo que defender su originalidad y su identidad, especialmente religiosa, entre las naciones paganas. Basta recorrer un momento su historia: la esclavitud en Egipto, cuando no era todavía un pueblo unido; las guerras con las diversas poblaciones cananeas antes de establecerse definitivamente en la tierra prometida; los encuentros con potencias internacionales como Egipto, Asiria, Babilonia, especialmente durante la época de la monarquía; los conflictos de la época de los Macabeos; finalmente, la persecución por parte de Roma del cristianismo inicial. Pero además de esta cara de la moneda hemos de pensar en la otra.

Dios tuvo desde siempre proyectos sobre todas las naciones, de las que es Dios universal, como nos lo recuerda el gracioso relato posexílico de Jonás. Isaías presenta a Asiria como instrumento en manos de Dios, de castigo y de destrucción de los reinos de Israel y de Judá: "¡Ay de Asiria, vara de mi cólera, bastón que blande mi furor! Yo la enviaba contra una nación malvada; la mandaba contra un pueblo que me ha irritado, para robarlo, saquearlo y pisotearlo como el lodo de las calles...." (Is 10,5-6). Asiria fue también instrumento de la ira de Dios contra Israel.

Pero Dios se sirve además de algunos paganos para la realización de sus proyectos. En el Déutero-Isaías, el rey Ciro recibe el calificativo de "ungido del Señor" (Is 41,1-5), ya que permitirá a los israelitas el retorno a la patria. Algunas mujeres, como Tamar, Rajab y Rut, representan un papel importante en la preparación de la venida del mesías y fueron insertadas más tarde por Mateo en la genealogía de Jesús (Mt 1,1-5).

VIII. LOS "GÔYÎM" Y LOS ORÁCULOS CONTRA LAS NACIONES. En casi todos los profetas encontramos oráculos contra los enemigos tradicionales de Israel (cf Am 1-2; Is 13,27; Jer 46-51; Ez 25-32). Se trata de una praxis que se remonta a los tiempos más antiguos: cf, por ejemplo, los textos egipcios de execración (siglo XIX a.C.) con los que se maldecía a los pueblos enemigos; cf también los oráculos de Balaán contra Israel (Núm 22-24). La finalidad de estos oráculos no era únicamente de carácter histórico-político, es decir, mostrar cuáles eran los enemigos de Israel en la época de los profetas, sino también, y sobre todo, de carácter religioso, esto es, señalar las dificultades con que tropezó Israel para mantenerse como pueblo elegido, como mediador de una salvación universal.

1. AMÓS. El ejemplo más antiguo lo tenemos en / Amós [II, 1] el cual abre su libro con una serie de oráculos contra los vecinos enemigos de Israel, para terminar ciñéndose al mismo Israel, al que acusa de ser más culpable que los pueblos extranjeros, y por consiguiente merecedor del juicio y del castigo de Dios. Se trata de siete naciones, que va mencionando el profeta en el centro de una estrofa: Siria, Filistea, Fenicia, Edón, Ammón, Moab, Judá... (Am 1-2).

2. ISAÍAS. La segunda parte del Proto-Isaías comprende los capítulos 13-27, y habla de las naciones paganas que habían entrado en contacto con el reino de Judá a través de los siglos. Es posible reconocer dos secciones distintas: *a)* los capítulos 13-23 hablan de cada una de las na-

ciones; *b)* los capítulos 24-27 (el "gran apocalipsis" de Isaías) presentan un cuadro apocalíptico global de la destrucción del mundo y del castigo de Babilonia, mientras que la ciudad de Jerusalén quedará a salvo. La primera sección constituye una unidad literaria independiente tanto por su contenido como por el estribillo que suele aparecer al comienzo de los diversos capítulos: "Oráculo sobre ..." El redactor recogió y puso juntos diversos trozos compuestos en tiempos y lugares diferentes, pero que tienen en común a los destinatarios: las naciones paganas (Babilonia, Asiria, Moab, Filistea, Siria, Egipto, Fenicia...).

3. JEREMÍAS. La última parte del libro de Jeremías, los capítulos 46-51, recoge "la palabra de Yhwh contra las naciones", como se indica en el título de 46,1. Esta parte del libro de Jeremías resulta problemática desde el punto de vista de la historia del texto, ya que la traducción griega de los LXX sigue un orden distinto del texto hebreo en los oráculos contra cada una de las naciones. Pero más allá de los problemas críticos se justifica la presencia también de Jeremías de estos oráculos contra las naciones, dado que el profeta ve en estos pueblos a naciones que quieren impedirle a Israel la realización de su misión de salvación en el mundo, y que por tanto tienen que ser juzgados y condenados por el Señor. La orgullosa necedad de estos pueblos hace que Dios los destruya y los haga desaparecer de la faz de la tierra cuando ellos, en vez de ser instrumentos en las manos de Dios, se convierten en opresores del pueblo de Israel.

4. EZEQUIEL. Los oráculos contra las naciones, en Ezequiel, se sitúan entre la primera y la segunda predicación del profeta. El criterio de distribución es el geográfico, empezando por los países más cercanos al reino de Judá: Ammón, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón y, finalmente, Egipto. También los pecados que reprocha Ezequiel o son contra el pueblo elegido o de orgullo frente a Dios. El castigo con que se les amenaza es la destrucción de su imperio o bien una gran catástrofe. Resulta extraña la falta de oráculos contra Babilonia, quizá porque en los planes de Dios era aquél el momento del triunfo de Babilonia. Además hay otros profetas, como Isaías y Jeremías, que describen su caída. Por otro lado, Ezequiel utiliza el número siete como número simbólico y señala a los siete enemigos tradicionales de Israel. Estos oráculos tienen un significado particular: la destrucción de las ciudades enemigas de Israel aparece como una condición para que el pueblo de Israel pueda ejercer con libertad aquella función de salvación para todos los hombres que Dios había querido.

IX. TABLA DE LOS PUEBLOS. Se designa de ordinario como "tabla de los pueblos" la página bíblica de Gén 10,1-32, que presenta a los descendientes de Noé: Sem, Cam y Jafet, representando cada uno de ellos a un pueblo del que se derivan todos los demás pueblos. Pertenece a la tradición sacerdotal, aunque contiene algunos elementos yahvistas. Es de época reciente, muy probablemente del tiempo del destierro, y describe a todos los pueblos como si fueran una sola gran familia.

Las relaciones entre los pueblos no se basan en relaciones étnicas, sino más bien en relaciones históricas y geográficas. No cabe duda de que la intención del autor es teológica. Quiere demostrar cómo la bendición de Dios sobre Noé y sus hijos ha alcanzado su realización. Dios había repetido a Noé: "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra" (Gén 9,1).

De esta forma, de la misericordia de Dios nació una humanidad nueva.

Existían ya antiguas listas de pueblos que tenían este significado: nuestro pueblo está en el centro de todos, es un pueblo divino. Israel, por el contrario, con esta lista quería decir: todos los pueblos pertenecen a Dios, su creación alcanza a todos los pueblos. Se trata de la ejecución de la orden de Dios (cf Gén 1,28; 9,1; 9,7).

En esta lista cada nombre de cada uno de los pueblos resuena como un himno a Dios. La diversidad de los pueblos aparece como un aspecto de la belleza de la creación. Todos están puestos en el mismo plan. El privilegio de Israel consiste en ser el fruto de una decisión histórica de Dios con vistas al bien de todos los pueblos. La diversidad está dentro de una unidad sustancial: todos proceden de Noé. También el destino humano es único, igual para todos los pueblos, universal.

X. LA REPRESENTACIÓN MONOGENISTA DE LOS ORÍGENES DE LA HUMANIDAD. El relato de la creación de Adán y Eva se presenta en la Biblia como monogenista (es decir, existencia de una sola pareja original). El modelo dominante de la cultura científica de la época era ciertamente el monogenista, que es por consiguiente la propuesta adoptada por la Biblia para desarrollar su discurso sobre el hombre. La moderna hipótesis poligenista sólo puede aceptarse en la medida en que consigue acoger los datos de antropología teológica que nos ofrece la Biblia.

En la Biblia se utiliza a menudo el procedimiento convencional de hacer derivar de un único antepasado (llamado epónimo) a todo un pueblo (cf, p.ej., la "tabla de los pueblos" de Gén 10). De este modo la humanidad se derivaría del único Adán. Especialmente el NT —Pablo en particular (cf Rom 5,12-19)— parece estar en favor de una sola pareja humana, por cuya culpa toda la humanidad se habría hecho pecadora. La revelación afirma a menudo con energía la unidad del género humano, sobre todo cuando la ve rota por el pecado. Dios ha hecho de un solo principio toda la raza de los hombres (He 17,26).

El epónimo Adán representa de forma simbólica la unidad de la raza humana, cuyo nombre lleva. Unidad no sólo de naturaleza, sino también de origen, de vocación, de destino en el plano de la salvación universal. Pero esta unidad ha sido rota por el pecado. El autor yahvista muestra en las páginas iniciales del Génesis la primera ruptura del hombre con Dios, que dio comienzo a una ruptura progresiva de los hombres entre sí, hasta el pecado de la "torre de Babel", que representa el primer pecado social.

La unidad humana no interesa solamente a la doctrina del pecado, sino también a la doctrina de la redención, puesto que "como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores todos, así también por la obediencia de uno solo serán todos constituidos justos" (Rom 5,19). Después del relato de la "torre de Babel" se narra la vocación de Abrahán. De este modo se abre la historia de Israel. Pero la unificación de todos tendrá lugar en torno al Dios vivo reconocido por todos los hombres. El profeta Isaías (2,24) ve a todos los pueblos en peregrinación hacia Jerusalén, centro del mundo, antítesis de Babilonia.

Será Dios mismo el que reconstruya en el futuro la unidad humana: "Yo vendré a reunir a los pueblos de todas las lenguas, que llegarán y verán mi gloria" (Is 66,18).

El comienzo de esta reconstrucción tiene lugar el día de pentecostés, visto por Lucas en los Hechos y por

los padres como la anti-Babel (He 2,1-11). Juan ve su realización plena en el mundo futuro, cuando dice en el Apocalipsis que en torno al cordero se reúne "una gran muchedumbre, que nadie podía contar, de toda nación, raza, pueblo y lengua" (Ap 7, 9-12).

XI. LOS NO CRISTIANOS. El pueblo de Israel (y luego la Iglesia), a pesar de haber tenido siempre conciencia de su elección particular por parte de Dios con vistas a su misión universal, no excluyó nunca de sus intereses a los que nosotros solemos dar el nombre de "paganos". Y si esto ocurrió algunas veces, se trató de un grave riesgo y fue en los momentos más oscuros de la historia del pueblo de Dios.

Ya en el AT la revelación bíblica presentó a Dios como padre de todos, especialmente en el libro de Jonás, proclamando la universalidad del amor de Dios. En el segundo diálogo con Jonás Dios intenta abrirle el corazón a los hermanos paganos: "Pero Dios dijo a Jonás: '¿Piensas que tienes razón de enfadarte por este ricino?' Él respondió: 'Sí, tengo tazón de enfadarme hasta la muerte'. El Señor le dijo: 'Tú te enfadas por un ricino que no te ha costado fatiga alguna, que no has hecho tú crecer, que en una noche ha nacido y en una noche ha muerto, ¿y no voy a tener yo compasión de Nínive, en la que hay más de ciento veinte mil personas que no saben distinguir su derecha de su izquierda, y una gran cantidad de animales?' " (Jon 4,9-11).

La bondad de Dios es universal y no hace acepción de personas. Dirige la vida del mundo creado por su amor con el cuidado que todos ponen por sus cosas: "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado. ¿Y cómo subsistiría nada si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe" (Sab 11,24-26). El libro de la Sabiduría recoge la idea del proyecto universal de salvación que Dios tiene para todos los hombres y que encuentra luego en el NT, sobre todo en Pablo, su más alta cima. Dios le ha dado a cada uno de los hombres la sabiduría en una cierta medida, lo educa con ella, lo corrige y le ayuda a creer en él.

Pablo dice repetidas veces que la salvación es para todos los hombres: "(Dios) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1Tim 2,4). En la carta a los Romanos, con un texto muy incisivo, dice cuál es la suerte de los paganos si observan la ley escrita en sus corazones: "Pues cuando los paganos, que no tienen ley, practican de una manera natural lo que manda la ley, aunque no tengan ley, ellos mismos son su propia ley. Ellos muestran que llevan la ley escrita en sus corazones, según lo atestiguan su conciencia y sus pensamientos, que unas veces los acusan y otras los defienden... Si los que no están circuncidados cumplen los preceptos de la ley, ¿no serán considerados como si lo estuvieran?" (Rom 2,14-15.26).

El Vaticano II ha vuelto a confirmar esta doctrina de la salvación universal ofrecida a todos los hombres, y en *LG* 13-16 ha especificado incluso el tipo de relaciones que los no-cristianos tienen con la Iglesia: "Finalmente, todos aquellos que no han recibido todavía el evangelio están ordenados al pueblo de Dios de varias maneras, en primer lugar los judíos en virtud de la elección..." (*LG* 16).

A los judíos se les reserva una consideración particular también en la declaración conciliar *Nostra aetate*, "sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas", teniendo en cuenta que ellos representan al

antiguo pueblo de Dios en el que se injertó la Iglesia, que tuvo el privilegio singular de la elección. Vuelve a proponerse con toda claridad la doctrina paulina de Rom 9-11. El concilio ha expresado la conciencia que la Iglesia tiene de su vinculación con Israel según el proyecto de Dios: "Efectivamente, la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya, según el misterio divino de la salvación, en los patriarcas, en Moisés y en los profetas. Afirma que todos los fieles de Cristo, hijos de Abrahán según la fe (cf Gál 3,7), están incluidos en la vocación de este patriarca, y que la salvación de la Iglesia está misteriosamente prefigurada en el éxodo del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por esto mismo la Iglesia no puede olvidarse de que ha recibido la revelación del AT *por medio de aquel pueblo* con el que Dios, en su inefable misericordia, se dignó establecer la antigua alianza, y que se alimenta de la raíz del olivo bueno sobre el que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles (cf Rom 11,17-24)" (*NA* 4).

Es interesante destacar que el esquema que precedió al definitivo expresaba con mayor claridad la gratitud de la Iglesia a Israel, de quien los cristianos han recibido por la voluntad divina la antigua promesa. La expresión que hemos subrayado en el texto —"por medio de aquel pueblo"— era todavía más clara en el esquema anterior, ya que decía: "de aquel pueblo". Y había además en el texto precedente otra frase que se ha perdido: "La Iglesia... no puede olvidarse de que es la continuación de aquel pueblo". Es sabido que uno de los motivos principales para limar estas expresiones fue la necesidad de no herir la susceptibilidad del mundo árabe. Está en pie el hecho de que la doctrina bíblica es ésta: la Iglesia no debe olvidarse nunca de sus raíces. Ella es la continuación de aquel pueblo en el que nació Cristo, nuestro Señor.

XII. LA PERSPECTIVA UNIVERSALISTA MESIÁNICO-ESCATOLÓGICA. Esta perspectiva se observa con mucha claridad en la Biblia, aunque presentada con las ideas más diversas.

Al final de los tiempos todos los paganos subirán al monte santo de Dios. Dos oráculos proféticos (Is 2,2ss; Miq 4,1ss), recogidos más tarde en el NT, describen este acontecimiento. Los dos profetas ven en el futuro el triunfo de Jerusalén y del templo. En una visión Isaías escucha el cántico con que estos pueblos se animan mutuamente a subir "al templo del Dios de Israel" (Is 2,3) a fin de recibir allí enseñanzas de tipo práctico. Isaías presenta una visión casi teocrática del mundo y de la humanidad. Con la ley aceptada por todos los pueblos Dios guiará y juzgará a todos los hombres. En este oráculo tanto Isaías como Miqueas vislumbran un futuro ideal: una visión de gloria y de salvación para toda la humanidad. El Trito-Isaías (Is 60), más tarde, presenta a los ojos de los hebreos repatriados la gran visión de la Jerusalén futura envuelta en la luz de Dios, punto de encuentro de todos los pueblos y centro de la religión universal adonde todos los hombres, incluso los extranjeros, acudirán llevando ofrendas y cantando himnos litúrgicos (Is 60,6); el templo "se llamará casa de oración para todos los pueblos" (Is 56,7); y el Señor escogerá también entre los otros pueblos "sacerdotes y levitas", aboliendo el privilegio exclusivo de que gozaba un solo pueblo (Is 66,21). Así describe este profeta anónimo de la época posexílica la nueva Jerusalén, punto de convergencia de todos los pueblos.

Siguiendo las indicaciones de al-

gún autor (cf N. Füglister. *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*), vemos que los profetas definen con cinco características esta peregrinación de los pueblos:

a) Se inicia con una epifanía de Dios (Zac 2,17), que presenta ante el mundo entero su gloria: "Porque desde oriente a occidente mi nombre es grande entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio de incienso y una ofrenda pura. Porque mi nombre es grande entre las naciones —dice el Señor todopoderoso—" (Mal 1,11). Dios espera verse honrado en toda la tierra, incluso fuera de Jerusalén, con un sacrificio puro, porque él (su nombre) es grande ante todos los pueblos.

b) Viene luego la invitación de Dios: "¡Reuníos y venid, acercaos todos juntos, supervivientes de las naciones...! Volveos a mí y os salvaréis, confines todos de la tierra..." (Is 45,20.22).

c) Finalmente, la marcha de los paganos: Is 19,16-25. Se trata de la segunda parte en prosa del capítulo 19 del profeta Isaías, una de las profecías más importantes del AT, con el universalismo que prosigue la línea de Is 2,2-5. Dios castiga con un amor paternal a su pueblo para conducirlo a la salvación, y hace ciertamente lo mismo con los demás pueblos.

La Biblia presenta a Egipto y a Asiria como tipo de los pueblos opresores de Israel: a Egipto en la opresión inicial, cuando Dios lleva a cabo la primera liberación; a Asiria en la agresión histórica, marcada por la sangre y la deportación. Pero estos dos pueblos no serán completamente destruidos y aniquilados, sino transformados y salvados por Jerusalén. En estos versículos se habla incluso de un culto a Yhwh en Egipto. Habrá ciudades enteras de Egipto que honren a Yhwh: "Aquel día habrá un altar dedicado al Señor en medio de la tierra de Egipto, y una estela al Señor cerca de la frontera" (Is 19,19). Y no sólo esto, sino que habrá "señal y testimonio del Señor en la tierra de Egipto. Cuando ante el opresor clamen al Señor, él les mandará un salvador que luchará por ellos y los salvará" (Is 19,20). Se ha buscado una realización de esta profecía ya en la presencia en la época helenista de un destacamento de soldados hebreos en la isla de Elefantina. También se ha pensado en la diáspora judía en Egipto, años más tarde. Testigo de ello es la gran traducción griega de los LXX, realizada precisamente en Egipto.

Pero quizá sea mejor no pensar en una realización histórica concreta. El conocimiento y el culto del Señor sobre toda la tierra es un tema que se repite con frecuencia en toda la predicación de los profetas. Hacia el final de este párrafo de Isaías se habla también de un camino que unirá a Egipto con Asiria. Será un camino de salvación para los dos pueblos, lo cual "será una bendición en medio de la tierra" (Is 19,24).

Con la vocación de Abrahán Dios había separado a Israel de los pueblos corrompidos (cf Gén 1-11) a fin de que fuese una bendición para todos los pueblos de la tierra: "Yo bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Por ti serán bendecidas todas las comunidades de la tierra" (Gén 12,2-3). Esta promesa, que aparece otras muchas veces en la Biblia (cf Gén 28,13ss; Núm 24,9; Jer 4,2; Sal 72; Si 44,21; Is 2,2ss; 19,24...), comienza a realizarse ahora. En Abrahán Israel se había convertido en mediador de bendición para todos los pueblos de la tierra. Dios realiza la salvación universal por medio de Israel. No solamente la Iglesia, como dice *LG* 1, es sacramento de salvación, es decir, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad del género humano, sino también Israel.

En Is 19,25 Egipto es llamado in-

cluso por Dios "pueblo mío"; Asiria, considerada siempre como la enemiga acérrima de Israel, es la nación bendecida que Dios "ha creado", e Israel es "el pueblo que me pertenece".

d) La peregrinación de los pueblos termina en el santuario cósmico: "El mundo entero recordará al Señor y al Señor volverá; lo adorarán, postrados ante él todas las familias de los pueblos" (Sal 22,28).

e) Desde ese momento los paganos forman parte del pueblo de Dios y participan del banquete en el monte santo. El profeta Isaías, con una sugestiva intuición profética, ve a Dios mismo preparando un gran festín al que están invitados todos los pueblos de la tierra; imagen de la salvación ofrecida por Dios, escondida todavía a los otros pueblos y manifestada a Israel. Dios mismo hará desaparecer las lágrimas, el luto y la tristeza. Con este banquete preparado por Dios para todos los pueblos se relaciona también la destrucción de la muerte, así como el pensamiento de la inmortalidad: "Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (Ap 21,4). El Apocalipsis recoge el texto de Isaías para mostrar a la nueva humanidad salvada por la sangre del cordero: una muchedumbre de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas (Ap 7,9-17), que habitará para siempre en la nueva Jerusalén (Ap 21,24ss). El NT se cerrará con esta visión de esperanza, en la que la humanidad recobra finalmente su unidad.

Esta concepción universalista había sido preparada en la época posterior al destierro por la reflexión sapiencial, así como en dos libritos muy hermosos: el de ↗ Rut, que introduce a los moabitas en la genealogía de David y de Jesús, y el de ↗ Jonás, que presenta a Yhwh como Dios de todos los hombres y de todos los pueblos, llevando así al universalismo profético a su mayor desarrollo. Dios tiene un único designio de salvación para toda la humanidad; con vistas a su realización concede vocaciones particulares: entre éstas, la primera es la de Israel.

Toda la literatura sapiencial, al tener como único centro de interés al hombre en cuanto tal, ofrece un carácter notable de universalidad. La ↗ sabiduría es para Israel una manera de compartir con los demás pueblos lo que tiene en común con ellos. La "sabiduría" es el lugar de encuentro entre Israel y los pueblos, entre la filosofía y la historia de la salvación. De manera particular el libro del ↗ Sirácida, en su esfuerzo por unir la sabiduría y la ley (especialmente los cc. 44-49), la historia de Israel y la sabiduría universal, refleja la dialéctica particularismo-universalismo, la elección de Israel y la salvación de toda la humanidad. De esta manera prepara para la salvación universal que habrá de realizar Jesús y que anunciará la Iglesia, difundiéndola "hasta los confines de la tierra" (He 1,8).

BIBL.: AA.VV., *Le religioni non cristiane nel Vaticano II,* LDC, Turín 1966; BERTRAM G., SCHMIDT K.L., *éthnos, ethnikós,* en *GLNT* III, 1967, 99-118; CERFAUX L., *La teologia della Chiesa secondo san Paolo,* AVE, Roma 1968; CIMOSA M., *Levitico-Numeri. Un popolo libero al servizio di Dio,* Queriniana, Brescia 1981; ID, *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo,* Queriniana, Brescia 1987²; ID, *Isaia, l'evangelista dell'Emmanuele,* Dehoniane, Nápoles 1983; CIPRIANI S., *La Chiesa Corpo Mistico di Cristo,* en *Spiritualità paolina,* Ed. Paoline, Roma 1968; DACQUINO P., *La Chiesa alla luce della Bibbia,* Marietti, Turín 1974; FÜGLISTER N., *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria,* en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, 30-105; MARTÍN-ACHARD R., *Israël et les nations. La perspective missionaire de l'AT,* Neuchâtel 1959; MUSSNER F., *Il popolo della promessa,* Cittá Nuova, Roma 1982; SCHMIDT K.L., *ekklēsía,* en *GLNT* IV, 1968, 1490-1580; SCHNACKENBURG R., *La Chiesa del Nuevo Testamento,* Jaca Book, Milán 1973; STRAHMANN H., *laós,* en *GLNT* VI, 1970, 87-166.

M. Cimosa

Q

QOHÉLET

SUMARIO: I. *El rostro secreto de Qohélet.* II. *Una obrita sapiencial atormentada y serena.* III. *"Habel habalîm", vanidad de vanidades: un mensaje escandaloso:* 1. La tesis fundamental y el método de investigación; 2. El escándalo de Dios; 3. El escándalo del hombre y de la historia. IV. *Interpretación de Qohélet:* 1. ¿Un intelectual crítico?; 2. ¿Un místico o un asceta?; 3. Una palabra parádojica de Dios en su silencio.

I. EL ROSTRO SECRETO DE QOHÉLET. "Mucha gente necesita cierto número de lugares comunes para repetírselos mutuamente como papagayos, con los movimientos afectados, los engallamientos y los guiños de ojo de aquel pájaro. Mas no se alimentan los papagayos con el vino aromático del Eclesiastés o del libro de Job... Ellos dirán siempre: La vanidad de las vanidades no tiene ya secretos para nosotros... Los pasajes más amargos del Eclesiastés o de Job no nos dicen nada de nuevo". Estas palabras de G. Bernanos en *Los grandes cementerios bajo la luna* expresan sugestivamente la fuerza de este pequeño libro bíblico, recorrido por un mensaje de protesta pero tradicional, corrosivo pero sereno.

El autor se presenta con un pseudónimo, *Qohélet,* título que indica una función oficial que ha de definirse tomando por base la raíz *qhl,* que en hebreo remite a la "asamblea", a la *ekklesía,* como se traducirá en griego y en latín. El autor se presenta, pues, como el "presidente de asamblea" (¿litúrgica, sapiencial, popular?). Jerónimo en la Vulgata tradujo este título por *Eclesiastés,* mientras que Lutero preferirá la versión *Predicador,* por más que el sermón contenido en estas páginas parece muy poco "eclesiástico" y sus demostraciones, definidas por un exegeta "calidoscópico", siembran más deseo y desconcierto que paz y serenidad.

A este sabio, siguiendo la pauta tan alabada por la literatura sapiencial, le gusta ocultarse bajo el disfraz de Salomón, perfecto rey y sabio perfecto. Mas su rostro real permanece para nosotros completamente secreto. Un redactor final ha querido trazar en un epílogo al volumen una biografía convencional de Qohélet (12,9-14). Pero se trata de una alabanza genérica que intenta suavizar el escándalo que el libro podía en ciertos aspectos suscitar, alegando una improbable definición de su contenido sustancial: "Fin del discurso. Todo está dicho. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en eso consiste ser hombre. Dios nos pedirá cuentas de todas nuestras acciones, buenas o malas, aun de las que hayamos hecho en secreto" (12,13-14).

Este redactor puede haber dejado huellas también dentro de la obra, que en algún pasaje parece justamente en tensión. Sin embargo, en estos pasajes no se debe pensar en la presencia casi de dos voces contradictorias entre sí, y mucho menos llegar al resultado de un exegeta (Podechard),

el cual llegaba a suponer hasta cuatro manos diversos en el libro. En realidad, las declaraciones antitéticas que constelan el escrito y que a menudo se juntan sin empacho por parte del autor, las mismas correcciones de aforismos más o menos clásicos a primera vista compartidos (4,9-12; 8,12-14), el uso de la técnica del "sí... pero" (3,11; 8,12-14) son "incoherencias y contradicciones internas queridas, inseparables de la naturaleza del poeta" (Lys), de la estructura misma de su mensaje provocador.

Qohélet (= Qo) permanece misterioso también por edad. Las flexiones aramaizantes del texto, la presencia de un fondo judío, el "terminus ad quem" de los fragmentos de la cuarta cueva de Qumrán (150-100 a.C.) invitan a colocar la obra en torno al 250-200 a.C. Pero no faltan voces disidentes, como la de Dahood *(Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet,* en "Bib" 33 [1952] 30-52; 191-221), que ve en la lengua de Qo reliquias de un dialecto norpalestinense, afín al fenicio, por lo cual habría que retrotraer la fecha del texto.

Así pues, un rostro secreto; y, sin embargo, paradójicamente, este sabio anónimo es quizá el más autobiográfico de todos los sabios bíblicos: hasta 85 veces repite al principio de sus reflexiones la palabra *yo,* poniéndola como signo de su libertad, de su conciencia. Por eso el enigma del rostro de Qohélet sólo puede descifrarse en contacto con su palabra.

II. UNA OBRITA SAPIENCIAL ATORMENTADA Y SERENA. No hay duda; algunas páginas de este librito de doce escuetos capítulos parece que están sencillamente en la línea de las colecciones de los ↗ Proverbios. Nos encontramos, en efecto, con *mesalîm* tradicionales y lapidarios típicos de la literatura sapiencial, construidos según la técnica clásica del paralelismo (4,4; 8,10.14...). Encontramos también aquí los binomios proverbiales del "sabio" y del "necio", del "justo" y del "malvado". Se acepta el método de la observación experimental de la existencia como fuente de sabiduría (4,1-8; 8,16-17). No faltan los paralelismos antitéticos que oponen radicalmente tipos o experiencias ("mejor que...": 4,13; 6,9; 7,1-8). El autor sabe también contemplar el cosmos intuyendo sus leyes físicas, la mecánica celeste, los regímenes hidrográficos, los ciclos generacionales (1,4-7).

Su visión escatológica es en la práctica, a pesar de la brutalidad de la formulación, la de la antigua sabiduría de Israel, que veía el fin del hombre como un fluir desdichado hacia el abismo del *še'ol,* los infiernos, lugar espectral de "polvo" y de silencio, y por tanto de nada (3,19-20). La sabiduría oriental y la bíblica habían conocido, por otra parte, formulaciones pesimistas respecto a la historia (pensemos en Job). Por eso debemos reconocer, con G. von Rad, que "Qohélet es mucho menos notradicionalista de lo que parece a primera vista". En 1875, uno de los primeros representantes de la exégesis científica moderna, F. Delitzsch, llegaba a definir el contenido último de Qo como "la quintaesencia de la piedad hebrea".

Sin embargo, hay que reconocer con no menor decisión que este material previsto y tradicional está recorrido por un alma nueva; está invadido por un tormento indescriptible, que, sin embargo, no es puramente romántico, como lo ha supuesto algún lector expeditivo. Bajo la corteza irónica e indiferente de su estilo, Qo esconde un ansia viva; las tesis tradicionales y estereotipadas son leídas con ojos nuevos y penetrantes. En estas páginas se siente circular el pensamiento de un autor genial y original, escéptico pero no fatalista, sarcástico pero no indiferente. Es un

artista tan creador que consigue imprimir en la misma superficie literaria de su obra la laceración interior que le atormenta: a párrafos literariamente aristocráticos y refinados hace que sucedan líneas banales, redactadas en un lenguaje dialectal, lleno de idiotismos, descuidado, como para hacer vislumbrar lo absurdo también del arte y de escribir bien.

A esta ambivalencia responde también la impostación del volumen, o sea su *estructura*, que en la historia de la exégesis ha sido sometida a muchas radiografías literarias en busca de una hipotética lógica. Por un lado, en efecto, parece que, como en otros textos sapienciales, el autor ha querido proceder de modo libre y ramificado, siguiendo sólo afinidades espontáneas entre un tema y otro o entre una asonancia verbal y su correspondiente fonético (Prov). Mas, por otro, nos percatamos de que la libertad de Qo nace de una exigencia más profunda e interior; por lo cual no tiene sentido planificar, organizar, excavar: "Consagré mi corazón a investigar y a observar con sabiduría todo lo que se hace bajo los cielos... He visto todo lo que se hace bajo el sol, y he aquí que todo es vanidad y dar caza al viento... Porque cuanta más sabiduría, más pesadumbre; y cuanta más ciencia, más dolor" (1,13-14.18). Hay, pues, rigor y sentido de lo inútil, hay un proyecto; pero también conciencia de que no lleva a ninguna parte.

En este sentido podemos también intentar identificar un esquema estructural mínimo en el cual se colocan las reflexiones; pero debemos recordar siempre que, en definitiva, es secundario, como lo atestiguan también las múltiples tesis sugeridas por los estudiosos. Nosotros, para simplificar la cuestión, optamos por un plan estructural sugerido por uno de los mejores comentaristas de Qo, el francés D. Lys.

Primera sección: *La condición humana* (1,1-4,3): se trata de una colección de observaciones experimentales muy acres sobre el humano existir y sobre sus penalidades. Dos son las pistas seguidas: *a)* balance general (1,1-2,26); *b)* el destino final (3,1-4,3).

Segunda sección: *Reflexiones sobre la condición humana.* (4,4-12,8): se trata de una serie de reflexiones sobre los estados de la existencia antes registrados y sobre otras situaciones. También aquí se pueden distinguir dos trayectorias: *a)* las paradojas de la existencia (4,4-6,9); *b)* la moral de la existencia (6,10-12,8).

Ahora sólo nos queda penetrar en el corazón del mensaje de Qo. Como escribía un exegeta, A. Maillot, "de su lectura no se sale indemne, sino adulto o prontos a serlo".

III. "HABEL HABALÎM", VANIDAD DE VANIDADES: UN MENSAJE ESCANDALOSO. Qo afronta con originalidad y sin prejuicios toda la compleja problemática puesta sobre el tapete por la literatura sapiencial, a saber: la cuestión de las relaciones frecuentemente misteriosas y paradójicas que unen a Dios, al mundo y al hombre en un círculo riguroso. Mientras que la sabiduría tradicional (Prov) se detenía feliz en la vida presente como única riqueza y se abandonaba al orden sabio del cosmos creado por Dios, Qo se alza escrutando en la vida terrena, idéntica para el necio y el sabio, el color de la miseria y del absurdo más que el del gozo y la armonía. La paz de la sabiduría ortodoxa tradicional queda desvanecida, aunque Qo se mueva en el mismo terreno experimental frecuentado por ella.

1. La tesis fundamental y el método de investigación. Los ojos del que ha sido definido con cierta impropiedad el "Montaigne hebreo"

se fijan en un mundo en el cual lo relativo parece ser lo único absoluto; la miseria y la insatisfacción el único pan de la existencia humana. Ése es el contenido de la famosa declaración que recoge en inclusión la obra entera (1,2 y 12,8), y la incrusta sistemáticamente (2,1.11.17.19.23; 4,4.8; 8,10; 11,10) con una única tesis desconcertante y anticonformista: "Todo es vanidad, todo es *hebel*". El término hebreo es sumamente sugestivo: alude a la transitoriedad del soplo, del vapor que se disipa, del viento impalpable. Estamos, pues, ante el descubrimiento de la absoluta inconsistencia de todas las realidades cósmicas y humanas; nos adentramos en un mundo hecho de vacío, de absurdo, en cierto sentido de nada. Es más, Qo quiere exasperar esta observación adoptando el superlativo *habel habalîm,* el célebre "vanitas vanitatum", equivalente a una "nada infinita" (vers. de C. Ceronetti). Estamos casi en un mundo de apariencias, de sombras inconsistentes; aunque con indiferencia, la protesta de Qo es radical y denuncia todos los sistemas tranquilizadores. "Análisis lúcido de la condición humana —escribe el citado Lys—, libro de preguntas, Qo cuestiona a fondo no tanto la doctrina tradicional cuanto más bien a sí mismo y la cultura".

Para confirmar esta tesis fundamental, Qo no recurre a procedimientos inéditos, sino que se sitúa en el cauce metodológico de la antigua sabiduría. La teología de la alianza como esquema interpretativo de lo real y de la historia había usado el binomio "fidelidad-bendición" o el paralelo negativo "infidelidad-maldición". De manera similar, la ideología sapiencial había usado el esquema retribucionista "delito-castigo"/"bien-premio". Estos modelos hermenéuticos eran vistos en acción en el mismo centro de lo real y de la condición humana. Pues bien, Qo no condena estos esquemas como se ha dicho [/ *supra*, II], él es tradicionalista; no estima productivo explorar otros métodos de búsqueda u otras propuestas. Pero justamente aplicando esos esquemas Qo se da cuenta de que el sentido de la realidad permanece desconocido y de que las respuestas decisivas están dolorosamente ausentes.

Y entonces, conociendo la inutilidad de buscar otros caminos, que terminarían siempre en el mismo resultado y en el mismo naufragio en un sustancial sinsentido, Qo se limita sólo a registrar —a "ver", como repite hasta 37 veces en el libro ("he visto": 3,10.16; 6,1; 7,15; 8,9...)—, a examinar esta masa absurda de acontecimientos en los que estamos cogidos, sabiendo que a esto está condenado el hombre: "No se sacia el ojo de ver, ni el oído se harta de oír... Y consagré mi corazón a investigar y a observar con sabiduría todo lo que se hace bajo los cielos. Es ésta una penosa ocupación que Dios ha dado a los hijos del hombre para que trabajen en ella" (1,18.13). Justamente por este modo moderno y provocativo de concebir la *ḥokmah,* la "sabiduría" clásica, Lys prefiere traducir el término en Qo por "filosofía". Ante el objetivo de la mente de Qo pasan los mil rostros de la existencia. Pero la reflexión "filosófica" de Qo parece que no encuentra salida.

2. EL ESCÁNDALO DE DIOS. A. Barucq ha escrito que "el problema de Dios no interesa al autor en cuanto problema de Dios, sino solamente en cuanto problema que se interfiere en el del hombre". Dios es reconocido por Qo como creador y juez (3,17; 11,9); pero su obra contiene en sí tal grado de incomprensión que hace vana no sólo la protesta, sino cualquier intento de comprensión: "El hombre no puede enfrentarse con lo que es más fuerte que él" (6,10), y

"como tú no sabes por qué camino entra el espíritu en los huesos en el seno de una mujer encinta, así no conoces la obra de Dios, que hace todas las cosas" (11,5). Así pues, todo diálogo con Dios, se acaba o en la pregunta o en la resignación impotente del hombre; o bien en el silencio de Dios que, aun no siendo ausencia total, en definitiva casi equivale a ella.

Dios ha predeterminado un eje sobre el cual el disco monocorde de los acontecimientos debe girar en un movimiento circular que repite siempre la misma nota: "No hay nada nuevo bajo el sol". Por eso Qo abandona la visión bíblica de la historia entendida como un proyecto divino en progresivo desarrollo lineal. Resulta entonces muy extraña, por no decir absurda, la definición de Qo como texto mesiánico (Hertzberg). La historia no es direccional para Qo, sino una cárcel de la cual es imposible salir. Es ejemplar la descripción de esta original visión cíclica de la historia ofrecida en 3,1-15, página célebre, marcada por el ritmo de siete pares de "momentos" y de "tiempos" que se repiten perennemente sin variantes y novedades. Dios le ha dado el sentido de lo eterno al hombre (3,11: quizá se pueda traducir también "el sentido del conjunto"); sin embargo, éste no puede ni comprender su destino ni intuir un sentido en la existencia. Dios le ha dado acción e inteligencia; sin embargo, ha estructurado ya todo el ser y toda la historia de manera definitiva, de modo que "nada se puede añadir ni de ello se puede nada quitar" (3,14).

3. EL ESCÁNDALO DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA. Qo incoa un durísimo proceso a la vida. En 2,17 exclama trágicamente: "Detesto la vida" porque es una sombra absurda (6,12), incomparablemente peor que la muerte (4,2-3; 6,3-4). "Yo digo que el abortivo es más feliz que el hombre; en las tinieblas viene y en las tinieblas se va; también su nombre queda perdido en las tinieblas... Más vale el día de la muerte que el día del nacimiento" (6,3-4; 7,1). El término de nuestros días es el "polvo", es decir la nada del *še'ol,* destino que compartimos con los animales cuando Dios aparta de nosotros su soplo creador (3,18-21; 12,7). Por otra parte, es ésta también la enseñanza tradicional.

Qo incoa también un áspero proceso contra la felicidad, que, según el dogma de la retribución, era señal transparente de la justicia de la persona y de la bendición divina. Para Qo, en cambio, además de imposible (6,3-6), la felicidad es ciega y no tiene sentido. Es inútil, ante el enigma de la historia que nos lleva al absurdo o por lo menos a la repetición monótona, embriagarse de esperanza: toda búsqueda de la raíz de las cosas y del sentido de la historia está condenada al fracaso, y el sabio no tiene ninguna ventaja sobre el necio (5,8; cf 7,23-28). En este punto avanza Qo repetidamente una indicación que algunos han tomado erróneamente por una propuesta de cuño hedonista o epicúreo (2,24-26; 3,12-13; 5,17-19; 8,15; 9,7-10): en este universo roto y sin centro el hombre debe saber recoger con mucho realismo las pequeñas y sencillas alegrías que Dios siembra en él. En realidad, no es ésta una proposición de vida global; es sólo una invitación realista a no perder también las pocas briznas de paz y de alegría que casualmente se entrelazan con el abundante dolor y el sinsentido fundamental de la existencia.

El proceso de Qo se extiende también a la sociedad, en la cual el hombre enloquece como en una jungla (4,1-3): el trabajo frenético (1,13), la capitalización (5,12-14), el activismo y el placer (2,1-11.17-26) no tienen sentido; sólo son un "seguir el vien-

to". La pregunta fundamental es siempre ésta: "¿Qué provecho saca el hombre de tanto trabajar?" (3,9). En el atardecer de la vida, el hombre no encuentra en sus manos más que viento, nada, *hebel*.

Representativo es el final, encantador pero dramático, de la obra (12,1-7), centrado todo él en la meditación del escándalo de la vida; meditación realizada desde el ángulo de visión más genuino, el del ocaso, de la ancianidad y de la muerte. La disolución del ser humano es analizada a través de una serie de metáforas. Ante todo, meteorológicas: la tarda edad y la estación invernal de las lluvias y de las nubes (12,2). Domésticas y fisiológicas: el organismo senil es representado como un inmenso palacio en ruinas, en el cual los custodios (los brazos), los guardianes (las piernas), las mujeres que muelen (los dientes) se inmovilizan; las mujeres que miran por las ventanas (ojos), el alboroto de los pájaros y los acentos de los cantos (oídos) irremediablemente se apagan. Metáforas vegetales: según la medicina popular se describen los síntomas del organismo decrépito, en el cual aparecen debilidades y vértigos, las canas semejantes a la flor del almendro, el artritismo que nos hace muy distintos del saltarín saltamontes y la impotencia sexual representada por la alcaparra, considerada un afrodisíaco. Metáforas también domésticas, pero de corte más fúnebre; todo se rompe: la lámpara, el cántaro y la polea del pozo. Todo se ha acabado y la única meta es ya el polvo. Tal es la verdadera fisonomía de la vida, y no ciertamente el ilusorio paréntesis de la juventud (11,7ss).

IV. INTERPRETACIÓN DE QOHELET. Un texto tan provocativo, ¿cómo puede ser considerado tranquilamente "palabra de Dios"? Y, sin embargo, no hubo jamás vacilaciones sobre la canonicidad de la obra, que, entre otras cosas, entró en las *Megillôt,* los cinco rollos sagrados de la liturgia, paralelos a la fundamental *tôrah,* y que se destinó al leccionario de la solemnidad de las cabañas. Lo mismo puede decirse de la tradición cristiana, la cual, sin embargo, se esforzó en interpretarlo de un modo más inofensivo de lo que el libro suena.

1. ¿UN INTELECTUAL CRÍTICO? Para algunos exegetas, también contemporáneos, Qo es menos provocador de lo que parece. Pues, por un lado, como se ha dicho, está en la línea dogmática sapiencial tradicional, y, por otro, recoge ciertas instancias de la sabiduría pesimista oriental, que tiene como portaestandarte el célebre *Canto del arpista* (2000 a.C.), de origen egipcio. La oscuridad del destino humano, la muerte que se cierne sobre una existencia amarga y sin paz, la ausencia de justicia en la sociedad, la invitación a disfrutar de las pequeñas alegrías de la vida ("Pasa un día feliz, olvida el afán") son motivos que afloran también en Qo.

Para otros Qo, a través de una infiltración de elementos estoicos, epicúreos y escépticos del helenismo, habría corregido la visión tradicional de la historia bíblica introduciendo el sistema cíclico, heterogéneo y extraño a ella. Por tanto, un intelectual crítico, pero sereno; incluso "un predicador de goces", como alguno ha escrito. Pero esta lectura no atiende a la fuerza explosiva de las disonancias, que, aunque minoritarias a nivel cuantitativo, son en realidad explosivas respecto al sistema general que Qo adopta de la sabiduría tradicional.

2. ¿UN MÍSTICO O UN ASCETA? Es sobre todo la patrística, seguida por la tradición cristiana posterior, la que

intenta orientar en un sentido completamente distinto el mensaje de la obra. Ya Gregorio Magno en sus *Diálogos* reducía los pasajes escabrosos a otras tantas objeciones de adversarios increyentes, a los cuales oponía Qo la enseñanza ortodoxa del temor de Dios y de la observancia de los mandamientos (12,13).

En cambio, la Edad Media, siguiendo una intuición de Gregorio Taumaturgo (270 d.C.), leyó el libro como una exhortación ascética a la huida del mundo y a la vida monástica. El desenlace de la obra es entonces casi místico.

En realidad, la *Imitación de Cristo* completaba la "vanitas vanitatum" del Eclesiastés con una adición muy diferente y significativa: "praeter amare Deum et illi soli servire". El mensaje del libro se transformaba en un canto del amor de Dios, superior a toda alegría humana; es más, el desprendimiento, el descubrimiento de la inconsistencia de las cosas y de los afectos terrenos permitían vislumbrar cada vez mejor el esplendor de lo eterno y de lo infinito. Mas, como es evidente, en Qo falta justamente la segunda parte de este aserto: la vida está vacía, pero Dios está lejano y misterioso, y el hombre se halla prisionero de sus límites y de su miseria.

3. Una palabra paradójica de Dios en su silencio. La palabra de Qo se ha de interpretar a la luz de la encarnación de la palabra de Dios dentro de la historia y de los límites del hombre. Una Palabra que se hace carne, que se hace sufrimiento, ansia, duda, pregunta. Osaríamos decir que en la misma crisis de fe, en el mismo silencio total, Dios puede esconder paradójicamente su presencia, su revelación, su palabra. El terreno humano en el que parece más fácil la apostasía o el vacío puede ser misteriosamente fecundado por Dios, que con estas páginas no ha vacilado en revelarse a través de las tinieblas de un hombre que busca desconsolado, de un hombre en crisis. El silencio de Dios y de la vida no es necesariamente una maldición, sino una ocasión paradójica de encuentro por caminos sorprendentes, aunque por ahora no visibles y comprensibles.

La palabra de Qo se ha de interpretar también a la luz de la progresividad pedagógica de la revelación de Dios, la cual, aunque tiene una lógica de fondo lineal, pasa por etapas lentas de realización, por paradas y esperas. En este sentido puede decirse que para el cristiano la palabra de Qo es como un índice que apunta hacia la plenitud de Cristo, en el cual la tensión de la búsqueda y de las preguntas del autor veterotestamentario encontrará finalmente una respuesta conclusiva sin evasiones. Pues Dios no permanecerá indiferente en sus cielos ni hablará a través de la mediación de voces humanas, sino que "se hará voz humana, límite, pobreza, fragilidad, pregunta, anhelo, interrogante a Dios mismo en el Hijo, verdadero hombre" (Berdiaev).

BIBL.: BAC, *Biblia comentada*, IV. *Sapienciales*, 852ss, 1967[2]; Barucq A., *Ecclésiaste*, Beauchesne, París 1968; Id, *Qohelet*, en "DBS" IX (1977) 609-674; Bonora A., *Esperienza e timor di Dio in Qohelet*, en "Teologia" 6 (1981) 171-182; Id, *Qohelet, la gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987, Castellino G.R., *Qohelet and his Wisdom*, en "CBQ" 30 (1968) 15-28; Cazelles H., *Introducción crítica al AT* I. *Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1981, 678-692; Dahood M., *Qohelet and Northwest Semitic Philology*, en "Bib" 43 (1962) 349-365; *Eclesiastés, Qohelet*, Fax, Madrid 1971; Di Fonzo, L., *Ecclesiaste*, Marietti, Turín 1967; Eaton M.A., *Ecclesiastes*, 2 vols., Inter-Varsity Press, Downers Grove 1983; Ginsberg H.L., *Studies in Kohelet*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1950; Glasser E., *Le procès du bonheur par Qohélet*, Cerf, París 1970; Gordis R., *Kohelet. The Mand and his World*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1955[2], Lattes D., *Il Qohelet o l'Ecclesiaste*, Unione delle Comunità Israelitiche, Roma 1964; Loretz O., *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bürcher Jona, Rut,*

Hoheslied und Qohelet, Herder, Friburgo in Br. 1963; ID, *Qohelet un der Alte Orient*, Herder, Friburgo in Br. 1964; LYS D., *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?*, Letouzey et Ainé, París 1977; MAILLOT A., *La contestation. Commentaire de l'Ecclésiaste*, Cahiers du Réveil, Lyon 1971; PAUTREL, R., *L'Eclésiaste*, Cerf, París 1958; SACCHI P., *Ecclésiaste*, Edizioni Paoline 1971; SCOTT R.B.Y. *Proverbs. Ecclesiastes*, Doubleday & Co., Nueva York 1965; STROBLE A., *Das Buch Prediger*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1967; VON RAD G., *La sabiduría de Israel*, Cristiandad 1985; WHYBRAY R.N., *Qohelet, Preacher of Joy*, en "Journal for the Studies of the Old Testament" 23 (1982) 87-98; WHITLEY C.F., *Kohelet: his Language and Thought*, De Gruyter, Berlín-Nueva York 1979; WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx: the Structure of the Book of Qohelet*, en "CBQ" 30 (1968) 313-334; ZIMMERLI W., *Das Buch Qohelet. Traktat oder Sentenzensamlung?*, en "Vetus Testamentum" 24 (1974) 221-230; ID, *Das Buch des Predigers Salomo*, Vandenhoeck und R., Gottinga 1967[2].

G. Ravasi

R

RECONCILIACIÓN

SUMARIO: Premisa. I. *Confesión:* 1. En el AT; 2. En el NT. II. *El pecado.* III. *Contrición:* 1. Reconocer y confesar; 2. Arrepentimiento y "retorno": *a)* Alejarse; *b)* Corazón nuevo; *c)* La acción divina. IV. *Los salmos penitenciales.* V. *La reconciliación en el NT:* 1. Juan Bautista; 2. Predicación de Jesús. VI. *La reconciliación en la enseñanza de san Pablo:* 1. La iniciativa divina; 2. Efectos de la reconciliación; 3. El misterio de la reconciliación; 4. La reconciliación universal; 5. Reconciliación entre judíos y gentiles.

PREMISA. En la palabra reconciliación subyacen términos hebreos y griegos con notables matices, que no afloran normalmente en nuestro lenguaje. Los términos más ordinarios interesados en nuestra palabra son el griego *metánoia* y el hebreo *tešûhbah,* además del verbo *šûb.* Las diversas ediciones españolas de la Biblia atestiguan la variedad de las acepciones de estos términos: arrepentirse, hacer penitencia, convertirse, cambiar de idea, cambiar de sentimientos. Cada una de esas versiones expresa en parte el sentido que encontramos en el AT, y luego en el NT, y nos pone en la necesidad de especificar lo que la Biblia quiere decirnos: necesidad radical, ya que para Jesús la palabra *metánoia* define el mismo ser cristiano (Mc 1,15). El término, una vez bien entendido, nos introducirá mejor en el significado de lo que habitualmente llamamos *arrepentimiento y penitencia,* si los confrontamos con el valor original del mensaje de Jesús.

En el griego común, el sustantivo *metánoia* y el verbo *metanoéîn* designan siempre el cambio de juicio o el pesar y la desaprobación de una acción que antecedentemente se había aprobado; pero en la Biblia se trata siempre del cambio de todo el hombre. Este cambio de significado tuvo lugar cuando la Biblia fue traducida del hebreo al griego. Sin entrar ulteriormente en particulares histórico-lingüísticos, estas indicaciones intentan exclusivamente justificar el esquema aquí seguido.

I. CONFESIÓN. Para *reconciliar* es preciso haberse adherido a algo o a alguien; para *volver* es preciso haber tenido un punto de partida.

1. EN EL AT. La tradición histórica del AT se caracteriza por una profesión de fe que se desarrolló a partir de unas pocas fórmulas conocidas como *credo histórico* o profesión de fe. En ellas se reconocen las intervenciones de Yhwh en la historia del antiguo Israel. El acto fundamental que más frecuentemente se trae a la memoria es la liberación de Egipto. A esta primera profesión de fe (Ex 20,2; Lev 19,36; Núm 23,22; 24,8; Dt 5,6; 8,14) se juntan otras que reconocen la *promesa* divina a los patriarcas, *la guía* a través del desierto, *la revelación* en el Sinaí. En formas li-

terarias diversas, la continua confesión de la asistencia divina a lo largo de todos los momentos de su historia es un elemento típico de la fe de Israel, que tiene su formulación clásica en Dt 26,5-9: "Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto. Allí se quedó con unas pocas personas más; pero pronto se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una cruel esclavitud. Pero nosotros clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, que escuchó nuestra plegaria, volvió su rostro hacia nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión, nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo fuerte en medio de gran terror, prodigios y portentos, nos trajo hasta aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel".

Manifestaciones hímnicas de esta fe surgen en la exposición detallada de la historia, por ejemplo, en Jue 5,6; Jos 24,2ss; Sal 105; 135; 136. Son profesiones de fe que dicen estrecha relación histórica con hechos pasados que dan una orientación a la historia presente e infunden confianza para la historia futura.

2. EN EL NT. Tampoco en el NT se deja la profesión de fe a la libre elección del hombre, porque es necesaria para la salvación: "Con la fe del corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación" (Rom 10,10). Como la fe, también la confesión está continuamente presente en la comunidad (1Tim 6,12-14); y se distingue, porque no se trata de la adhesión a una verdad cualquiera, sino a la persona histórica de Jesús. Como ya en el AT, también en el NT el mensaje de la fe se articula en unas pocas frases esenciales, pero puramente cristológicas, que miran a la afirmación de la resurrección y exaltación de Jesucristo (1Cor 15,1-11; He 10,36-43; etc.).

El dato central de la primera fe cristiana se amplía luego por la reflexión teológica, y es también formulado del modo más conciso en la confesión "Jesús es Señor": "Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás" (Rom 10,9; Flp 2,11). El que confiesa es por el hecho mismo introducido como miembro en la comunidad de los creyentes, en la Iglesia. "Columna y fundamento de la verdad, la Iglesia debe confesar su fe, que es su naturaleza y la razón de su ser. El martirio es la forma más perfecta del público testimonio que la Iglesia debe dar ante el mundo; por eso el martirio fue pronto considerado, al principio del cristianismo, la forma más perfecta de público testimonio de los cristianos, y por tanto de la Iglesia. Pero al lado del testimonio del martirio en períodos de excepción existió siempre para todos la confesión de cada día, que corresponde a la vida vivida en armonía con la fe de la Iglesia. En todo cristiano está vivo el dicho: 'Yo creo lo que cree la Iglesia' ".

II. EL PECADO. Desviación de la confesión del fiel, desviación de su nuevo ser en la comunidad de Israel iniciado con la alianza y la circuncisión o desviación del cristiano de su nuevo ser en la / Iglesia iniciado en el / bautismo es el / pecado. Ya sea que se tome en consideración el pecado original, ya que se prescinda de él, el pecado —en ambos casos (del israelita y del cristiano)— marca una ruptura, una desviación. De ahí la necesidad de la *conversión,* no de la fe o de la alianza, sino del pecado: la admisión ante la comunidad de una ruptura de los vínculos con ella, y por medio de ella, con Dios. La necesidad de reconciliarse con la comunidad y con Dios es evidente: es el restablecimiento de las nuevas y ya naturales relaciones. Y aquí está la

esencia de la reconciliación en sus múltiples contenidos, como se verá a continuación.

III. CONTRICIÓN. Reconocer las culpas propias, confesarlas abiertamente, arrepentirse, restablecer nuevamente las relaciones normales con Dios es lo que los profetas del AT suelen encerrar en un único verbo, *šûb,* de complejo significado, como se verá. El mismo significado se contiene en *metanoeîn* en el NT, con sólo dos excepciones: Lc 17,3-4 y 2Cor 7,9-10, donde el verbo griego tiene nuestro significado de "arrepentirse". Sin embargo, para llegar a una visión más clara de las sucesivas fases de la contrición, es preciso proceder por grados.

1. RECONOCER Y CONFESAR. La autoacusación es el supuesto necesario para la reconciliación, y designa sobre todo aceptación y manifestación de penitencia. Un texto ejemplar de este género lo tenemos en la confesión pública y solemne de Nehemías. El largo capítulo comienza con la confesión de Dios, creador del universo, que llamó a Abrahán de Ur de los caldeos, libró a Israel de Egipto, se manifestó y dio su ley en el Sinaí, guió al pueblo a través del desierto y lo introdujo en la tierra de promisión. El orante llega luego a la confesión de los pecados: "Pero nuestros padres se obstinaron, endurecieron su cabeza, no obedecieron tus órdenes. No quisieron obedecer, olvidándose de las maravillas que tú habías realizado para ellos". La continuación de la oración intercala los beneficios divinos y las culpas del pueblo: "Se rebelaron contra ti y echaron tu ley a sus espaldas..." Es todo un alternarse de faltas, de castigos, de oraciones escuchadas, de nuevas faltas, de nuevos castigos, etc.: "Los soportaste muchos años, los amonestaste...., pero no hicieron caso..." El recuerdo de la alianza por una parte, y de la presente desventura por otra, anuncia el fin de la oración en el más clásico de los modos, es decir, con la renovación de la misma alianza: "Aceptamos hoy un compromiso firme..." Y todos juntos juraron y prometieron caminar en la ley que Dios había dado por medio de Moisés "y observar fielmente todos los mandamientos de nuestro Señor" (Neh 9,6-10.31).

2. ARREPENTIMIENTO Y "RETORNO". Veamos el proceso de la reconciliación de modo más detallado, desde el punto de vista psicológico y religioso, dejándonos llevar sobre todo por las observaciones de los dos profetas Jeremías y Ezequiel, que más profundizaron este proceso y resumieron preferentemente los actos con el verbo *šûb,* "retornar", "convertirse".

a) *Alejarse.* El alejamiento del mal, del camino hasta entonces seguido, es el primer acto que prepara para la reconciliación. Dice / Jeremías: a veces Dios decide arrancar, destruir, aniquilar; pero si el malvado se convierte de su maldad, Dios se arrepiente del mal que había pensado hacer (Jer 18,8). Ante las dudas y las vacilaciones del profeta, Dios lo anima: "Tal vez te escuchen y se conviertan cada uno de su mal camino; entonces yo retiraré el castigo que pensaba darles por sus malas acciones..." (Jer 26,3; cf 36,3).

Más analítico en medir la conducta que debe asumir el pecador para llegar a la reconciliación, pero igualmente aseverativo de la primera actitud, es el profeta / Ezequiel: "Si el delincuente se convierte de todos los delitos que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica la justicia y el derecho, no morirá...; debido a la justicia que ha practicado, vivirá. ¿Es que yo me complazco en la muer-

te del delincuente... y no más bien en que se convierta y viva?" (18,21-23). Un pensamiento sobre el cual le gusta volver es el de la alegría divina por la reconciliación y su tristeza por la muerte del pecador: "No me complazco en la muerte del malvado, sino en que se convierta de su conducta y viva. Convertíos de vuestros perversos caminos; ¿por qué queréis morir?" (Ez 33,10-11). Más aún; el profeta se siente como un centinela ante el pueblo para amonestarlo, a fin de que se aparte "de su mal camino" y viva (Ez 3,16-19): "Si tú adviertes al justo para que no peque y él no peca, vivirá" (Ez 3,21). Este cambio interior exigido por Jeremías y por Ezequiel no es un aspecto exclusivo de ellos. Véase, por ejemplo, también Am 5,14-15 e Is 1,11-19. Ciertamente es singular su insistencia y el análisis interior que manifiestan. En parte se debe al período dramático en el que ambos vivieron, al menos por algún tiempo; son los años en que el reino de Judá ha perdido la libertad (Jeremías) y de comienzos del destierro babilónico (Ezequiel). En conclusión, escribe Ezequiel: "Si yo digo al injusto: ¡Morirás!, y él se convierte de sus pecados y practica la justicia y el derecho..., vivirá y no morirá" (Ez 33,14-16).

De una manera más bien oscura, a su modo, y sin embargo bien inteligible, subraya un texto gnóstico, al tratar de la caída y de la reconciliación, el aspecto misterioso de todo esto: "Es un misterio de caída, es un misterio que deja de alzarse, gracias al descubrimiento del que ha venido por el que quiere hacer volver. Este retorno se llama conversión" (*Evangelio de la verdad* 35,18-19).

b) *Corazón nuevo.* Este aspecto misterioso de la reconciliación no escapó a los profetas. El cambio y la confesión, el reconocimiento de las culpas propias, el alejamiento del mal y la vuelta al Dios abandonado, la reconciliación no son cosas de poca monta; se trata de un cambio profundo e innovador. Pero es un retorno fácil de comprender superficialmente y difícil de realizar. "Convertíos", exclamaba Ezequiel apostrofando a los exiliados, "de todos vuestros pecados..., formaos un corazón nuevo y un espíritu nuevo... Convertíos y viviréis" (Ez 18,30-32). Una mayor reflexión sobre el espíritu humano y sobre la realidad que le rodeaba, junto con la consideración de la grandeza de Dios, lo llevaron fácilmente a comprender cómo aquella conversión-retorno era imposible sin una acción divina profunda en el espíritu humano. La reconciliación es indispensable para el hombre, pero es imposible sin la ayuda divina. Jeremías lo había reconocido en una de sus penetrantes reflexiones: "¿Puede un negro cambiar su piel o un leopardo sus manchas? ¿Y vosotros, habituados al mal, podréis hacer el bien?" (Jer 13,23). Se comprende por qué los profetas expresan la reconciliación lapidariamente con las palabras: "Haz que vuelva y volveré, pues tú eres el Señor, mi Dios" (Jer 31,18).

c) *La acción divina.* Para los profetas, pues, la reconciliación era no una acción, sino una cadena de acciones, un comportamiento, una vida; tenía exigencias profundas y que involucraban todo el ser. Incluso se dieron cuenta de que aquel retorno era imposible si Dios no había realmente preparado la reconciliación del hombre: "Les daré un corazón capaz de conocerme..." (Jer 24,6); "les daré un solo corazón e infundiré en ellos un espíritu nuevo... para que caminen conforme a mis leyes... Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios" (Ez 11,19-20); y también: "Infundiré en vosotros mi espíritu" (36,26-27). Sólo luego, en el NT, encontraremos intuiciones tan profundas sobre la

reconciliación. Se trata, en efecto, de una obra que el hombre inicia, pero no sin una acción divina, y que sólo Dios lleva a cumplimiento; una obra en la cual Dios actúa con el hombre desde el principio al fin: "Pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Jer 31,33).

Si en la predicación profética todo está de acuerdo en afirmar que no se puede realizar la reconciliación, y por tanto obtener la salvación, sin una especial intervención divina, en el período del rabinismo, o sea en el posexilio tardío, se abrirá camino una convicción en la cual la confianza total en Dios —característica de los profetas— para una verdadera reconciliación se habrá desvanecido en gran medida; la reconciliación es considerada todavía una acción de Dios en el hombre, pero se afianza la convicción de que el primado es del hombre: el primero en obrar es el hombre; luego, Dios.

IV. LOS SALMOS PENITENCIALES. La expresión literaria más poética del ansia de reconciliación en el AT, la encontramos en los ↗ Salmos. Religiosamente, la línea espiritual sigue siendo la de los profetas, con los cuales concuerdan en ver el camino de la reconciliación no en prácticas externas, tales como sacrificios, ayunos y formas múltiples de penitencia. En ellos no encontramos una polémica estéril contra tales prácticas ni tampoco una espiritualización unilateral de ellas, sino que constantemente se subraya que lo importante no es colocarse superficialmente en el gran número de los penitentes, sino sentirse personalmente tocados por el Dios que se dirige al particular antes que a la comunidad. De los Salmos se desprende claramente que no es tanto el pecado particular lo que se ha de expiar en el sufrimiento cuanto la necesidad de que la persona del pecador sienta la urgencia de una nueva relación con Dios. En los salmos penitenciales, después de una invocación a Dios, el fiel presenta su estado interior, los motivos de su tormento, entre los cuales el mayor es sentir lejano a su Dios; por eso la parte más extensa suele reservarse a la descripción de los propios males, a la confesión de las culpas propias y a la petición de perdón. En las invocaciones a Dios, del cual se siente lejano de un modo innatural, el salmista no recuerda solamente sus desventuras, sino que intenta enternecer a Dios recordándole la bondad tantas veces demostrada, la fragilidad del hombre, la brevedad de la vida; termina su oración expresando la certeza de ser escuchado, la promesa del agradecimiento, que a menudo incluso se anticipa también con la respuesta divina que asegura al orante. Estos salmos son el núcleo más humano y cautivador de todo el Salterio, pues en ellos se expresa con claridad y sinceridad el esfuerzo del hombre solo, la lenta ascensión a Dios a través del sufrimiento, el sentido profundo de extravío por el alejamiento de Dios y el deseo ardiente y sincero de reconciliación. Se trata de salmos que muy pronto individuó la oración cristiana (son más de una treintena), demostrando hacia ellos sus preferencias, y de los cuales eligió siete, los más sentidos y universales de todos, que al menos desde el siglo IV constituyen un pequeño librito entrañable para todos los cristianos y predilecto también de la liturgia: son los *siete salmos penitenciales,* a saber: los salmos 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143. Entre ellos los más célebres son el *Miserere* (Sal 51) y el *De profundis* (Sal 130).

V. LA RECONCILIACIÓN EN EL NT. También en el NT la reconciliación constituye un problema central para el hombre en su indispensa-

ble relación con Dios; su necesidad y su naturaleza se ilustran de un modo nuevo, pero además ampliadas a todo el universo.

1. JUAN BAUTISTA. El precursor reanuda la voz de los antiguos profetas con acentos todavía más fuertes, porque siente que la acción definitiva de Dios supera inmediatamente al hombre: "Por aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea y diciendo: 'Convertíos [*metanoeîte*]' "(Mt 3,2). La invitación a la conversión va dirigida no sólo a los pecadores y a los paganos, sino también a las personas piadosas que piensan que no tienen necesidad de ello: "Dad frutos dignos de conversión, y no os ilusionéis con decir en vuestro interior: Tenemos por padre a Abrahán" (Mt 3,8). Enseguida se ve que se trata de una reconciliación que debe durar toda la vida. Además, Juan une la predicación con el bautismo, y la presenta como una oferta escatológica de Dios (Mt 3, 7-12).

2. PREDICACIÓN DE JESÚS. También la predicación de Jesús comienza con la misma invitación, a la cual se añade, sin embargo, algo que en parte desconcierta y en parte precisa: "Después de ser Juan encarcelado, Jesús fue a Galilea a predicar el evangelio de Dios; y decía: 'Se ha cumplido el tiempo y el / reino de Dios está cerca. Convertíos [*metanoeîte*] y creed en el evangelio'" (Mc 1,15). Los hombres deben escuchar la buena nueva (el evangelio), que establece un diálogo nuevo con Dios; es un diálogo en el cual la intervención de Dios es de primaria importancia; sólo después viene la conversión, la reconciliación del hombre.

Para comprender el contenido de la conversión y reconciliación en el anuncio de Jesús no es posible limitarse a unas cuantas citas, sino que hay que considerar también las diversas parábolas. La reconciliación supone siempre lo que está oculto en la palabra y en la acción de Jesús, a saber: por una parte la presencia de Dios, y por otra el "sí" del hombre caído, que puede aceptar o rehusar. La parábola del sembrador enumera una larga serie de "noes" (Mc 4,1-9). En la reconciliación se ve verificada la ley de la historia de la salvación, según la cual Dios ensalza a los humildes y rebaja a los soberbios (Lc 1,52-53, 1Cor 1,26-28). También la parábola de los invitados a la boda repite la distinción entre los llamados (Mt 22,1ss; Lc 14,16ss).

Las figuras de los dos grupos hacen resaltar la necesidad de la respuesta, pero también la naturaleza de los llamados que responden a la invitación a la reconciliación: unos están al margen de la sociedad religiosa y social. Según el juicio usual y tradicional, saben que no tienen nada que esperar de los hombres, y de Dios no se atreven a esperar nada; son realmente siervos inútiles (Lc 17,10). Se encuentran en condiciones de conocer su poquedad y tienen aquella apertura de mente que corresponde al obrar de Dios. Los dos estados de ánimo emblemáticos son descritos esculturalmente en la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14), en la prontitud de los apóstoles en secundar la llamada de Jesús y en la negativa del joven rico, que "se fue muy triste porque tenía muchos bienes" (Mc 10,17-22). En la reconciliación, Dios se dirige a cada uno de modo diverso, pero todos se encuentran situados ante el mismo problema.

La esencia de la reconciliación la expresa Jesús, de manera simple y ejemplar, en las dos parábolas del tesoro y de la perla: el pobre jornalero encuentra el tesoro de modo absolutamente inesperado, mientras que el rico comerciante lo encuentra buscando. La fortuna descubierta es

para ambos un don por su actividad cotidiana; para ambos el encuentro es fuente de alegría, y en su alegría lo venden todo para adquirir el campo con el tesoro o la perla. Dicho sin imágenes: la invitación a la reconciliación se hace al que es activo; exige una condición de espíritu capaz de comprender y al mismo tiempo de renunciar al resto. La expresión reiterada "vendedlo todo..." es muy densa, y se la debe entender partiendo de la expresión: "El que intente salvar su vida la perderá, y el que la pierda la encontrará" (Lc 17,33; cf Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; Jn 12,25). Para la reconciliación el hombre debe desembarazarse de toda clase de seguridades y posesiones, para entrar sin reservas en la aventura de lo que ha encontrado y construir su historia con la "historia" del Dios con nosotros.

La exigencia de la reconciliación corresponde también al mensaje de la conversión sentido por los profetas, y además con la presencia determinante de Jesús.

IV. LA RECONCILIACIÓN EN LA ENSEÑANZA DE SAN PABLO. La reconciliación perfecta y definitiva la realizó Jesús: "Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, también él hombre" (1Tim 2,5). La reconciliación no es más que un aspecto de la ↗ redención, pero hay motivos justificados para considerarla desde este ángulo.

1. LA INICIATIVA DIVINA. El hombre es incapaz de reconciliarse con su creador, del cual se ha alejado, por un conjunto de elementos que forman parte de la historia de la salvación. La acción divina está en el principio de la reconciliación y tiene un efecto decisivo: "Todo viene de Dios, que nos reconcilió con él por medio de Cristo" (2Cor 5,18); cuando éramos enemigos nos amaba, y Cristo ha muerto por nosotros (Rom 5,8-10); el misterio de la reconciliación se une al de la cruz (Ef 2,4).

2. EFECTOS DE LA RECONCILIACIÓN. No sólo Dios no tiene en cuenta el pecado, sino que la acción reconciliadora de Dios "crea una nueva criatura" (2Cor 5,17), porque la reconciliación implica una renovación completa y coincide con la justificación (Rom 5,9-10) y la santificación (Col 1,21-22). De enemigos que éramos por nuestra conducta (Rom 1,30; 8,7), ahora podemos "gloriarnos en Dios" (Rom 5,11), que nos hace comparecer en su presencia sin mancha e irreprensibles (Col 1,22). Cristo es así nuestra ↗ paz, por habernos reconciliado con Dios en un único cuerpo "por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad...; por él tenemos acceso al Padre en un mismo espíritu" (Ef 2,14-18).

3. EL MISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN. Como el misterio de la salvación, también el de la reconciliación ha tenido ya cumplimiento por parte de Dios; pero por parte del hombre prosigue hasta la parusía. Por eso san Pablo puede en cierto modo definir la actividad apostólica como un *ministerio de reconciliación:* "Pues Dios, por medio de Cristo, estaba reconciliando el mundo, no teniendo en cuenta sus pecados y haciéndonos a nosotros depositarios de la palabra de la reconciliación" (2Cor 5,19). De ahí la apremiante exhortación del apóstol: "En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios" (2Cor 5,20). En su ministerio los apóstoles se aplicarán a ser los artífices de la paz que anuncian (2Cor 6,4-13).

La reconciliación es un misterio, como ya lo habían entrevisto los profetas. El hecho de que Dios sea el autor primero y principal de la reconciliación no induce a creer que el

hombre tenga una parte meramente pasiva; debe acoger el don divino de la reconciliación. La acción divina sólo se realiza en quienes la acogen con fe operante.

Al unísono con el pensamiento de san Pablo, afirma un antiguo texto cristiano: "El fin consiste en conocer a aquel que está oculto. Y éste es el Padre, del cual proviene el principio y al cual volverán todos los que de él provienen" (*Evangelio de la verdad* 38, 1ss; cf 1Cor 15,24-28).

4. LA RECONCILIACIÓN UNIVERSAL. Probablemente cuando Pablo escribía que la "pérdida" de los judíos "ha servido para la reconciliación del mundo" (Rom 11,15), y que "Dios, por medio de Cristo, estaba reconciliando el mundo" (2Cor 5,19), tenía presentes sobre todo a los hombres. Pero en las cartas de la cautividad (/ Col, / Ef) el horizonte del apóstol se ha ampliado; en estas cartas la reconciliación, como todo lo hace creer, designa la salvación colectiva del universo. Después de la plena reconciliación con Dios, los seres se reconcilian entre sí: "En él quiso el Padre que habitase toda la plenitud. Quiso también por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de su cruz" (Col 1,19-20). También el mundo material es solidario del hombre en la reconciliación, como lo fue en su caída. Enlazamos con el pensamiento expresado en la carta a los / Romanos: "La creación fue sometida al fracaso no por su propia voluntad...; la misma creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Rom 8,20-21). Del mismo modo es sometido a Cristo aquel turbio y oscuro mundo de las potencias intermedias enemigas del hombre: "Destituyó a los principados y a las potestades..." (Col 2,15), contra las cuales lucha el cristiano con "la armadura de Dios" (Ef 6,12-13).

5. RECONCILIACIÓN ENTRE JUDÍOS Y GENTILES. San Pablo corona su enseñanza sobre la reconciliación ilustrando la acción de Cristo "nuestra paz": los gentiles son integrados en el pueblo elegido por el mismo título que los judíos; la época de la separación y del odio ha terminado. Todos los hombres forman ya, dice Pablo, un solo gran templo y un solo cuerpo en Cristo, el cual creó en sí mismo de los dos un solo "hombre nuevo" y estableció la paz. "Con su venida anunció la paz a los que estabais lejos y a los que estaban cerca" (Ef 2,14-18) [/ Pueblo/Pueblos].

BIBL.: AA.VV., *Grandi temi biblici*, Edizioni Paoline 1969[4]; AA.VV., *La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana*, en *Mysterium salutis* V, Cristiandad, Madrid 1984, 109-123; AA.VV., *Reconciliación*, en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 36-48; AA.VV., *Conversión, penitencia, arrepentimiento*, en *DTNT* I, Sígueme, 1980, 331-338; BEHM J.-WÜRTWEIN E., *metanoéo, metánoia*, en *GLNT* VII, 1106-1195; BÜCHSEL J., *katalásso, katallaghé*, en *GLNT* I, 680-693; CULMANN O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958; ID, *Las primeras confesiones de la fe cristiana*, en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Stvdium, Madrid 1971, 63-121; DELORME J. (dir.), *El ministerio y los ministerios según el NT*, Cristiandad, Madrid 1975; POHLMANN H., *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1938. SJÖBERT, *Gott und Sünder in palästinischen Judentum*, Stuttgart 1938; WOLFF, *Das Thema Umkehr in der alttestamentilichen Prophetie*, en "ZTK" 48 (1952) 129-148.

L. Moraldi

REDENCIÓN

y redención; 2. El Dios liberador en Éxodo; 3. Déutero-Isaías (Is 40-55) y otros profetas; 4. Los Salmos. *IV. El Nuevo Testamento:* 1. Problema terminológico; 2. Jesús redentor en los evangelios; 3. La muerte de Cristo es redentora; 4. La redención en Pablo.

I. EL PROBLEMA EN LA CULTURA MODERNA. La cultura contemporánea es una cultura de la crisis; al hacer al hombre el redentor de sí mismo, registrando por otra parte sus continuos fracasos, es incapaz de ofrecer esperanza y acentúa las razones de la inseguridad, de la desorientación y de la duda. Se convierte incluso en una cultura nihilista. El gran filósofo marxista heterodoxo E. Bloch ha trazado la figura del hombre de la crisis en su "héroe rojo" así descrito: "Confesando hasta la muerte la causa por la cual ha vivido, avanza claramente, fríamente, hacia la nada, en la que ha aprendido a creer en cuanto espíritu libre. Por eso su sacrificio es diverso del de los antiguos mártires: éstos morían, sin excepción, con una oración en los labios, creyendo así haber ganado el cielo. En cambio, el héroe comunista, bajo los zares, bajo Hitler o bajo cualquier otro régimen, se sacrifica sin esperanza de resurrección". El héroe rojo es el hombre adulto, racional, sin ilusiones, pero también nihilista de la cultura moderna, que lucha por un mundo más justo y humano, sabiendo que va hacia la nada. Es el hombre que pretende redimirse a sí mismo, aquí y ahora, y no esperar la salvación de otro.

La "redención" cuyo sentido bíblico indagamos es, en cambio, la acción liberadora de Dios, que llega a nosotros aquí y ahora, confiándonos el don-cometido de testimoniar con una praxis renovada los nuevos cielos y la tierra nueva que están ya germinalmente presentes en esperanza, pero que encontrarán pleno cumplimiento en la venida del Señor Jesús.

Al héroe rojo blochiano se contrapone la esperanza del apóstol Pablo: "Si lo que esperamos de Cristo es sólo para esta vida, somos los hombres más desgraciados. Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, así por un hombre la resurrección de los muertos; y como todos mueren en Adán, así también todos revivirán en Cristo" (1Cor 15,19-21). Del hombre viene la muerte, de Cristo viene la vida; del hombre no viene la esperanza, pero Cristo da motivo para esperar también más allá de la muerte, porque él ha vencido la muerte.

Frente al desafío de la cultura moderna, el cristiano está llamado a responder de su fe en el redentor. La / fe cristiana, en efecto, no cree solamente en un Dios que da, como lo admitía también Aristóteles, sino que perdona. Y del perdón redentor de Dios nace la esperanza del cristiano. Pero Dios redime a través del acontecimiento histórico, particular y singularísimo, de la muerte-resurrección de Jesús; de ese acontecimiento brota la salvación para todos. Es una redención divina, verificada a través de la mediación humana e histórica de la vida de Jesús, para cuya comprensión hay que interrogar a toda la Biblia.

II. TEMA Y MÉTODO. "Redención" es un vocablo que arrastra consigo un racimo de otros términos pertenencientes a la misma área semántica: / liberación, rescate, salvación, expiación, adquisición, / justicia, justificación, purificación, etc. La variedad y la riqueza del léxico bíblico que interesa a este campo semántico pone en guardia contra la absolutización de una sola categoría o término o imagen, y es igualmente indicio del carácter misterioso, inagotable y proteiforme de la acción inaferrable pero

realísima de Dios por el hombre pecador. Justamente el hombre pecador es el que es redimido; pero aquí no profundizaremos el concepto bíblico de ↗ pecado.

Más que seguir la variedad terminológica con el intento filológico de determinar exactamente los diferentes aspectos de la aproximación bíblica a la "realidad" de la redención, optamos por dejarnos guiar por la idea que está subyacente y es común. Entendemos, pues, por "redención" la acción con la cual Dios, directamente o por medio de mediaciones/mediadores, viene en socorro del hombre y lo libra de la culpa/pecado, entendido últimamente como rechazo de la oferta divina de hacernos participar de su vida. En otros términos, redención es el sí victorioso y perennemente válido de Dios en su entrega absoluta y definitiva por la vida del hombre, el cual se opone, en cuanto pecador, a su Dios con su cierre y su negativa.

Desde el punto de vista terminológico, para el AT estudiaremos sobre todo los textos donde aparece el verbo redimir *(ga'al* y *padah)* y salvar *(js')*, mientras que para el NT seguiremos los diversos modelos interpretativos puestos de manifiesto por un léxico diversificado y propondremos breves síntesis.

III. ANTIGUO TESTAMENTO.

1. LOS VERBOS "GA'AL" Y "PADAH": SOLIDARIDAD Y REDENCIÓN. Dos raíces hebreas: *ga'al)* (118 veces) y *padah* (70 veces) tienen una función peculiar para determinar el concepto veterotestamentario de redención. En ambos casos es común la idea de "rescate" de una situación jurídica de esclavitud, de deuda; en general, de necesidad. Mas mientras que *padah* no es típico y exclusivo de un determinado sector del derecho, *ga'al* nace y se desarrolla sobre todo en el ámbito del derecho de familia, del clan, de la tribu. Tratándose de verbos "jurídicos", somos remitidos al contenido de la legislación israelita, y por tanto a la "liberación" o al "rescate" onerosos de propiedades o de personas por obra de otros hombres con vistas a la libertad o para salvar la misma vida.

La historia humana de las relaciones sociales crea condiciones de esclavitud, de injusticia, de miseria, de las cuales el derecho israelita estimula a salir mediante una serie de obligaciones jurídicas. En particular, dos principios inspiran el derecho de Israel: *a)* la libertad del individuo supone un mínimo de independencia económica; *b)* solamente en una relación armoniosa con la comunidad (familia, clan, tribu) está el individuo en condiciones de realizar su libertad. La "redención" es, pues, restitución de la libertad en un contexto de armoniosas relaciones con la comunidad.

Por ejemplo, la utópica legislación sobre el año sabático y sobre el año jubilar (Lev 25) tiende a garantizar la propiedad familiar, que con el jubileo vuelve a las familias de origen: "Si tu hermano empobrece y tiene que vender una parte de su propiedad, venga su pariente más próximo *(go'alô haqqarob)* a ejercer el derecho de rescate *(ga'al)* sobre cuanto vende el hermano" (Lev 25,25). Por tanto, la familia israelita vive libremente sólo sobre la base de una propiedad de terreno. La institución jurídica del *go'el* (=pariente próximo que rescata) —que encontramos en el estupendo relato de Rut— se funda bien sea en la solidaridad familiar, bien en el principio de la radicación de la familia en la propiedad del terreno. La redención es, pues, un acto de solidaridad con vistas a la restitución de la libertad de la miseria, de la esclavitud o, en una palabra, de la marginación social de la comunidad de los hombres libres con plenos derechos.

No solamente las propiedades, sino las mismas personas pueden ser vendidas, por lo cual tienen necesidad de rescate: "Si el huésped o extranjero residente en medio de ti se enriquece, y un hermano tuyo empobrece contrayendo deuda con aquél y se ve obligado a venderse al huésped o al extranjero o a un descendiente de su familia, gozará del derecho de rescate *(ge'ullah)* una vez vendido; uno de sus hermanos, su tío, su primo o un pariente cercano, lo podrá rescatar; y si llega a tener medios, puede rescatarse a sí mismo" (Lev 25,47-49). Es siempre la solidaridad familiar la que funda el derecho-deber del rescate, incluso en el caso de la "venganza de la sangre" (cf Núm 35,9-29) [/ Levítico].

El sentido de la "redención" en las relaciones sociales se puede definir como "liberación del poder extraño de lo que pertenece a la familia" (K. Koch). Si luego la gran familia es la nación, entonces el *go'el* de todos los oprimidos es el rey: "Él liberará al pobre que suplica, al miserable que no tiene apoyo alguno; se cuidará del débil y del pobre; a los pobres les salvará la vida; él los defenderá contra la explotación y la violencia; su sangre tendrá un gran precio a sus ojos" (Sal 72,12-14).

La propiedad, la libertad de las personas, la vida humana son bienes fundamentales, que obligan a todos los miembros de la comunidad (familia, clan, tribu, nación) en la recíproca corresponsabilidad y solidaridad. Sobre la base de la solidaridad de tipo familiar que une a los israelitas entre sí nace y se afirma el derecho-deber de la redención.

Presentes sobre todo en los textos jurídicos, comprendida la legislación cultual (cf, p.ej., Éx 34,19-20, sobre el rescate de los primogénitos), las dos raíces verbales mencionadas se usan también en el lenguaje religioso para designar el rescate por parte de Dios. Siendo el derecho israelita de carácter religioso, es decir, estando considerado como ley divina, es lógico que Israel considerara la redención interhumana como reflejo e imitación de la acción redentora de Dios. Sin embargo, históricamente está demostrado que algunas costumbres de manumisión de cosas o personas (cf, p.ej., Éx 21,30) por medio de una suma de rescate corresponden a las leyes babilónicas de Ešnunna (§ 54) y del código de Hammurabi (§ 251).

2. El Dios liberador en / Éxodo. El uso religioso del término/concepto de "redención", expresado además de por los verbos *ga'al* y *padah,* también por *jaṣa'* (= hacer salir), *jaša'* (= salvar) y *naṣal* (= sustraer), pierde su connotación jurídica y sobre todo deja caer la idea de pago de un contravalor por el rescate. Dios libra y salva gratuitamente, sin deber nada a nadie. También en el uso religioso de los verbos indicados permanece, en cambio, la idea de la solidaridad como razón de la intervención liberadora.

En el ámbito religioso, el acontecimiento fundamental de salvación-redención es la liberación de la esclavitud de Egipto orientada a la "formación" del pueblo de Dios. De hecho, es en las tradiciones del Éxodo donde aparece con frecuencia el léxico de la redención.

La liberación del Éxodo es una iniciativa totalmente libre y gratuita de Dios: "Di a los israelitas: Yo soy el Señor; yo os libertaré *(jṣ')* de la opresión de los egipcios; os libraré *(nṣl)* de su esclavitud y os rescataré *(g'l)* con gran poder y haciendo justicia. Yo os haré mi pueblo, seré vuestro Dios, y vosotros reconoceréis que yo soy el Señor, vuestro Dios, el que os libró *(jṣ')* de la esclavitud egipcia" (Éx 6,6-7). Aquí la liberación de Egipto es parangonada, en virtud del

uso de los verbos indicados, a un rescate de la esclavitud, pero no hay pago alguno de precio; Dios obra como "amo", con gran fuerza y poder, tomando lo que es suyo. En el versículo 5 —"Me he acordado de mi / pacto"— se afirma explícitamente que Dios encuentra en sí mismo, en su libre promesa de salvación, la razón de su intervención redentora. Precisamente porque ha querido comprometerse con Israel, escogerlo como su "familia" o / "pueblo" *('am)*, estableciendo así una solidaridad familiar indisoluble, Dios se ha convertido en el *go'el* de Israel. Yhwh es el redentor porque es el "creador" de Israel; es decir, ha escogido y bendecido a Israel porque desde siempre, en su plan redentor, pensaba tomarlo como su pueblo y ser su / Dios. La comunión o alianza con Israel es el fin de toda la acción redentora divina.

De la acción redentora de Dios aprende, pues, Israel a conocer quién es su Dios: "Sabréis que yo soy el Señor, vuestro Dios, que os ha sacado de la opresión de Egipto". Por la soteriología, es decir, por la acción salvífica de Yhwh, Israel tiene acceso al misterio ontológico de Dios: solamente Yhwh salva; por eso sólo él es Dios.

La redención del pueblo de Egipto tuvo lugar "porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres" (Dt 7,8). Israel ha sido salvado porque era la heredad de Yhwh, que lo ha redimido con su grandeza (Dt 9,26). El israelita debe, pues, recordar siempre la redención del Éxodo: "Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te dio la libertad *(padah)*" (Dt 15,15; cf 24,18). En el Dt el verbo preferido para indicar la liberación del Éxodo es *padah:* Dios aparece así como el que hace valer sus derechos sobre el pueblo que le pertenece.

La epopeya del éxodo culmina, y es reasumida, en el canto de Éx 15,2: "Mi fortaleza y mi cántico es el Señor; él ha sido mi salvación". Israel hará continuamente "memoria" del éxodo para proclamar y afirmar su fe en el Dios que salva.

La redención de la esclavitud de Egipto no fue una liberación sólo socio-política, sino también "interior", en el sentido de que miraba a crear al "pueblo de Dios", es decir, la comunidad de los que creen en Yhwh, su redentor. La esclavitud de Egipto no es solamente socio-política, sino que es también esclavitud de la idolatría y de los pecados, que son su fruto: Dios, en efecto, libera dando una ley en el Sinaí, instituyendo una relación vital íntima con sus fieles (el culto), estableciendo su presencia en medio del pueblo (tienda sagrada). Interior y socialmente, por don gratuito de Dios, pero también mediante la llamada divina a la responsabilidad activa y al compromiso generoso, el pueblo liberado de la esclavitud de Egipto se convierte en una comunidad nueva, íntegramente renovada y estructurada por la acción de su Dios. El pueblo de Dios es, pues, simultáneamente "misterio", en cuanto criatura de Dios, que escoge habitar en medio de él, y "sujeto histórico", en cuanto comunidad histórica que hace historia. Lo que caracteriza al pueblo de Dios es la memoria permanente y viva de la redención divina que lo ha hecho nacer, y al mismo tiempo la misión de testimoniar, frente al mundo, las maravillas de su Dios.

La redención divina no excluye, antes bien implica, una mediación humana: "Israel vio el prodigio que el Señor había obrado contra los egipcios, temió al Señor y creyó en él y en Moisés, su siervo" (Éx 14,31). Así también Dios, en el desierto, da la / ley liberadora mediante / Moisés. Y todo israelita creyente que observa

la ley sobre el rescate se convierte de algún modo en "mediador" y representante de la redención divina recibida en don.

3. DÉUTERO-ISAÍAS (IS 40-55) Y OTROS PROFETAS. Con particular insistencia, el Déutero-Isaías llama la atención sobre el tema de Dios como redentor *(go'el)*, uno de los títulos preferidos junto con "creador". Es más, se puede resumir el pensamiento del anónimo profeta del exilio juntando la idea de creación y de redención: "De la nueva redención de Israel a la creación del entero mundo de Israel; de la creación del entero mundo de Israel a la creación del mundo entero *simpliciter;* de la creación del mundo entero a la redención de este mundo" (C. Stuhlmueller).

Yhwh rescata a su pueblo porque es su *go'el,* ligado por una "familiaridad" generadora-creadora: "Esto dice el Señor, tu redentor, el que te formó desde el seno materno: Yo soy el Señor, el que lo ha hecho todo; el que despliega, él solo, los cielos; el que afirma la tierra sin ayuda alguna" (Is 44,24). Yhwh está unido a Israel porque él lo ha creado y redimido; es para él como una madre (cf Is 49,15).

Sin embargo, la solidaridad casi familiar no es para Yhwh una necesidad de intervenir: "Por mí, sólo por mí lo haré" (Is 48,11).

Dios es movido únicamente por su amor libérrimo e incondicional. Nada fuera de él le urge a obrar. Él salva porque ama.

Por la redención de Israel, Dios no debe pagar ningún precio: "Esto dice el Señor: 'Gratis habéis sido vendidos, y también sin pagar seréis rescatados *(ga'al)*'" (Is 52,3). Pues Dios es el dueño soberano; no es deudor de nadie.

La acción redentora equivale a un "plasmar", a un crear o un llamar a la existencia: "Pero ahora esto dice el Señor, tu creador, Jacob; aquel que te formó, Israel: No temas, pues yo te he redimido; te he llamado por tu nombre; mío eres" (Is 43,1). La redención conduce al "matrimonio" con el esposo divino: "Tu esposo es tu creador, cuyo nombre es Señor todopoderoso; tu redentor, el Santo de Israel, que se llama Dios de toda la tierra" (Is 54,5). Una relación íntima, amorosa, esponsal une a Yhwh con su pueblo redimido. Pues Yhwh "salva" a la viuda Israel casándose con ella.

En la redención divina está en juego la situación espiritual de Israel pecador: "Mas tú, Jacob, no me has invocado; tú, Israel, no te has inquietado por mí...; sólo con tus pecados me has oprimido, me has agobiado con tus iniquidades. Soy yo, soy yo, quien tengo que borrar tus faltas y no acordarme de tus pecados" (Is 43,22.24-25).

El interés principal del libro del Déutero-Isaías es el de proclamar la capacidad de Yhwh de salvar de la necesidad, del pecado mortal simbolizado por la falta de agua: "Los humillados y los pobres buscan agua y no la hay; su lengua de sed está reseca. Yo, el Dios de Israel, no los abandonaré" (Is 41,17).

Dios no cesa de ser poderoso, capaz de ayudar; la polémica del Déutero-Isaías contra la inanidad y vacuidad de los ídolos (cf, p.ej., Is 41,21-29) y el recurso a la idea de la creación tienen la función de subrayar enérgicamente la idea de que Yhwh quiere y puede realizar su plan de salvación: "¿Sería acaso mi brazo demasiado corto para libertar *(padah)* o me faltaría fuerza para salvar?" (50,2).

Lo que opone resistencia a la redención divina es el pecado, la rebeldía de Israel. El mismo destierro no es solamente un asunto político, sino la consecuencia de una conducta pecaminosa: "Hablad al corazón de Jerusalén y gritadle que se ha cumplido

su servicio, que está perdonado su pecado, que ha recibido de la mano del Señor el doble de castigo por todos sus pecados" (Is 40,2; cf 50,1: "Por vuestras culpas fuisteis vendidos").

El retorno espiritual de Israel producirá también el retorno geográfico a la patria: "el camino del Señor" (40,3) es el camino por el cual viene el Señor con poder para salvar, pero es también el camino de conversión por el cual el pueblo quita todo obstáculo que impide la venida redentora del Señor. La redención del Señor es, pues, inseparable de la conversión religioso-moral y del perdón.

El poder salvífico divino, que no se arredra ni siquiera ante la muerte, había sido cantado por el profeta Oseas poniendo de manifiesto la fuerza irresistible de Dios: "Pero yo los libraré *(padah)* del poder del abismo *(še'ol)*; los salvaré *(ga'al)* del poder de la muerte. ¿Dónde están, muerte, tus estragos? ¿Dónde están, abismo, tus azotes?" (Os 13,14). La redención no ocurre porque el pueblo la necesita o la invoca, sino porque Dios es el redentor *(go'el)* de su pueblo. En Os 7,13 se repite la promesa divina: "Cuando yo los quería salvar *(padah)*, proferían mentiras contra mí".

Con el Déutero-Isaías la salvación de Yhwh se manifiesta como redención para todos los hombres: "Y todo mortal sabrá que yo, el Señor, soy tu salvador y tu redentor, el fuerte de Jacob" (Is 49,26). Así en Is 52,10: "El Señor desnuda su brazo santo ante los ojos de todos los pueblos, y todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios". El horizonte universal de la redención y su naturaleza divina en Déutero-Isaías hacen comprender que no se trata obviamente de una liberación solamente política de Israel. Es toda la historia humana la que está bajo el amor salvífico de Dios, que libra al hombre del mal, no sólo político, en sentido radical.

Al Israel disperso en el destierro se le anuncia la liberación del más fuerte que él: "El que dispersó a Israel lo reúne, lo guarda como un pastor su rebaño. Sí, el Señor ha redimido *(padah)* a Jacob, lo ha librado *(ga'al)* de una mano más fuerte" (Jer 31,10-11). La repatriación de los exiliados, la reunión del pueblo, la liberación del "más fuerte" son el contenido de la redención, vista en la perspectiva de la unidad y de la vida del pueblo de Dios, no tanto de la "nación" en sentido político.

El pueblo de Dios está constituido por los que son liberados y se convierten a la justicia divina: "Sión será redimida con el derecho y sus convertidos con la justicia" (Is 1,27). Pues solamente el poder salvífico divino puede establecer una vida comunitaria armoniosa y solidaria, es decir, la justicia. Inmediatamente, la "redención" es política; pero la perspectiva es últimamente escatológica, como en Zac 10,8: "Daré un silbido y los reuniré, porque yo los he rescatado *(padah)*, y los haré tan numerosos como antes". Una vez más la redención se verifica con la reunión del pueblo de Dios.

4. LOS SALMOS. En los ↗ Salmos [IV, 2], sobre todo en las súplicas o lamentaciones, se invoca con obstinada confianza la redención. Ella da cuerpo al grito del orante: "Rescátame *(padah)*, Señor, y ten piedad de mí" (Sal 26,11); "Ven junto a mí, rescátame" (Sal 69,19); "Rescátame de la opresión de los hombres" (Sal 119,134).

El orante no da razones; no pretende, no avanza derechos: "Levántate, ven a socorrernos; rescátanos por tu misericordia" (Sal 44,27). Confía en la misericordia *(ḥesed)* divina, que es la única razón a la que apelar para invocar la redención. La

misericordia de Dios, o sea su capacidad y disponibilidad para salvar es el fundamento de la confiada / oración del israelita.

El salmista, en las súplicas, se encuentra en estado de necesidad a causa de los "enemigos", proyección de todos los males que le angustian y le amenazan. Él grita: "En tus manos encomiendo mi espíritu; tú me rescatarás, Señor, Dios verdadero" (Sal 31,6). La mención de los enemigos es clara en los versículos 9.12.14.19; en este caso probablemente los enemigos son la proyección de la enfermedad (cf vv. 10-11) que le ha herido.

Entre la culpa y los males que se abaten sobre el hombre existe una secreta conexión; más aún, el pecado es el mal más profundo: "Si tienes en cuenta nuestros delitos, ¿quién podrá resistir, Señor? Él redimirá a Israel de todos sus delitos" (Sal 130,3.8). Perdonando los pecados y librando de las culpas, el Señor lleva a cabo la redención radical que pone término al estado de necesidad del orante. Por eso sus siervos, que confían en él, experimentan la verdadera redención: "El Señor rescata la vida de sus siervos, los que en él se refugian no serán castigados" (Sal 34,23).

Las declaraciones de liberación de los salmos se refieren en su mayoría a estados de necesidad concretos y terrenos; entre ellos, además de la enfermedad y de la muerte, están en primer plano los enemigos. Declaraciones generales que vayan más allá del caso singular son raras. Las encontramos solamente en Sal 34,23, en un horizonte en el que a duras penas se puede decir que rebasa este mundo, y en Sal 130,7s en una visión tímidamente orientada en sentido escatológico. El hecho de que sea dominante la situación concreta y terrestre no constituye un límite. Es consecuencia de la conciencia de que el hombre en todo pone su confianza en Dios, el cual sale a su encuentro en la fortuna o en la desventura. Si bien de ese modo la desventura, el estado de necesidad y la hostilidad pierden su carácter de callejones sin salida ni esperanza, no por eso sueltan la presa que aferran. De ello da la medida justamente el hecho de que su eliminación es presentada no solamente como un salvar *(naṣal hifil/malat piel),* sino también como un rescatar o liberar" (J.J. Stamm).

Los redimidos del Señor cantan en la oración de acción de gracias la misericordia del Dios que los salva: "Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia. Que lo digan los que el Señor ha liberado, los que ha rescatado de la mano de los opresores" (Sal 107,1-2). La redención divina experimentada históricamente por Israel no sólo se convierte en el objeto y en la razón del agradecimiento, sino también en la sustancia de la memoria cultual: "Yo te ensalzaré con el arpa por tu fidelidad, Dios mío, y con la cítara tocaré para ti, oh Santo de Israel; porque tú has rescatado mi vida, tocaré para ti, mis labios cantarán alegres" (Sal 71,22-23). La súplica tiene la garantía de ser escuchada en el hecho de que el Señor ya en el pasado rescató a sus siervos que recurrieron a él con confianza. Y en la acogida y reconocimiento de la redención divina, el hombre percibe concretamente y reconoce su necesidad de redención y pasa por la experiencia más radical de su culpa frente al amor gratuitamente libre, no debido ni condicionado, de su Dios.

IV. EL NUEVO TESTAMENTO.

1. PROBLEMA TERMINOLÓGICO. La realidad de la redención, es decir, el perdón y la autocomunicación liberadora y vivificadora de Dios al hombre, la expresa el NT con una notable riqueza de vocabulario, que indica ya sea el acontecimiento o el acto de la redención, ya la condición

objetiva de ser redimido. Limitamos nuestra reflexión al acontecimiento de la redención y queremos ilustrar —obviamente dentro de los límites que se nos imponen o remitiendo a otras voces [↗ Liberación, ↗ Justicia, ↗ Fe, ↗ Reconciliación, ↗ Pecado, ↗ Misericordia]— la acción y la oferta de perdón de Dios a la libertad del hombre.

Los escritos del NT recurren a esquemas o modelos interpretativos diferentes:

a) Modelo social: hace uso de los vocablos redimir/redención *(apolytroûn),* liberar/liberación *(eleutheroûn),* comprar *(exagorázein).* El vocabulario mencionado remite a la experiencia de la liberación de los esclavos o de los prisioneros, pero es innegable la evocación de la institución del *go'el* del AT. Por ejemplo, leemos en Rom 3,24; "Ahora son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús". La redención *(apolýtrosis)* supone una condición de esclavitud, de la cual Cristo libra "gratuitamente"). En Rom 6,18 leemos: "Libres del pecado, os habéis entregado al servicio de la justicia". Liberación-esclavitud, pecado-justicia describen ámbitos de existencia opuestos.

b) Modelo jurídico: hace uso de los vocablos justificar/justificación *(dikaiosýne),* justicia, juzgar, juicio. El vocabulario forense se pliega al servicio de la lógica divina, que no condena al impío, sino que lo transforma y lo hace justo mediante la fe. Así Rom 4,5: "Dios justifica al culpable"; Rom 3,28: "Decimos con razón que el hombre es justificado por la fe sin la observancia de la ley". En el "proceso forense" entre Dios y el hombre no se da solamente la condena de los culpables y la absolución de los inocentes, sino, mediante la fe, la redención de los culpables, hechos justos por el juez divino.

c) Modelo ritual: hace uso de los vocablos expiar/expiación *(hiláskomai),* purificar/purificación. Estimamos que con expiación se evoca la fiesta del *kippur* (cf Lev 16), es decir, la libre iniciativa con que Dios le ofrece a Israel la posibilidad de un intercambio como gesto de pacificación con él. Leemos, por ejemplo, Rom 3,25: "Dios lo ha preestablecido (a Jesús) para servir como instrumento de expiación [*hilastérion*] por medio de la fe". La expiación no implica una sustitución del inocente que paga la pena en lugar del culpable, sino que indica la mutación y la reducción de la pena hasta su cancelación con vistas a la reconciliación.

d) Modelo interpersonal: hace uso de los vocablos reconciliar/reconciliación *(apokatallássein),* pacificar/pacificación. Es un modelo que se inspira en las relaciones entre amigos, entre marido y mujer, entre grupos sociales, entre Estados. La iniciativa es de Dios, que elimina la ruptura, la separación, el alejamiento. Leemos, por ejemplo, en 2Cor 5,18-20: "Todo viene de Dios, que nos reconcilió con él por medio de Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Pues Dios, por medio de Cristo, estaba reconciliando el mundo, no teniendo en cuenta sus pecados y haciéndonos a nosotros depositarios de la palabra de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por nosotros. En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios".

e) Modelo sapiencial: hace uso de los verbos arrancar, sustraer *(rhýomai)* y salvar *(sózein).* Se sobrentiende la amenaza de un peligro mortal del cual somos salvados. La redención es, pues, un escapar a la muerte total gracias a una intervención liberadora divina. Léase, por ejemplo, Ef 2,5-8: "(Dios) nos dio vida juntamente con Cristo (pues habéis sido salvados por pura gracia) cuando estábamos muertos por el pe-

cado... Habéis sido salvados gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra; es un don de Dios". La redención arranca de la muerte y hace vivir, hace pasar de la muerte a la vida (cf Jn 5,24: "El que cree... ha pasado de la muerte a la vida"). El léxico neotestamentario de vivir, vida, vida eterna entra también en el lenguaje de redención; sobre todo san Juan recurre a él abundantemente.

La multiforme variedad del lenguaje de redención posee dos puntos firmes fundamentales: en primer lugar, el acontecimiento redentor tiene su raíz y principio en una libre voluntad divina de perdón, que cambia las condiciones del hombre en el que termina; en segundo lugar, el amor misericordioso de Dios sale al encuentro de todo hombre partiendo de la particular existencia concreta y singularísima de Jesús de Nazaret. Por consiguiente, Jesús es la figura histórica plena y definitiva de mediador de la salvación divina para todos los hombres. Toda la vida histórica de Jesús es el "lugar" particular y singular del cual brota la iniciativa salvífica divina en favor de la humanidad.

2. JESÚS REDENTOR EN LOS EVANGELIOS. Los evangelios son el mensaje de la salvación llevada a cabo por / Jesús, cuyo nombre significa "Yhwh salva" (Mt 1,21). La persona de Jesús, en los evangelios, se enfrenta con las varias formas de enfermedad y de pecado, de miseria y de opresión, de angustia y de muerte de la humanidad. Jesús viene a cambiar la calidad de la vida humana de las personas que encuentra mediante la liberación sobre todo del pecado: "Él salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21).

Es, pues, del acontecer histórico de la vida de Jesús de donde viene el perdón de Dios: "Ánimo, hijo —dice Jesús—, tus pecados te son perdonados... Pues no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9,2.13). No es la historia humana la que condiciona o determina de algún modo la libérrima iniciativa divina de / amor: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). La autocomunicación vital de Dios es el fin de la misión y vida de Jesús: "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante" (Jn 10,10). Para darnos la vida divina, Jesús dio su propia vida hasta la muerte de cruz. Él vivió, murió y resucitó "por nosotros".

Así pues, la salvación nace de la preexistencia histórica de Jesús; es la entrega de Dios a nosotros hasta modificar o cambiar las condiciones de vida del hombre (enfermedad, angustia, pecado, muerte). Con Jesús ha llegado a los hombres la salvación de Dios, como se le dice a Zaqueo: "Hoy ha entrado la salvación en esta casa" (Lc 19,9).

Con Jesús, el Dios de Israel "ha visitado y redimido a su pueblo" (Lc 1,68): a la luz de la liberación del éxodo (cf Sal 111,9), Lucas ve en Jesús al que da libertad al pueblo de Dios. Jesús, pues, lleva a su cumplimiento la espera de la redención de Jerusalén (Lc 2,38; cf Is 52,3.9): la profetisa Ana representaba a los pobres de Yhwh, que esperaban la salvación del pueblo de Dios. La redención, llevada a cabo por Dios a través de Jesús, tiene como mira no sólo a los particulares, sino más bien al pueblo. Creemos no equivocarnos entendiendo estos pasajes en el sentido de que Jesús realiza la redención reuniendo y juntando a su alrededor al pueblo de Dios, la / Iglesia.

El nexo entre redención y comunidad cristiana es reiterado por Mc 10,45: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos" (cf Mt 20,28). Estas palabras apare-

cen en el contexto de la regla comunitaria (vv. 43-44: "Entre vosotros no debe ser así..."), cuya motivación da (v. 45a: *gar* = pues). "La muerte expiadora de Jesús es indicada como fundamento de la comunión de vida y del estilo de la vida del cristiano. El mismo Jesús aparece como el 'grande' (v. 43) y el 'primero' (v. 44), que se ha manifestado como el siervo de la comunidad y el esclavo de todos en su misión de Hijo del hombre, que dio su vida en lugar y en favor de muchos, y en su servicio caracterizado por la muerte expiatoria indicó el modelo de servicio que se ha de seguir dentro de la comunidad: 'En esto hemos conocido el amor: en que él ha dado su vida por nosotros; y nosotros debemos también dar la vida por nuestros hermanos' (1Jn 3,16). No la afirmación de sí mismo en la emulación (cf 8,35-37), sino la abnegación en favor de otros hace de la comunidad cristiana la nueva sociedad de la salvación" (R. Pesch).

También la comunidad cristiana está expuesta al odio y a la burla, a la calumnia y a la persecución; pero está invitada a alzar la cabeza, "porque la redención vuestra está cerca" (Lc 21,28). El contexto es el comunitario, no el individual. La redención está unida a la venida del Hijo del hombre con gran poder y gloria (v. 27). Lucas no deja ver claramente si se trata de la muerte-resurrección de Jesús o de los acontecimientos de la parusía: la venida de Jesús en la carne y su venida en gloria no son independientes. Lo que importa aquí es la seguridad dada a la comunidad cristiana de la redención como acontecimiento único y definitivo realizado por la venida de Jesús, Hijo del hombre.

3. LA MUERTE DE CRISTO ES REDENTORA. El amor misericordioso de Dios se manifiesta y se realiza espléndidamente y de modo históricamente irreversible en la ↗ muerte de Jesús, que da su vida: "El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida como rescate por todos" (Mc 10,45). El acontecimiento histórico de la muerte de Jesús "cumple" su servicio y su autoentrega incondicional por la ↗ vida de los hombres. La "verdad" de Jesús emerge y refulge en su amor hasta la muerte; y de "aquella" muerte particular, fechada aunque singularísima, viene la salvación para todos.

Jesús murió en la cruz como mediador de salvación: "Hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para liberarnos a todos" (1Tim 2,5-5). Es el hombre Cristo Jesús, es su muerte en la cruz lo que realiza la redención, precisamente en cuanto don de sí total e irreversible. "Rescate" no significa "pago" a alguien, sino que es una metáfora de la liberación llevada a cabo. Jesús dio su vida en cuanto es el hombre Cristo Jesús, en todo solidario de los hombres, excepto el pecado.

La redención tiene como resultado la pertenencia a Dios y la constitución del pueblo de Dios: "(Jesús) se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,14).

Con su muerte, Jesús no es tanto el que "sacrifica" algo a Dios en el culto, sino el que se da a sí mismo como sacrificio vivo y personal. La muerte de Jesús es el sacrificio "existencial", real, y no ritual, porque no se ofrece una víctima diversa del sacrificador. Así pues, toda la existencia humana de Jesús, culminada en su muerte, es la que, dándose por nosotros, nos reconcilia con Dios.

El don libre y voluntario de sí hasta la muerte es un tema desarrollado sobre todo por Juan (18,4-8) en el

momento del arresto de Jesús, el cual se entrega con soberana libertad a sus acusadores. El amor de Dios, encarnado en Jesús, ha llegado hasta el *télos* y cumplimiento perfecto *(tetélestai)* en la muerte de Jesús en cruz (Jn 19,30). Y Jesús muere por amor y para comunicar el amor de Dios, es decir, el Espíritu, que brota, simbolizado por el agua (Jn 19,37), del costado traspasado del crucificado.

La muerte de Jesús es una muerte "particular", y no solamente un caso particular de la muerte de un justo; y la ↗ resurrección hace resaltar la singularidad de la muerte de Jesús. La singularidad de la muerte de Jesús la ponen de manifiesto las mismas palabras del crucificado: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34); "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46). Es la muerte del Hijo, que puede gritarle *Abba* a Dios. La muerte de Jesús es salvífica y redentora porque en ella no está Dios ausente, sino presente y operante como Dios que salva. "Por la gracia de Dios gustó la muerte en beneficio de todos" (Heb 2,9). Y la resurrección de Jesús no es sólo una ratificación sucesiva, sino el "abrirse" de la presencia divina victoriosa en la muerte de Jesús.

4. LA REDENCIÓN EN PABLO. Ya se ha aludido a la riqueza terminológica del NT, y en particular de ↗ Pablo, para expresar el misterio de la redención. ¿Es posible intentar una breve síntesis del pensamiento paulino? Nos atrevemos a proponer algunas líneas de fondo.

Ante todo, el protagonista de la redención es Dios Padre: Jesucristo no recibe nunca el título de "redentor". Fuera del cuerpo paulino se da el título de "salvador" ya sea a Dios (1Tim 1,1; Tit 1,3; 2,10), ya a Jesús (Tit 1,4; 2Pe 1,11). En los escritos paulinos, solamente en Flp 3,20 se llama a Jesús "salvador". El autor de la redención, que se lleva a cabo mediante Jesús como "instrumento" o mediador absoluto de pacificación *(kapporet),* es Dios Padre: "(Todos) son ahora justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús" (Rom 3,24). De Dios Padre tiene origen la libre iniciativa gratuita de suprimir todo obstáculo a la pacificación con los hombres. "Por obra de Dios (Padre) se ha convertido (Jesús) para nosotros en sabiduría" (del Padre), que implica para nosotros "justicia, santificación y redención" (1Cor 1,30). El único deseo de Dios Padre es salvarnos: "Si Dios (Padre) está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará gratuitamente con él todas las cosas? ¿Quién podrá acusar a los hijos de Dios? Dios (Padre) es el que absuelve" (Rom 8,33). A través del don del Hijo se revela y se comunica a nosotros el amor del Padre: "(Nada) podrá jamás separarnos del amor de Dios (Padre), en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom 8,39).

La redención divina es cristocéntrica, es decir se realiza mediante Jesucristo, en cuya muerte y resurrección obra Dios Padre, el redentor. Como se ha dicho en Rom 5,9, somos "justificados por su sangre". Jesús, nuestro Señor, "fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25). Muerte y resurrección de Jesús son para Pablo el centro del acontecimiento redentor. En el acontecimiento histórico de la muerte y resurrección de Jesús entra definitivamente en la historia la voluntad de perdón de Dios y se ofrece a todo hombre que cree. Pues Jesús "se entregó a sí mismo por nuestros pecados para sacarnos de este mundo perverso, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre" (Gál 1,4). Coherentemente

afirma Pablo: "Mi vida presente la vivo en la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2,20). La resurrección de Jesús es el cumplimiento salvífico de la muerte: el obrar redentor de Dios, que estaba presente en la muerte de Jesús, se manifiesta de forma definitiva y victoriosa en la resurrección. Dios ha vencido la muerte, "el último enemigo" (1Cor 15,26).

Los efectos de la redención son la liberación del pecado ("Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia": Ef 1,7; cf Col 1,14; además, cf Tit 2,14; Heb 9,12-13), del diablo ("Él nos rescató del poder de las tinieblas y nos transportó al reino de su Hijo querido, en quien tenemos la liberación y el perdón de los pecados": Col 1,13-14; 2,15; cf Heb 2,14) y de la muerte ("El amor de Dios se ha manifestado ahora con la aparición de nuestro Señor, Cristo Jesús, que destruyó la muerte y ha hecho brillar la vida y la inmortalidad por el evangelio": 2Tim 1,10; cf Heb 2,14-15). Diablo, pecado y muerte son, en el pensamiento paulino, y en general en el neotestamentario, situaciones negativas objetivas, potencias de destrucción, "datos objetivos". La redención de Jesús —con el cumplimiento de su destino en la resurrección— cambia radicalmente la "situación" histórica de la humanidad: todo hombre, mediante la fe en el Señor Jesús, puede hacer suya la nueva "situación" de salvación realizada mediante Cristo. El pecado del que hemos sido redimidos es la condición de alienación de Dios, que tiene relación profunda con el diablo y conduce a la muerte total. La redención es, pues, "reconciliación" con Dios (2Cor 5,18-20) [/ Mal/Dolor; / Ángeles/Demonios].

El efecto positivo fontal de la redención es el don del Espíritu de Cristo: "También vosotros los que habéis escuchado la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación, en el que habéis creído, habéis sido sellados con el Espíritu Santo prometido, el cual es garantía de nuestra herencia, para la plena liberación del pueblo de Dios y alabanza de su gloria" (Ef 1,13-14). El / Espíritu de Cristo es una "marca de propiedad" puesta en el pueblo de Dios rescatado; como hijos mediante el Espíritu (Gál 3,2-3; 4,6-7; Rom 8,12-17), los redimidos forman el pueblo de Dios, es decir, el pueblo que es propiedad de Dios.

Un texto no paulino, la carta a los Hebreos, en una solemne y profunda meditación del misterio cristológico de la redención, pone ante los ojos de los cristianos la figura de Jesucristo sacerdote y el acontecimiento de su sacrificio sacerdotal como acontecimiento de solidaridad con la humanidad: "Por lo cual debió hacerse en todo semejante a sus hermanos, para convertirse en sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios, para alcanzar el perdón de los pecados del pueblo. Pues por el hecho de haber sufrido y haber sido probado, está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba" (Heb 2,17-18). Indudablemente, también para Pablo la solidaridad de Jesucristo, "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Gál 4,4) para rescatarnos y hacernos hijos de Dios, es el horizonte en el cual hay que pensar correctamente la redención.

La solidaridad de Dios con los hombres pecadores ha llegado al punto de que "al que no conoció pecado, le hizo pecado en lugar nuestro, para que nosotros seamos en él justicia de Dios" (2Cor 5,21). Jesús se solidarizó también con los efectos nefastos del pecado, el poder productor de muerte y ruina. Y así Dios "condenó el pecado en la carne" (Rom 8,3) de Cristo, convertido en hombre pasible y mortal como nosotros pecadores, pero inocente y sin pecado.

"La creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios... No sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo" (Rom 8,21.23). El destino del hombre está ligado a su cosmos, y por consiguiente la creación entera participará de la redención definitiva del hombre realizada por Cristo. Aquí está sintetizada la visión paulina sobre el futuro del hombre y del cosmos.

La salvación, que se refiere al hombre solidario con el cosmos, es salvación en la esperanza (Rom 8,24). "Es la esperanza del hombre en la resurrección (Rom 8,17-18.23.25) lo que permite a san Pablo hablar de la esperanza de toda la creación: la esperanza cristiana lleva al universo al futuro de la salvación" (J. Alfaro). La redención del "cuerpo" del hombre está ya presente, aunque aún no completada; y, mediante la corporeidad humana, el mismo cosmos está ya —si bien aún no perfectamente— integrado en el destino del hombre.

La redención de Jesucristo involucra a todo el hombre, tanto como individuo como comunidad, lo mismo como alma que como cuerpo ligado a su cosmos, tanto en su "tiempo perdido" en el pecado como en la apertura de un futuro de esperanza. Mediante la redención de Cristo, Dios está haciendo nuevas todas las cosas para hacer nacer "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1).

BIBL.: AA.VV., *La salvezza cristiana,* Cittadella, Asís 1975; ALONSO SCHÖKEL L., *La Rédemption oeuvre de solidarité,* en "NRT" 93 (1971) 449-472; BENOIT P., *Pasión y resurrección del Señor,* Fax, Madrid 1971; CONGAR Y., *La mia parrocchia vasto mondo,* Edizioni Paoline 1965[2]; CROUZEL H., *Le dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse,* en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 58 (1957) 65-92; DUPONT J., *La réconciliation dans la théologie de St. Paul,* Brujas 1953; LÉON-DUFOUR X., *Redención,* en *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1976; LYONNET S., *De notione redemptionis,* en "VD" 36 (1958) 126-146; LYONNET S., SABOURIN L., *Sin, Redemption and Sacrifice,* Roma 1970; MORALDI L., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'A T,* Roma 1956; ID, *Per una corretta lettura della soteriologia biblica,* en "La Scuola cattolica" 108 (1980) 313-343; MUNDE W. y otros, *Redención,* en *DTNT,* IV, Sígueme, Salamanca 1984, 54-67; MOLTMANN J., *El Dios crucificado,* Sígueme 1977[2]; "Parole di vita", n. 1 del 1984: *Cristo Redentore*; RAHNER K., *Redención, Sacramentum mundi* V, Herder 1976, 758-776; SABOURIN L., *Redención sacrificial. Encuesta exegética,* DDB, Bilbao 1969; SCHENKER A., *Koper et expiation,* en "Bib" 63 (1982) 32-46; STAMM J.J., *g'l - redimir,* en *DTAT* I, Cristiandad, Madrid 1978, 549-564; ID, *Padh - redimir, liberar,* ib, II, 1985, 495-515; STUHLMUELLER, *Creative Redeption in Deutero-Isaiah,* Roma 1970.

A. Bonora

REINO DE DIOS

SUMARIO: Introducción. I. *Raíces en la ideología y experiencia de la realeza en el AT y en la apocalíptica:* 1. Dios es el rey de los reyes: *a)* El Señor reina sobre Israel, *b)* El arca de la alianza es el trono de Yhwh, *c)* Yhwh rey de los gentiles y del universo; 2. El rey mesías: *a)* Los primeros oráculos sobre el rey mesías, *b)* El descendiente del rey David; 3. Israel es el reino de Dios: *a)* Reino de Dios = propiedad de Dios, *b)* Israel se convierte en reino de Dios con la observancia del pacto sinaítico; 4. El reino en la literatura del judaísmo tardío: *a)* El reino mesiánico en clave política, *b)* El reino celestial, *c)* Tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos. II. *El anuncio del reino:* 1. En el evangelio de Marcos: *a)* El reino está cerca, *b)* Conocer el misterio del reino, *c)* Bendito el reino que viene, *d)* Dimensión presente y futura del reino; 2. En los escritos del tercer evangelista: *a)* El reino mesiánico, *b)* El anuncio del reino, *c)* El objeto de la misión: el anuncio del reino, *d)* El reino pertenece a los pobres y a los niños, *e)* Reino futuro, *f)* Reino presente, *g)* Síntesis de las dos dimensiones; 3. El cuarto evangelista: *a)* Ver el reino y entrar en él, *b)* Jesús es el rey de Israel, *c)* La revelación suprema de la realeza de Cristo. III. *El evangelista del reino de los cielos:* 1. La incidencia del tema del reino en el primer evangelio; 2. La

proclamación del reino: *a)* El evangelio del reino, *b)* Los hijos del reino, *c)* Los miembros del reino: 3. El reino mesiánico: *a)* La oración por la venida del reino, *b)* La búsqueda del reino, *c)* El signo de la presencia del reino, *d)* El crecimiento del reino; 4. La consumación del reino: *a)* El reino de los cielos, *b)* El juicio final y la parusía. IV. *El reino en el epistolario del NT y en el Apocalipsis:* 1. El epistolario paulino; 2. Las otras cartas apostólicas; 3. El Apocalipsis. V. *Reino e Iglesia:* 1. En el primer evangelio; 2. El reino sacerdotal. VI. *Reino y escatología.*

INTRODUCCIÓN. En la Sagrada Escritura encontramos con mucha frecuencia las locuciones "Yhwh reina", "el reino de Dios", "El Señor es rey" y similares. Evidentemente, se trata de un lenguaje simbólico y analógico para expresar verdades y realidades divinas partiendo de la experiencia del mundo humano, en el cual el gobierno, el dominio, el poder y la soberanía se ejercen de modo eminente por los monarcas, por los reyes, por los rectores de los pueblos. Con esas expresiones concernientes a la realeza divina la Biblia quiere enseñar y revelar que Dios es el supremo soberano del universo. Pues el Señor crea, reina, gobierna y domina los fenómenos cósmicos, todos los seres vivientes y la historia humana hasta la consumación escatológica, cuando su reino, es decir, su señorío, se establecerá de modo pleno y perfecto en la gloria del cielo; cuando él lo será todo en todos y su amor triunfará definitivamente de las fuerzas del odio y del mal, con la derrota plena y completa del príncipe de las tinieblas, Satanás.

La Sagrada Escritura narra y describe cómo ocurrirá la instauración de ese reino celeste, después del revés del señorío de Dios provocado por el pecado de la criatura. La Biblia nos manifiesta los diversos estadios o fases y los diferentes modos con los que el Señor reina y dominará en el mundo, pero de modo particular en su pueblo. Pues el reino se encuentra en una relación especialísima con el mesías, cuya venida a la tierra tiene por fin principal la inauguración del señorío de Dios entre los hombres. Este personaje, esperado durante largos siglos por la humanidad, hará que reinen el amor, la verdad, la justicia y la paz, preparando la consumación del dominio soberano del Señor sobre el universo entero, acontecimiento reservado al último día de la historia.

I. RAÍCES EN LA IDEOLOGÍA Y EXPERIENCIA DE LA REALEZA EN EL AT Y EN LA APOCALÍPTICA. La expresión "reino de Dios" o "reino de los cielos" forma uno de los temas dominantes de la alegre nueva de la salvación en el NT. Pero esa realidad divina no se presenta como una novedad absoluta, porque hunde sus raíces en la revelación veterotestamentaria y en toda la tradición judía. Aunque en los ciclos de los patriarcas apenas se dice palabra de la realeza de Yhwh, sin embargo de vez en cuando, incluso en los estratos más arcaicos del AT, aflora ese aspecto o función propia del Señor de reinar de modo soberano y de ejercer su dominio real, sobre todo para defender y salvar a su pueblo, puesto que Israel es el reino de Yhwh por excelencia.

1. DIOS ES EL REY DE LOS REYES. Las naciones, las regiones, las ciudades y los pueblos paganos son gobernados y regidos por reyes, faraones y soberanos (Gén 14,1ss.17ss; Éx 1,8.15; etc.). Por eso los israelitas le piden al juez Samuel que establezca sobre ellos un rey que los gobierne, como ocurre en el mundo que los rodea (1Sam 8,5). Los soberanos en la antigüedad eran exaltados e idolatrados hasta ser considerados como divinidades; sin embargo, en la valoración de la Biblia son simples mortales, limitados en sus poderes, e incluso con frecuencia débiles e

impotentes ante las fuerzas de la naturaleza, y sobre todo cuando el Señor interviene en la historia. En semejantes actos salvíficos Yhwh se revela realmente como el rey de reyes, como el Señor de los señores, como el supremo soberano del cielo y de la tierra, de los mares y de todos los abismos.

a) *El Señor reina sobre Israel.* Yhwh manifiesta su realeza sobre todo cuando obra en favor de su pueblo e instaura en él su dominio divino. Las intervenciones salvíficas del Señor en la historia de Israel son presentadas frecuentemente como acciones reales del soberano más fuerte y poderoso que exista. En el antiquísimo canto de Moisés, los estupendos prodigios realizados por Yhwh durante el éxodo, y en particular en la travesía del mar Rojo, son considerados intervenciones regias del Dios excelso, del santo, del omnipotente, que reina eternamente (Éx 15, 11-13.18; cf Dt 3,24; 11,2ss; Núm 23,21s).

En los estratos más arcaicos del AT aparece con evidencia la fe de que Yhwh es el único rey de Israel, por lo cual este rey no tiene necesidad de reyes terrenos. Esta temática aflora sobre todo en los momentos de crisis nacional, cuando los israelitas desean un soberano que reine sobre ellos, como ocurre entre los gentiles. Gedeón, aunque altamente benemérito por sus empresas heroicas en favor de Israel, no desea reinar sobre Israel, y menos aún establecer una monarquía hereditaria, porque sabe que Yhwh es el único rey de su pueblo (Jue 8,23). Cuando los israelitas, hacia el final del gobierno de ↗ Samuel, pidieron un rey a semejanza de todas las naciones, este profeta se entristeció profundamente (1Sam 8,5s), porque sabía muy bien que el único soberano de Israel debía ser el Señor (1Sam 12,12). En realidad, con aquel acto los israelitas rechazaban la realeza de Yhwh, como lo reveló éste a su siervo (1Sam 8,7s). Samuel comunicó a todo el pueblo aquel repudio de la soberanía real del Señor (1Sam 10,18s).

El primero y el último, el santo, el único verdadero Dios y el señor de los ejércitos es el rey de Israel, porque él lo ha creado, salvado y redimido (Is 43,15; 44,6). No sólo en el pasado, en el primer éxodo, sino también librando a Israel de la esclavitud de Babilonia, el Señor se revela como rey de su pueblo; la alegre noticia que los mensajeros de paz llevan a Sión consiste en esa realidad salvífica: tu Dios reina. De ese modo se manifiesta él concretamente como el soberano divino que redime a su pueblo (Is 52,7; cf Sal 96,10). Pues Yhwh es el omnipotente que quita el aliento a los reyes de la tierra, manifestándose como espléndido guerrero que aniquila carros y caballos, pone en fuga a los enemigos valerosos de su pueblo y de ese modo salva a los humildes de la tierra (Sal 76,5ss). El Señor fuerte y poderoso es el rey de la gloria (Sal 24,7ss); él se ha revelado como gran rey sobre toda la tierra, sometiendo todos los pueblos a los israelitas (Sal 47,3s.7s). De ese modo Yhwh revela la espléndida gloria de su reino; por eso el salmista invita a la alabanza y a la gloria: "El Señor es el rey; que se alegre la tierra y exulten las islas innumerables" (Sal 97,1; cf Sal 145,10-13).

b) *El arca de la alianza es el trono de Yhwh.* El Señor reina sobre su pueblo estableciendo en él su soberanía, librándolo de todos los enemigos y defendiéndole de todos los males. Además, ofrece un signo visible, concreto y permanente de esa presencia salvífica real en el santuario que custodia el arca de la alianza; aquí el Dios de la gloria habita en medio de Israel (Éx 25,8; 40,34s). El arca cons-

tituye el trono real de Yhwh (2Sam 6,2), él vive como un soberano encima de ella (Is 6,1ss); desde allí habla con sus siervos: Moisés (Éx 25,22; Núm 16,20ss), Isaías (Is 6,8s), etc.; desde allí se aparece a todo el pueblo (Núm 14,10ss; 16,19; 17,7). Durante el éxodo, cuando el Señor avanza sobre el arca en medio de su pueblo (Éx 40,36s; Núm 9,15ss; 10,33ss), en el traslado de este trono real de Yhwh al monte Sión y en el templo de Jerusalén se forma el cortejo real del Dios de Israel (2Sam 6,12ss; 1Re 8,1ss; Sal 68,25ss; 132,6ss). Desde este trono santo reina el Señor sobre todos los pueblos y sobre toda la tierra (Sal 99,1-5).

c) *Yhwh rey de los gentiles y del universo.* Sin embargo, el Señor no ejercita su dominio real sólo sobre Israel; en la Biblia es presentado también como rey de todas las naciones: "Sólo del Señor es el imperio, él es el Señor de las naciones" (Sal 22,29). Al final de los tiempos "el Señor reinará sobre toda la tierra; en aquel día el Señor será único, y único será su nombre" (Zac 14,9).

Todo en los cielos y en la tierra pertenece a Yhwh, que es el soberano de todas las cosas y de todos los seres vivientes (1Crón 29,11). Si el Señor mora de modo muy especial en el templo de Jerusalén, sin embargo tiene su trono en los cielos (Sal 11,4); él asienta su trono encima de la tempestad (Sal 29,10); a él pertenece el universo con sus habitantes, porque es el rey de la gloria (Sal 24,1s.7ss; Sal 103,19). Y si el cielo es el trono de Dios, la tierra es el escabel de sus pies (Is 66,1; Mt 5,34s) y es rey de ella (Sal 47,3.8). El Señor muestra su realeza cuando se rodea de esplendor, se reviste y se ciñe de fuerza, haciendo firme su trono que es el mundo (Sal 93,1ss).

2. El rey mesías. Con el nacimiento y el desarrollo del filón mesiánico en el AT se explicitó también que el Señor reinaría sobre la tierra y entre los pueblos por medio de su consagrado, el Cristo; éste sería el instrumento privilegiado para la instauración del reino de Dios en el mundo. El fin de la venida del mesías en realidad consiste en la inauguración de la presencia salvífica de Yhwh entre los hombres para preparar su reinado o dominio real pleno y perfecto en el universo [↗ Mesianismo].

a) *Los primeros oráculos sobre el rey mesías.* La bendición de Jacob a su hijo Judá (Gén 49,8ss) contiene el anuncio de la venida del personaje mesiánico que gobernará a todos los pueblos con el cetro real (v. 10). Balaán, en uno de sus oráculos, preanuncia el despuntar de la estrella de Jacob y el surgir de un cetro real de Israel para dominar a todas las naciones (Núm 24,17ss; cf Ez 21,32).

Las alusiones de estos textos al rey mesías se hacen claras y explícitas en la profecía de Natán a David sobre el futuro glorioso de su reino, por medio de un descendiente suyo, cuyo trono será estable para siempre (2Sam 7,12.14.16). El salmista comenta poéticamente esta alianza davídica que tiene por objeto al rey mesías: "Yo haré de él mi primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra... Afirmaré para siempre su dinastía y su trono durará como los cielos... Su dinastía durará por siempre y su trono durará tanto como el sol" (Sal 89,28.30.37); [↗ Salmos IV, 6; ↗ Samuel III, 1].

El rey mesías es una persona divina que extiende el reino del Señor hasta los confines de la tierra: "Proclamará el decreto que el Señor ha pronunciado: "Tú eres mi hijo; yo mismo te he engendrado hoy. Pídeme, y te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra" (Sal 2,7s; cf 110,1ss).

b) *El descendiente del rey David.* La realeza del mesías se acentúa en los oráculos de los profetas, porque este personaje es presentado a menudo como el descendiente del rey David, que deberá restaurar el reino paterno y establecer el reinado de Dios sobre la tierra.

Isaías [/ II, 2], ve el despuntar de una gran luz en el nacimiento del descendiente davídico, el príncipe de la paz, sobre cuyas espaldas está el signo de la soberanía real y divina, para inaugurar el reino eterno de la paz en el derecho y en la justica (Is 9,1.5s). Este retoño de Jesé, lleno del Espíritu de Yhwh, instaurará el reino de la justicia y de la felicidad, de la paz y de la sabiduría (Is 11,1-9).

El futuro rey de Israel, cuyos orígenes se remontan a la antigüedad y a los días más remotos, vendrá de Belén de Éfrata (Miq 5,1), es decir, será un descendiente de David. En la era escatológica el Señor suscitará un rey sabio y justo, capaz de salvar al pueblo de Dios, ya que será un personaje divino (Jer 23,5). El rey mesías, humilde y manso, profeta y defensor de los pobres, instaurará el reino universal de la paz y de la justicia en todo el mundo (Sal 72,1s.5.8). El anuncio de ese maravilloso reino de Dios realizado por el mesías no puede dejar de suscitar profunda alegría: "Salta de júbilo, hija de Sión; alégrate, hija de Jerusalén, porque tu rey viene a ti..." (Zac 9,9). El profeta Ezequiel presenta la realeza del mesías en perspectiva pastoral: el descendiente de David regirá al pueblo de Dios como un pastor bueno, sabio y fuerte, que eliminará todas las bestias peligrosas y establecerá un reino de paz (Ez 34,23s; 37,24s).

3. ISRAEL ES EL REINO DE DIOS. Si Yhwh es el rey del universo y de todos los pueblos, si el rey mesías reinará de un mar al otro también sobre las naciones, es indiscutible que Israel es el reino de Dios por excelencia. El pasaje de Éx 19,5s es muy explícito a este respecto. Este texto es muy precioso, porque no sólo indica en qué consiste concretamente ser reino del Señor, sino también con qué condiciones se hace uno miembro de ese reino.

a) *Reino de Dios = propiedad de Dios.* La expresión "reino de sacerdotes" está puesta claramente en paralelo con las locuciones "propiedad del Señor" y "pueblo preciosísimo", como lo muestra el texto estructurado:

"Vosotros seréis para mí,
la propiedad entre todos
los pueblos...
Vosotros seréis para mí
un reino de sacerdotes
y un pueblo preciosísimo"
(Éx 19,5s).

Por tanto, ser un reino sacerdotal para Yhwh significa ser un pueblo santo, propiedad del Señor; pertenecer completamente a Dios; ser su bien personal, sagrado y el más precioso (*segullah;* gr., *perioúsios*).

Con la / alianza sinaítica, Israel se convierte en cosa sagrada para el Señor, es decir, en su propiedad (Jer 2,3); Moisés declaró ese privilegio de los hebreos, fruto del amor de predilección de Yhwh: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres" (Dt 7,7s; cf 14,2; Is 43,21; Sal 74,2). Pues el Señor escogió a Jacob como posesión suya (Sal 135,4); lo libró de la esclavitud del faraón, realizando prodigios y portentos en Egipto y en el paso del mar Rojo, para hacerlo su propiedad: Israel es el pueblo que Yhwh ha adquirido para hacerlo

suyo para siempre (Éx 15,16). La versión griega de los LXX en Éx 23,22 aduce un texto muy similar al de Éx 19,5s, como aparece por la sipnosis:

19,5	*23,22 (LXX)*
"Y ahora, si con docilidad [*lit.*, con escucha] escucháis mi voz y custodiáis mi alianza, seréis para mí un pueblo precioso entre todas las naciones, pues mía es toda la tierra; vosotros seréis para mí un sacerdocio real y un pueblo santo".	"Si con docilidad [*lit.*, con escucha] escucháis mi voz y hacéis todo lo que os mando y custodiáis mi alianza, seréis para mí un pueblo precioso entre todas las naciones, pues mía es toda la tierra; vosotros seréis para mí un sacerdocio real y un pueblo santo".

b) *Israel se convierte en reino de Dios con la observancia del pacto sinaítico.* Esa pertenencia exclusiva al Señor no puede ni debe ser concebida de modo mecánico, casi mágico, prescindiendo de cualquier esfuerzo de la parte humana; la alianza, aunque ha de ser considerada en la perspectiva de una elección gratuita (se trata, en efecto, de un don, de un favor, fruto del amor divino), contiene cláusulas, condiciones: Israel debe observar cuanto Yhwh le prescribe; más aún, se convierte en reino de Dios, o sea en su propiedad preciosísima, sólo a condición de vivir las exigencias del pacto sinaítico. El pasaje que acabamos de citar y comentar de Éx 19,5s es muy explícito al respecto: los hijos de Israel serán para el Señor un reino sacerdotal y su posesión exclusiva, y por tanto pertenecerán al Dios omnipotente, sólo si le obedecen, viviendo las cláusulas de la alianza. La pertenencia al reino de Dios depende de la fidelidad al pacto mosaico (Dt 26,18s).

Por desgracia, Israel fue infiel a la alianza; por eso dejó de ser el reino de Dios y fue castigado severamente con la destrucción y la deportación a una tierra impura y a regiones paganas; pero en la era escatológica el Señor reconstruirá su reino, purificando y renovando a su pueblo para hacerlo fiel a su palabra, a la alianza de paz, por medio del rey pastor, el mesías davídico (Ez 37,23-26). En esta época mesiánica los temerosos de Dios, o sea los paganos que observen los preceptos del Señor honrando su nombre, participarán del privilegio de Israel, convirtiéndose en propiedad de Dios, en miembros de su reino (Mal 3,16s).

4. EL REINO EN LA LITERATURA DEL JUDAÍSMO TARDÍO. En los últimos siglos de la historia de Israel, ante las desventuras de la monarquía y la destrucción del reino davídico, paralelamente a los movimientos nacionalistas que seguían soñando con su futuro reino mesiánico terreno de fuertes tintas políticas y guerreras, se afirmó, sobre todo en las corrientes religiosas apocalípticas, una concepción diversa del reino de Dios en clave más espiritual, casi celeste.

Así en el estadio final de la revelación veterotestamentaria asistimos a la formación de dos concepciones del reino muy diversas: por una parte, las sectas más politizantes alimentan la esperanza de la restauración del reino davídico, como fruto de sangrientas guerras santas, en las cuales los opresores de Israel serán derrotados y aniquilados para siempre; por otra, los movimientos más espirituales del pueblo elegido invitan a mirar al cielo, inculcando la idea de un futuro divino espiritual ultraterreno.

a) *El reino mesiánico en clave política.* En la fase última de la reve-

lación bíblica se afirma y se difunde una concepción ↗ política y terrena del reino de Dios. La expectación popular estaba orientada hacia un mesianismo nacionalista, marcado no sólo por la paz, fruto de la derrota de los enemigos de Israel, sino también por la abundancia de todos los bienes, de la fertilidad de la tierra, de la fecundidad y de la longevidad. El reino mesiánico aparece, pues, de orden temporal. En el libro de los ↗ Macabeos encontramos semejante ideología: el reino de Dios es una realidad terrena y se ha de instaurar con la violencia, armándose y organizándose militarmente para combatir contra los enemigos de Israel, que han destruido la monarquía davídica y hecho esclavos a los judíos.

Esa mentalidad aflora también en los evangelios. Los hijos del Zebedeo, cuando le piden a Jesús sentarse uno a su derecha y otro a su izquierda (Mc 10,37), ciertamente están impregnados de un mesianismo real político de carácter triunfalista; por algo la redacción del evangelista emplea explícitamente el término "reino" de Cristo (Mt 20,21). En una de las tentaciones, el diablo presenta ante el profeta de Nazaret la fascinación del mesianismo mundano, que consiste en el dominio de todos los reinos de la tierra (Mt 4,8s y par). Asimismo la pregunta de los apóstoles al Señor resucitado de si estaba para reconstruir el reino de Israel (He 1,6), adolece de esa concepción triunfalista de un mesianismo real político. También el cuarto evangelista deja traslucir semejante expectativa popular de un reino mesiánico terreno en la reacción entusiasta de la multitud ante el signo de la multiplicación de los panes y en el intento de arrebatar a Jesús para proclamarlo rey (Jn 6,14s).

Los antiguos documentos literarios del judaísmo, escritos entre el fin de la era veterotestamentaria y el principio de la nuestra, ilustran a menudo con elocuencia esa concepción de un reino mesiánico político impuesto por la violencia y las armas. A este respecto baste remitir a algún pasaje de la obra precristiana de los *Salmos de Salomón* (cf 17,23-51) o del *Libro de la guerra*, de Qumrán (cf 6,6; 19,5-8).

b) *El reino celestial.* En los escritos ↗ apocalípticos del judaísmo tardío se pone en evidencia la dimensión ultraterrena y celeste de su reino: sería inaugurado con el juicio de Dios, después del castigo y de la aniquilación de los malvados y de los impíos. El reino de Dios no es ya concebido como una realidad terrena e intramundana; se trata de un orden nuevo, que será instaurado al final de los tiempos, cuando el Señor haga justicia a sus fieles y destruya a los impíos, inaugurando su dominio real, que será fuente de felicidad y de vida eterna para su pueblo. El libro de la ↗ Sabiduría deja traslucir esa concepción del reino de Dios. Con el juicio del Señor se instaurará la era feliz de la gloria de los justos, aunque éstos en la tierra hayan sido torturados; en cambio, los impíos, que han vivido despreciando a los santos y como rebeldes, sufrirán un tremendo castigo (Sab 3,1-10). Más aún; los justos serán premiados con la vida eterna y con el don de una espléndida corona (Sab 5,15s).

Las visiones de ↗ Daniel no raras veces tienen por objeto la instauración del reino de Dios. El final del sueño que tuvo Nabucodonosor sobre la gran estatua de pies de arcilla lo explica el vidente judío en relación con la inauguración del reino escatológico (Dan 2,44). La visión celeste del anciano que da al Hijo del hombre el reino eterno ilustra con elocuencia el carácter ultraterreno y trascendente del reino mesiánico. En efecto, el Altísimo en esta escena es

descrito como el juez supremo que se sienta en su terrible trono delante de la corte celeste para examinar el comportamiento de los hombres al término de la historia (Dan 7,9ss). En este acto final y supremo se inaugura el reino escatológico por medio del personaje celeste que es el Hijo del hombre (Dan 7,13ss). Así pues, con el juicio divino al final de los tiempos se instaurará el reino eterno y universal del Señor sobre todos los pueblos y sobre todos los imperios (Dan 7,26s).

En los antiguos escritos apocalípticos judíos, tales como el *Primer libro de Henoc*, la *Asunción de Moisés* y el *Cuarto libro de Esdras*, encontramos una análoga concepción escatológico-celeste del reino. En la era final de la historia humana, después del aniquilamiento de los reyes y de los soberanos terrenos, los justos reinarán en la gloria (*1Henoc* 38,5), guiados por el mesías, el elegido de Dios, que se sienta en el trono celeste; pues el Señor hará que su consagrado more entre los santos y transformará el cielo en una luz eterna y en una felicidad sin fin, haciendo habitar allí a sus elegidos, después de haber prohibido la entrada a los pecadores y a los impíos (*1Henoc* 45,3-5). Entonces los justos vivirán en el esplendor del sol y los elegidos en la luz de la vida eterna (*1Henoc* 58,3). Esa glorificación en el reino de Dios ocurrirá en la Jerusalén celeste, cuando Israel suba a lo alto y Dios lo coloque en el firmamento; desde estas alturas de las estrellas se verá a los impíos yacer en los tormentos del infierno (*Asunción de Moisés* 10,8ss).

c) *Tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos*. En la literatura judía antigua, sobre todo en los escritos rabínicos, encontramos otro elemento interesante, visto ya en algunos libros del AT: la necesidad de observar los compromisos de la *tôrah*, tema expresado con la frase "tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos" (cf *Berakôt*, M. 2,2; *2Henoc* 34,1). Con esta locución reconoce el judío el señorío de Dios y se somete a su ley, considerada norma de vida, para convertirse en miembro del reino, es decir, para participar del estado de amistad y de gracia con el artífice de la salvación y de la plena felicidad, gozando de la abundancia de sus bienes. Además, la expresión rabínica que examinamos insinúa también la libre opción del hombre y la invitación al creyente a no rechazar ese yugo. Pues sólo los impíos se lo sacuden de encima, aunque encaminándose de ese modo a la perdición (*2Henoc* 48,8s). El empeño constante en la observancia de las cláusulas del pacto sinaítico, o sea en la práctica de todas las prescripciones de la ley mosaica, es fuente de vida.

El profeta de Nazaret considera demasiado pesado el yugo de las imposiciones ordenadas por los escribas y por los fariseos: fatigan y oprimen; sólo la ley de su evangelio, el evangelio del reino (Mt 4,23; 9,35; 24,14) se presenta como yugo suave, amable y ligero (Mt 11,28ss). Pablo de Tarso, en particular, presenta la legislación mosaica, con especial referencia a la imposición de la circuncisión, como un yugo de esclavitud (Gál 5,1); por su parte, Lucas hace que Pedro proclame, en el concilio de Jerusalén, que la *tôrah* ha de considerarse un yugo pesadísimo, pues ningún judío pudo jamás llevarlo (He 15,10).

II. EL ANUNCIO DEL REINO. Las consideraciones precedentes han insinuado el peso y la incidencia no común del reino divino en la revelación veterotestamentaria y en los antiguos escritos judíos; muestran además la orientación mesiánica y escatológica de esta temática: Yhwh instaurará su reino al fin de los tiempos por medio de su elegido, el Cristo; la monarquía davídica fue sólo

una anticipación y se presenta como un signo imperfecto del futuro reino mesiánico, en el cual finalmente se establecerán para siempre y de modo perfecto la paz, la felicidad, la justicia y la vida.

Jesús de Nazaret abre su predicación proclamando el cumplimiento del tiempo escatológico y anunciando la inminente irrupción del reino en la tierra; más aún, según el primer evangelista, incluso el precursor de Cristo comunica esa alegre noticia: "Convertíos, pues el reino de los cielos se acerca" (Mt 3,2).

1. EN EL EVANGELIO DE MARCOS. A nivel histórico parece poco verosímil que la predicación de Juan Bautista tuviera como objeto explícito la aproximación del reino; el más arcaico de los evangelios ignora ese elemento, y nos informa, en cambio, de que el precursor proclamaba el bautismo de conversión (Mc 1,5) y la inminente venida del mesías (Mc 1,7ss). Para el segundo evangelista, la proclamación del acercarse del reino fue hecha por el profeta de Nazaret (Mc 1,15). En realidad, el anuncio del reino de Dios forma el objeto principal de la predicación de Jesús.

a) *El reino está cerca.* En Mc 1,15 se citan las primeras palabras de Cristo en el contexto del comienzo de su ministerio (Mc 1,14s). El profeta de Nazaret proclama la cercanía del reino porque el / tiempo del fin se ha cumplido; en esa situación escatológica hay que convertirse creyendo en el evangelio. El *kairós* indica, en realidad, la fase última de la historia salvífica, cerrada con el fin de este mundo (Mc 13,33; Lc 21,8) y abierta con la predicación del reino (Mc 1,14s). Los misioneros de Cristo deberán proclamar la cercanía de ese reino salvífico (Mt 10,7; Lc 10,9.11). Por tanto, tampoco con la predicación de los primeros discípulos ha llegado aún el reino de Dios, aunque se ha acercado.

Aquí, con gran probabilidad, el reino de Dios indica el acto final de la historia, con la vuelta de Cristo en el poder del Padre para juzgar a todos los hombres e inaugurar el reino celeste. El pasaje de Mc 8,38-9,1 (y par) es al respecto muy claro, pues en él la venida del reino de Dios está estrechamente asociada a la venida del Hijo del hombre en la gloria del Padre, acompañado de los santos ángeles al fin de los tiempos. Con su pasión, muerte y resurrección Jesús entra en el reino de Dios (Mc 14,25 y par), en el cual será revestido de la gloria y del poder del Padre (Mc 8,38). Se trata, pues, del reino celeste, en el cual entrará el que en esta tierra se haga violencia para reprimir los malos instintos (Mc 9,47). Aquí el reino de Dios equivale a la vida eterna, como lo indica con claridad el paralelismo sinonímico entre este versículo y los precedentes (Mc 9,43. 45), donde se emplea la expresión similar "entrar en la vida (eterna)". En este reino celeste muy difícilmente entrarán los ricos (Mc 10,23ss y par). Con su predicación el profeta de Nazaret llama la atención de sus oyentes sobre la inauguración de la fase final de la historia, y por tanto de la aproximación del reino glorioso de Dios, que se instaurará definitivamente con el juicio final.

b) *Conocer el misterio del reino.* En el curso de las / parábolas, Jesús ilustra la realidad del reino con semejanzas, oscuras para los incrédulos, pero explicadas a los discípulos (Mc 4,3ss.26ss.30ss). Al término de la primera parábola, la del sembrador (Mc 4,3ss), Cristo declara a sus "doce" amigos: "A vosotros se os ha dado conocer los secretos del reino de Dios; pero a los demás, a los que están fuera, todo les llega en parábolas" (Mc 4,11; cf par). Este misterio

del reino concierne al significado de la parábola, que ilustra simbólicamente la suerte de la "palabra" en las diferentes clases de oyentes, como lo explica el maestro (Mc 4,14ss y par). En las dos parábolas siguientes el reino de Dios se ilustra con el crecimiento espontáneo, casi automático (en griego, *automátē*), de la semilla hasta la maduración (Mc 4,26ss), y por la extraordinaria expansión de esta realidad divina, tan pequeña, que se hace tan grande, como el granito de mostaza que se transforma en árbol (Mc 4,30ss).

En estas parábolas el reino indica una realidad divina presente, en relación con la palabra del evangelio proclamado por Jesús; en efecto, el que siembra la palabra de Dios es el profeta de Nazaret; los oyentes son los judíos que escuchan, no todos bien dispuestos hacia la predicación de Cristo (Mc 4,14ss). Esta semilla de la "palabra" contiene una fuerza divina intrínseca, y por tanto se desarrolla sola (Mc 4,26ss); es más, crece de modo extraordinario, suscitando admiración (Mc 4,30ss). Por eso el reino se identifica con el poder de Dios, presente en la palabra del evangelio; se trata de una fuerza divina que se impone por sí misma, haciendo irrupción en la tierra y difundiéndose de modo extraordinario en virtud de la carga dinámica de su potencia divina. Esta realidad es, pues, misteriosa y portadora de salvación, como su autor; por esa razón Jesús la presenta como misterio del reino de Dios (Mc 4,11 y par).

Los evangelios hablan del misterio sólo en este contexto, mientras que en las cartas paulinas lo encontramos con más frecuencia. En Rom 11,25 indica el desconcertante designio salvífico divino sobre el endurecimiento de los judíos en la incredulidad para hacer posible la salvación de los paganos, mientras que en la doxología final de esta carta (Rom 16,25s) y en otros pasajes del epistolario paulino (cf Ef 1,9s; 3,3s.9s; Col 1,26s) se refiere a la economía del plan salvífico, callado o bien oculto a lo largo de los siglos y ahora revelado por medio de Jesucristo [/ Misterio III, 3-4].

En Ef 6,20 recurre la expresión "el misterio del evangelio", mientras que en la carta a los Colosenses el misterio de Dios parece identificado con Cristo, en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,2s), y que el apóstol quiere anunciar (Col 4,3). Estos últimos pasajes nos ayudan a penetrar el significado del misterio del reino (Mc 4,11); se trata en verdad de una realidad divina arcana que Jesús explica e ilustra a sus amigos, mientras que a los extraños se les propone en un lenguaje parabólico y oscuro, a fin de que no se abran a la luz del evangelio y se conviertan (Mc 4,12 y par). Así como el misterio de la economía salvífica centrada en el evangelio, o sea en Cristo, se ha manifestado a los creyentes, así el misterio del reino se ha desvelado a los discípulos; está constituido por la semilla divina de la "palabra", proclamada por el profeta de Nazaret, que lleva a cabo la salvación de cuantos lo acogen, dando frutos de vida eterna (Mc 4,20 y par).

El reino de Dios debe ser acogido con la sencillez y la humildad características de los niños (Mc 10,15). Los escribas, con los fariseos y cuantos rechazan la predicación y la persona de Jesús, son constitucionalmente incapaces de comprender y de acoger el misterio del reino; el orgullo y la autosuficiencia les impiden abrirse a la luz divina que emana del evangelio, y por tanto convertirse y entrar en la vida eterna. Al adherirse al mensaje proclamado por Cristo, el hombre es penetrado e invadido por la fuerza extraordinaria de esta semilla divina y permite a ese germen que dé frutos copiosos en su corazón. De

este modo la acción salvífica de la "palabra" se hace presente y operante en la tierra por medio de los oyentes atentos que la acogen con docilidad y sencillez.

c) *Bendito el reino que viene.* Durante la entrada mesiánica de Jesús en la ciudad de Jerusalén la multitud entusiasta aclama la llegada del reino en la persona de Cristo (Mc 11,9s y par). Mientras que en el tercero y en el cuarto evangelio la bendición de los presentes tiene por objeto al rey (de Israel) que viene en nombre del Señor, sólo Marcos habla del reino que viene, colocado en paralelo con el que viene; en efecto, la aclamación del pueblo en el segundo evangelio está formada por un quiasmo, como lo muestra el texto estructurado:

A) ¡HOSANA!
B) *Bendito el que viene* en el nombre del Señor.
B') *Bendito el reino que llega,* de nuestro padre David.
A') HOSANNA en los (cielos) altísimos.

La correspondencia entre los dos elementos centrales muestra que el mesías (el que viene en el nombre del Señor) inaugura el reino, aunque los judíos lo entienden en sentido político, como restauración de la monarquía davídica.

El elemento interesante en la redacción de Marcos lo observamos en la venida del reino: con la entrada mesiánica de Jesús, el reino de Dios está presente en la tierra y comienza a manifestarse. De ese modo la oración del discípulo: "Venga tu reino" (Mt 6,10 y par), comienza a ser escuchada por el Padre, porque "el reino llega" (Mc 11,10), irrumpe en el mundo con la persona de Cristo.

El mesías inaugura el reino de Dios al tomar posesión de la ciudad santa y purificar el templo arrojando a los mercaderes y a los demás profanadores (Mc 11,15s y par); luego desarrolla su actividad didáctica, suscitando la admiración del pueblo judío (Mc 11,18.27ss), y con ello muestra concretamente la llegada del reino ligada a la persona del mesías. La doctrina correcta de Marcos es presentada como un signo del reino: el escriba que responde correctamente, confirmando la enseñanza de Jesús, es considerado por el maestro cercano al reino de Dios (Mc 12,34). Por lo demás, el profeta de Nazaret enseña en la sinagoga o en el templo con autoridad, contraponiéndose a la doctrina de los escribas y suscitando la admiración de las multitudes (Mc 1,21s; 12,35ss); de ese modo insinúa que es el Cristo quien inaugura en la tierra el reino de Dios.

d) *Dimensión presente y futura del reino.* En verdad Marcos considera el reino de Dios no sólo como sinónimo de vida eterna, por lo cual no lo presenta sólo en perspectiva escatológico-futura, sino que piensa que está ya inaugurado en este mundo con la predicación y la obra salvífica del mesías. Por eso el reino es una realidad compleja, pues se presenta a la vez como celeste y terrestre; se trata de la presencia salvífica —o señorío— de Dios, que irrumpe entre los hombres: el rey inmortal de los siglos obra y actúa por medio de su Cristo eficazmente en esta tierra; hace sentir su influjo benéfico divino en la humanidad, con el fin de invitarla y prepararla a la entrada en la gloria del cielo.

El *lóghion* del Señor referido por Mc 10,14s contiene una síntesis de estos dos elementos, porque Jesús habla aquí del reino como de una realidad a la vez presente y futura. En efecto, el maestro enseña que para entrar en el reino de Dios hay que acogerlo con la actitud espiritual de los niños, ya que pertenece a los niños. La expresión "entrar en el reino"

significa claramente entrar en la vida eterna; ya lo hemos comprobado. Se trata, pues, de la entrada en la gloria del Padre después de la muerte; por eso el maestro se refiere manifiestamente a la dimensión futura del reino.

Pero esta realidad divina hay que acogerla desde ahora, imitando la sencillez de los niños (Mc 10,15); por tanto, el reino de Dios está presente, porque se lo puede acoger o rechazar, como ocurre con la semilla de la "palabra" (Mc 4,20). En verdad el evangelio proclamado por Cristo contiene en germen el reino, como ya lo hemos mostrado. Por eso el reino de Dios es una entidad salvífica a la vez presente y futura, pues se trata de la acción real del Señor que obra la salvación de los creyentes. Con la venida del mesías esta presencia salvífica divina irrumpe en la tierra y comienza a dar frutos de vida eterna, como una semilla que se desarrolla y crece; pero la plena maduración y manifestación de este germen divino de la palabra evangélica ocurrirá después de la muerte y al fin de los tiempos, cuando el discípulo de Cristo entre en la vida eterna y sea revestido de la gloria celeste.

2. EN LOS ESCRITOS DEL TERCER EVANGELISTA. Lucas, en sus dos libros, trata frecuentemente el tema del reino de Dios, sobre todo en el evangelio. Obsérvese al respecto un dato estadístico: mientras Marcos emplea el término *basileía* 20 veces, en el tercer evangelio este sustantivo aparece 46 veces, y en los Hechos se lo usa ocho veces. La frecuencia se presenta como índice de interés o de complacencia.

a) *El reino mesiánico.* Uno de los elementos más característicos de la teología lucana es la sensibilización al tema del reino mesiánico desde el evangelio de la infancia. El ángel del Señor, en efecto, anuncia a la virgen María que su hijo heredará el trono de David, su padre, y que reinará en la casa de Jacob, e incluso que su reino no tendrá fin (Lc 1,32s).

En estas palabras se escucha el eco de los oráculos mesiánicos sobre el excepcional descendiente del rey David (2Sam 7,12ss; Is 9,6) y sobre el hijo del hombre en la visión de Daniel (Dan 7,14), donde se anuncia de antemano el reino eterno del consagrado del Señor. El hijo de la Virgen realizará de lleno tales profecías. Por algo éste, cuando estaba para entrar en la ciudad de David, es aclamado por la multitud de los discípulos como el rey mesiánico que viene en el nombre del Señor (Lc 19,38), es decir, como el Cristo, dada la cita explícita del salmo mesiánico 118 (v. 26). Además, el profeta de Nazaret, cuando fue conducido al pretorio por los jefes y acusado de proclamarse rey, no rechazó aquella imputación, sino que respondió afirmativamente a Pilato, que le interrogaba si era él el rey de los judíos (Lc 23,2s). La causa de su crucifixión y muerte fue su realeza mesiánica (Lc 23,38 y par).

Jesús, hijo de la virgen María, instauró en la tierra el reino de Dios, del cual había sido señal el reino davídico; pues él no solamente proclamó la buena nueva de la libertad y de la salvación a los pobres (Lc 4,16-21) y anunció el reino de Dios en las regiones de Palestina, sino que lo inauguró con su pasión, muerte y resurrección (Lc 22,16.18).

b) *El anuncio del reino.* El profeta de Nazaret es el rey mesías, que debe ante todo proclamar el reino de Dios; el fin principal de su predicación consiste en anunciar esta realidad divina (Lc 4,43; 8,1; 9,11). En estos tres pasajes encontramos tres expresiones características de la redacción lucana, que no se encuentran

en los textos paralelos de los otros evangelistas; nos presentan el ministerio de Jesús como un esfuerzo por anunciar el reino de Dios. La fuente de Lc 4,43 cita estas expresiones del Maestro: "Vamos a otra parte..., a predicar también allí" (Mc 1,38); el tercer evangelista modifica la frase del modo siguiente: "Debo anunciar también el reino de Dios a las demás ciudades", indicando claramente que el objeto de la predicación de Cristo es el reino e insinuando que la buena nueva por él proclamada contiene el reino de Dios. En otro pasaje redaccional, pero que tiene un buen paralelo en Mt 9,35, nuestro evangelista describe la actividad misionera de Jesús, presentándola como proclamación y anuncio del reino de Dios en las ciudades y en los pueblos de Galilea (Lc 8,1). En la introducción al relato de la multiplicación de los panes, Lucas transforma su fuente, que habla genéricamente de la enseñanza del Maestro (Mc 6,34), especificando que se trataba del anuncio del reino de Dios (Lc 9,11). Por tanto, la predicación de Cristo se caracteriza, según el tercer evangelista, por el anuncio del reino porque contiene ese mensaje: el profeta de Nazaret habla del reino de Dios; por eso su evangelio es el evangelio del reino.

El ministerio de Jesús se especifica por el anuncio del reino de Dios, mientras que la economía veterotestamentaria llega hasta Juan Bautista; en un *lóghion* del Señor, característico del tercer evangelio, encontramos, en efecto, estas expresiones del Maestro: "La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios" (Lc 16,16). El pasaje paralelo de Mt 11,12, aunque contiene muchas palabras similares, tiene un sentido muy diverso, pues presenta el reino de los cielos como objeto de violencia. Por tanto, sólo para Lucas aquí el anuncio del reino es el elemento caracterizador de la predicación de Cristo, por lo cual su palabra se centra en el reino de Dios y contiene esta realidad divina. El fin de la misión profética de Jesús consiste en proclamar la buena nueva del reino; por eso el evangelio de Cristo es el evangelio del reino.

En efecto, la locución "anunciar el reino" equivale en los escritos lucanos a las frases "anunciar la palabra (del Señor)" (He 8,4; 15,35), "anunciar al Señor Jesucristo" (He 5,42; 8,35; 11,20). A este respecto parece particularmente significativa la correspondencia entre la expresión "anunciando la palabra" (He 8,4) y "anunciaba en torno al reino de Dios" (He 8,12). De modo análogo, la frase "proclamar el reino" (Lc 8,1; 9,2; He 20,25; 28,31) aparece como sinónimo de las locuciones "proclamar a Cristo" (He 8,5), "proclamar a Jesús" (He 9,20; 19,13). Para Lucas el reino de Dios simboliza la "palabra". A este respecto es muy significativa la explicación de la parábola de la semilla en la redacción del tercer evangelio, porque sólo Lucas identifica la semilla con la palabra de Dios (Lc 8,11). Pues bien, también para nuestro evangelista las parábolas simbolizan los misterios del reino de Dios (Lc 8,10), y, por tanto, el reino indica la palabra proclamada por el profeta de Nazaret, o sea la buena nueva de la salvación, el evangelio. Más aún, este mensaje contiene al Señor Jesús, el cual es el centro del anuncio evangélico.

c) *El objeto de la misión: el anuncio del reino.* Si los otros sinópticos enseñan claramente que los enviados de Cristo deben proclamar sobre todo la inminente irrupción del reino en la tierra, Lucas acentúa fuertemente este elemento; es más, en los Hechos presenta con frecuencia la acción misionera de los discípulos como un anuncio del reino de Dios. Esta doctrina forma uno de los ele-

mentos más característicos de la teología del tercer evangelista.

Lucas enseña ante todo que el profeta de Nazaret asoció a su misión de proclamar el reino no sólo a los "doce", sino también a los setenta y dos discípulos. Por lo que concierne al envío del primer grupo de amigos más íntimos, el tercer evangelista concuerda sustancialmente con Mateo; pero en la redacción lucana destacamos un elemento característico, que confirma las precedentes reflexiones sobre el contenido del reino; pues mientras que según Mateo los misioneros deben proclamar: "El reino de Dios está cerca" (Mt 10,7), para el tercer evangelista los "doce" son enviados a proclamar el reino de Dios (Lc 9,2), insinuando que está ya presente en la palabra del evangelio. Sin embargo, en la misión de los setenta y dos discípulos, éstos deben anunciar la aproximación del reino (Lc 10,9.11). Probablemente tal variante en el envío del segundo grupo, sin paralelo en los otros evangelios, se debe a la alusión a la futura misión entre los paganos. Efectivamente, el número 72, según Gén 10, indica todos los pueblos de la tierra; por tanto, en el envío de los "setenta y dos" tendríamos una anticipación profética de la evangelización de los gentiles. En semejante hipótesis hay que hablar de la proximidad del reino, porque durante la existencia terrena de Jesús los paganos no fueron evangelizados, pero tampoco ellos estaban ya lejos de escuchar y de acoger la palabra del reino.

La incumbencia principal del discípulo de Cristo debe ser la de anunciar el reino de Dios, dejando a los muertos el cuidado de sepultar a sus muertos (Lc 9,60). En este *lóghion* del Señor, exclusivo del tercer evangelio, observamos no sólo el lenguaje fuerte y paradójico propio del radicalismo lucano, sino también el valor supremo del anuncio del reino; ese empeño debe ocupar el primer puesto en el orden de los valores. El que da la preferencia a otros deberes humanos, no se muestra digno del reino (Lc 9,62), es decir, de la vida eterna, de la gloria celeste.

Después de la ascensión del Señor, los primeros discípulos se consagraron seriamente a anunciar el reino de Dios; los Hechos de los Apóstoles describen detalladamente la evangelización del mundo operada por la Iglesia; y no es raro que Lucas, en este libro segundo suyo, emplee la expresión "evangelizar el reino" para indicar la actividad misionera de los creyentes: del diácono Felipe (He 8,12) y del gran apóstol de los gentiles, Pablo de Tarso (He 19,8; 20,25; 28,23.31). Como ya lo hemos observado, esta locución, en He 8,12 es paralela a la frase análoga de He 8,4, donde Lucas, en un breve sumario, describe la actividad misionera de los discípulos que han huido de Judea a causa de la persecución; éstos anunciaban la palabra de Dios, que evidentemente indica el evangelio. De modo análogo Felipe anunciaba a los samaritanos el reino de Dios, o sea la buena nueva de la salvación, centrada en el Señor Jesucristo (He 8,12). Aún más claramente, en He 19,8, el anuncio del reino indica el evangelio, porque aquí Pablo se dirige a los judíos de Éfeso e intenta persuadirlos del camino del Señor, o sea de la nueva doctrina cristiana (He 19,9). Un contexto análogo puede encontrarse en He 28,23, porque aquí se describe la acción misionera del gran convertido de Damasco en favor de sus correligionarios de Roma; es más, aquí el testimonio de Pablo sobre el reino se explica con su intento de persuadir a los judíos sobre Jesús, partiendo de la ley de Moisés y de los profetas. Por eso parece inequívoco el significado cristológico del reino de Dios, ya que indica el anuncio evangélico.

En su testamento espiritual (el discurso de Mileto), el infatigable apóstol de los gentiles sintetiza su actividad misionera como un anuncio del reino: "... Todos vosotros, entre los cuales he pasado predicando el reino de Dios" (He 20,25). Evidentemente, Pablo proclamó al Señor Jesús, predicó su mensaje entre los gentiles; el anuncio del reino indica, pues, la proclamación del evangelio. El libro de los Hechos se cierra con el sumario de la actividad misionera del apóstol de los gentiles, en el que dos expresiones paralelas marcan la equivalencia entre la predicación del reino y la doctrina del Señor Jesús. Pues Pablo en Roma, durante dos años, desde su llegada a esta metrópoli acogía a todos, "predicando *el reino de Dios* y enseñando *las cosas referentes al Señor Jesucristo*" (He 28,31).

De este modo la misión evangélica centrada en el reino, partiendo de Galilea, había llegado a los confines de la tierra, después de haber pasado de Judea y de Samaría a las regiones paganas de Asia Menor y de Grecia.

d) *El reino pertenece a los pobres y a los niños.* El segundo evangelista nos ha enseñado que el reino de Dios es de cuantos se asemejan a los niños, es decir, muestran su misma sencillez, humildad y confianza (Mc 10,14s); [/ *supra,* II, 1b] Lucas acoge plenamente tal doctrina, citando a la letra esta fuente suya, contentándose con añadir una simple conjunción "y" (griego, *kaí;* Lc 18,16s). Igualmente el tercer evangelista reproduce de forma sustancialmente idéntica el texto de Mc 10,23.25 sobre la extrema dificultad de que los ricos entren en el reino de Dios: le es más fácil a un camello entrar por el agujero de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios (Lc 18,24s).

El elemento nuevo en el tercer evangelio concierne a la felicidad de los pobres, porque a ellos pertenece el reino de Dios (Lc 6,20). Realmente también el primer evangelista refiere una bienaventuranza semejante (Mt 5,3); pero aquí, como veremos, son proclamados felices los pobres de espíritu, es decir, los humildes, que confían sólo en Dios y no en las riquezas del mundo. En cambio el Cristo lucano declara dichosos a los pobres en sentido social, es decir, a los que no tienen pan para quitarse el hambre y lloran en la miseria (Lc 6,20s); y éstos se contraponen a los ricos, a los que gozan, a los epulones, contra los cuales Jesús lanza terribles "ay" (Lc 6,24s). Estos pobres son los discípulos de Cristo (Lc 6,20a), que viven como su maestro en la / pobreza [IV, 2] más completa; se los representa por el pobre Lázaro, en antítesis con el rico epulón (Lc 16,19ss).

Los pobres son proclamados felices porque el reino es su propiedad: "Dichosos (vosotros) los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (Lc 6,20b). El lugar o estado de la felicidad plena está reservado a los pobres; pues aquí serán saciados de todo bien y gozarán de modo perfecto (cf el símbolo del "reír": Lc 6,20s). Así como el pobre Lázaro fue conducido después de la muerte por los ángeles al seno de Abrahán, es decir, a la felicidad plena (Lc 16,22s.25), así los discípulos de Cristo, si son pobres, son de derecho miembros del reino y entrarán en la vida eterna, el paraíso, como el buen ladrón (Lc 23,43).

e) *Reino futuro.* También para Lucas el reino tiene una dimensión futura; más aún, el tercer evangelista acentúa fuertemente este aspecto. En el *lóghion* del Señor, exclusivamente lucano, sobre el seguimiento radical (Lc 9,62), se afirma que no es digno del reino de Dios el que pone mano en el arado y se vuelve atrás. Tenemos aquí una alusión transparente a la gloria del cielo. Aparece clarísimo

el significado escatológico futuro del reino en las expresiones conclusivas del breve discurso sobre la puerta estrecha, en las cuales se describe el juicio, cuando los operarios injustos serán condenados a la infelicidad, mientras ven a los patriarcas y a los profetas, junto con los paganos justos, en el reino de Dios (Lc 13,28). Evidentemente, el reino indica aquí la gloria y la felicidad del paraíso, donde se vivirá en el gozo eterno, participando del banquete celestial (cf Lc 14,15). En este reino dichoso, preparado por Jesús para sus discípulos fieles y perseverantes, se comerá y se beberá a la mesa del Señor, sentados en tronos (Lc 22,29s), lenguaje simbólico que expresa la felicidad perfecta y la plena comunión con el Señor en la gloria del cielo. Nótese que estos últimos pasajes, lo mismo que el de Lc 13,28, son redaccionales; en cambio, las frases sobre la dificultad de que los ricos entren en el reino de Dios (Lc 18,24s) son citadas también por los otros dos sinópticos.

Ese significado escatológico futuro del reino aparece con claridad en la exhortación de Pablo a los discípulos de Galacia meridional, convertidos no hacía mucho: éstos deben permanecer firmes en la fe, porque sólo a través de muchas tribulaciones se puede entrar en el reino de Dios (He 14,22). Así como Cristo hubo de sufrir los dolores de la pasión y de la muerte para entrar en su gloria (Lc 24,26), así los creyentes pueden participar de la felicidad eterna del reino celeste por medio de la perseverancia en la fe, también en los momentos de prueba, de dolor y de dificultad (cf Lc 8,15).

En el pasaje, exclusivamente lucano, que menciona la súplica del buen ladrón a Jesús moribundo de que se acuerde de él cuando vuelva a la tierra al fin de los tiempos a inaugurar su reino mesiánico (Lc 23,42), se insinúa fuertemente la dimensión escatológico-futura del reino. En el discurso escatológico, después de haber descrito el retorno del Hijo del hombre al término de las convulsiones cósmicas (Lc 21,25ss y par), el tercer evangelista, hablando de los signos precursores del fin (Lc 21,29ss y par), con un toque redaccional presenta la inauguración del nuevo orden como un aproximarse del reino (Lc 21,31), en el cual los creyentes serán definitivamente redimidos (Lc 21,28), es decir, experimentarán la salvación eterna. Obsérvese, en efecto, la correspondencia entre las dos frases:

"Se acerca *vuestra redención*" (v. 28).

"Está cerca *el reino de Dios*" (v. 31).

Así pues, el reino escatológico celeste se inaugurará con la vuelta del Hijo del hombre, cuando se instaure el nuevo orden de la gloria indefectible en la vida eterna.

Los apóstoles piensan que después de su resurrección Jesús va a inaugurar este reino mesiánico, porque de él habla el Señor en sus apariciones antes de la ascensión (He 1,3); pero el maestro les advierte que el tiempo del principio de ese acontecimiento pertenece al Padre; sin embargo, no será inminente, porque primero es necesaria la difusión del evangelio entre todos los pueblos (He 1,6-8). Sólo entonces Cristo glorioso volverá a la tierra (He 1,11) para inaugurar el reino de Dios en su plenitud.

f) *Reino presente.* El tercer evangelista nos habla frecuentemente del reino de Dios también como de una realidad presente; en parte lo hemos comprobado ya donde hemos mostrado la identificación del reino con la palabra del evangelio (/ *supra*, b-c). Lucas subraya mucho también la dimensión presente del reino. El *lóghion* del Señor sobre el seguimiento (Lc 9,23ss y par) se cierra con las

expresiones sobre la inminente realización del reino de Dios: algunos de los presentes verán su inauguración en la tierra (Lc 9,27). Probablemente nuestro evangelista piensa aquí en el nacimiento de la Iglesia y en la difusión y crecimiento de la "palabra", la cual contiene el evangelio del reino (cf He 2,41; 6,7; 12,24). El reino de Dios, en efecto, se asemeja al grano de mostaza, que crece y se convierte en árbol (Lc 13,18s). Está presente en el mundo como el fermento en la masa de harina, para transformar la humanidad (Lc 13,20s). Los discípulos deben orar al Padre para esta instauración del reino (Lc 11,2); porque la acogida de la palabra evangélica o conversión a Cristo es obra de Dios, que abre el corazón (cf He 16,14). Un signo de esa presencia del reino en la tierra puede verse en la acción de Jesús, que expulsa los demonios con el dedo de Dios (Lc 11,20), o sea con su poder.

El reino de Dios se hace presente en la persona del mesías; se lo contrapone al AT (a la ley de Moisés y a los profetas), que llega hasta Juan Bautista. Con la predicación del evangelio por obra de Jesús queda inaugurada la era del reino, el cual por eso irrumpe en la tierra (Lc 16,16). Con esa obra evangelizadora el reino de Dios está presente en este mundo, se encuentra en medio de las personas que están interrogando al profeta de Nazaret (Lc 17,20s).

Con igual claridad se indica la presencia del reino en la tierra en la versión lucana de la respuesta de Jesús a Pedro, centrada en la recompensa reservada al que abandona todas las personas queridas y todos los bienes por el reino (Lc 18,29). Aquí, en la fuente, encontramos la expresión "a causa del evangelio" (Mc 10,29), que el tercer evangelista modifica en "a causa del reino de Dios", insinuando la equivalencia de las dos expresiones, y por tanto mostrando la dimensión presente del reino. Esta realidad divina se encuentra en el alegre mensaje de la salvación proclamado por Cristo, que asoció a los suyos a tal función, los cuales por ello, para llevar a cabo con mayor prontitud la misión evangelizadora, deben abandonarlo todo.

La introducción lucana a la parábola de las diez monedas habla del próximo establecimiento del reino, que el mesías, simbolizado por el hombre noble, está a punto de realizar (Lc 19,11ss). A pesar de la perspectiva del juicio final, propia de la parábola, el tercer evangelista superpone aquí algunos elementos que invitan a una lectura en clave mesiánica, por estar claramente referidos a la situación histórica de Jesús, rechazado por los judíos como rey (Lc 19,14) y castigados severamente por ello (Lc 19,27), con una transparente alusión a los destrozos causados por el ejército romano con ocasión de la ocupación de Palestina hacia finales de los años 60 d.C. Este reino mesiánico está a punto de ser inaugurado por el profeta de Nazaret en Jerusalén (cf Lc 19,11) con su pasión, muerte y resurrección.

En efecto, Jesús en la cruz muestra que es el rey mesías, no aceptando el desafío de bajar de su patíbulo (Lc 23,37.39), sino muriendo en él para salvar a la humanidad pecadora, de la cual el buen ladrón es las primicias (Lc 23,43). El hoy de la salvación aquí, como en los otros pasajes del tercer evangelio (Lc 4,21; 19,9), tiene significado escatológico en una perspectiva de realización presente, pero abierta al cumplimiento pleno y perfecto en la consumación final al fin de los tiempos.

g) *Síntesis de las dos dimensiones.* A pesar de la distinción, frecuentemente bastante clara, entre reino futuro y reino presente, estas dos dimensiones aparecen íntimamente co-

nexas; se trata de una única realidad divina, aunque compleja. El reino es una entidad trascendente: su sede natural es el cielo; se trata evidentemente del dominio de Dios, de su presencia, de su persona. Pues bien, este reino divino viene a la tierra, desciende a este mundo, para dejar sentir su acción benéfica y salvífica a los hombres y prepararlos a la entrada en la gloria del cielo. Ese nexo íntimo en el tercer evangelio está insinuado más de una vez en pasajes que contienen las dos dimensiones, porque se habla del reino en perspectiva futura y al mismo tiempo presente, o viceversa; más aún, en algunos no resulta fácil ver si nuestro autor habla de una o de otra.

En los *lóghia* sobre el seguimiento radical de Lc 9,60-62, el reino de Dios indica primero el mensaje de la buena nueva que el discípulo debe anunciar (v. 60), y luego el premio futuro, la vida eterna, de la cual no es digno el que pone la mano en el arado y luego se vuelve atrás (v. 62). El dicho del Señor sobre los niños asocia íntimamente las dos dimensiones del reino, porque Jesús declara que sólo entrará en el reino de Dios el que lo acoja como un niño (Lc 18,17); la acogida del reino es evidentemente una realidad presente, mientras que la entrada en él es un acontecimiento futuro. La frase inmediatamente precedente "de los que son como ellos (los niños) es el reino de Dios" (Lc 18,16) contiene las dos dimensiones juntas, pues indica bien la acogida del evangelio, bien la participación en el reino celeste futuro.

En el pasaje de Lc 12,31s el reino es presentado primero como objeto de búsqueda por parte de los discípulos (v. 31) y luego como don del Padre (v. 32). Los creyentes no deben afanarse por el alimento y el vestido; su ocupación primaria ha de estar orientada a los intereses de Dios: la difusión de su palabra; ese esfuerzo será premiado con la entrada en la gloria del reino en el cielo. Se trata, pues, de una realidad a la vez presente y futura.

Esta doble perspectiva del reino aparece también en el relato de la última cena, donde Jesús afirma que ya no comerá el cordero pascual hasta la consumación del reino de Dios (Lc 22,16) y que no beberá el vino hasta que llegue el reino de Dios (Lc 22,18). Estos pasajes contienen las dos dimensiones del reino, porque en el primero encontramos una indicación transparente del reino escatológico futuro llegado a su plenitud, mientras que en el segundo se habla de la venida de esta realidad divina a la tierra.

De estos textos se desprende la complejidad y la riqueza de nuestro tema: el reino significa no sólo la realidad divina del cielo, de la gloria eterna, de la vida bienaventurada, o sea del paraíso, donde Dios ejerce de modo pleno y perfecto su señorío, fuente de felicidad y de inmortalidad, sino que indica también su irrupción en la tierra mediante la acción evangelizadora y salvífica de Cristo, la cual debe ser continuada por sus discípulos, difundiendo la buena nueva de la salvación en el mundo. Por tanto, la Iglesia ha sido investida de la función de instaurar el reino de Dios en la tierra, predicando el evangelio a todos los pueblos, para preparar con esa misión el futuro reino escatológico con la entrada de los creyentes en la gloria del cielo, donde poseerán en plenitud la vida eterna.

3. EL CUARTO EVANGELISTA. En el evangelio de Juan, el profeta de Nazaret habla del reino de Dios o de su reino sólo en dos ocasiones: en el diálogo con Nicodemo y en su respuesta al gobernador romano que le interroga sobre sus ambiciones reales. Sin embargo, el cuarto evangelista acentúa fuertemente la realeza de

Jesús, sobre todo en la representación del proceso romano y en la escena de la contestación del título de la condena.

a) *Ver el reino y entrar en él.* En las primeras frases de su diálogo con Nicodemo, el maestro presenta el nacimiento de lo alto o del Espíritu Santo como condición indispensable para ver el reino de Dios (Jn 3,3). ¿Qué entiende el evangelista con esa expresión? ¿Se refiere a la temática de los sinópticos? La locución "ver el reino de Dios" en el NT sólo aparece en este pasaje de Juan, en Mc 9,1 y en Lc 9,27, donde indica la experiencia del poder de la venida del reino de Dios a la tierra, o sea la instauración de este poderoso reino celeste. Que en Jn 3,3 habla el evangelista de una experiencia personal del reino lo insinúa la expresión muy parecida "ver la vida" (Jn 3,36). Ahora la vida divina no se ve; pero se posee, se experimenta. Por tanto, "ver el reino" es una locución semítica para indicar la experiencia vital de esta realidad divina, a saber: la entrada en el reino de Cristo ya desde esta tierra, la posesión de la vida eterna y de la salvación por medio de Jesús y en él, el rey que da testimonio de la verdad, es decir, que revela las realidades divinas.

Dada la semejanza de la acepción semítica de la locución "ver el reino", también la sentencia "entrar en el reino" (Jn 3,5) no puede menos de indicar una realidad presente, aunque en los sinópticos se refiere a la entrada en la vida eterna después de la muerte. Tenemos aquí una concretización de la escatología anticipada o realizada. El cuarto evangelista habla de la entrada presente en el reino de Dios, es decir, en el aprisco, por la puerta que es Jesús (Jn 10,1s.9). Para Juan, el reino de Dios es el aprisco de Dios, en el cual se entra por la fe, aceptando y asimilando la verdad, es decir, la revelación de Cristo. Para entrar en este reino, o sea para experimentar la vida eterna y la salvación divina, es necesario nacer de lo alto, ser engendrados por el Espíritu Santo, que debe hacer nacer en el corazón del discípulo una fe profunda que oriente la existencia hacia el Hijo de Dios.

b) *Jesús es el rey de Israel.* En el cuarto evangelio el reino de Dios adquiere una dimensión cristológica fuertemente acentuada poque se concentra casi en la persona del Hijo de Dios, que es el rey de Israel; tal es la profesión de fe formulada por Natanael (Jn 1,49). Jesús es el rey mesías, el "hijo de David", como se expresan los sinópticos (cf Mt 9,27; 20,30s; Mc 10,47s). Pero Juan asocia la realeza de Jesús a su filiación divina (Jn 1,49). Al profeta de Nazaret le gustó la profesión de fe de Natanael, porque aquí la realeza tiene un significado preferentemente religioso; en cambio, rehuyó las multitudes de Galilea que querían proclamarlo rey, porque su realeza se entendió en sentido exclusivamente político y temporal (Jn 6,14s).

Con el signo de los panes multiplicados, Jesús se reveló como el profeta escatológico (Jn 6,1ss); él es verdaderamente el personaje mesiánico del que habla Dt 18,15ss, esperado para el fin de los tiempos. Pero los galileos entienden mal esa función real, porque la toman en clave política, y por eso intentan arrebatar a Jesús para hacerlo rey de Palestina (Jn 6,14s). El profeta de Nazaret es rey, pero en sentido religioso, en cuanto que revela autoritativamente la vida divina (Jn 18,33-38). También cuando hace la entrada solemne en la ciudad del mesías, en Jerusalén, y es aclamado entusiásticamente por la multitud como "el rey de Israel" (Jn 12,13), Jesús es perfectamente consciente de que su reino no es de este mundo (Jn 18,36).

c) *La revelación suprema de la realeza de Cristo.* En el relato de Juan de la pasión y muerte de Jesús observamos un fuerte acento de su realeza, y al mismo tiempo la presentación de la justa perspectiva de esa dignidad o función de Cristo.

En el diálogo de Jesús con Poncio Pilato se desarrolla considerablemente este tema; el gobernador romano abre el interrogatorio preguntando a su prisionero si es el rey de los judíos (Jn 18,33); éste responde al principio de modo evasivo, para saber si la pregunta se la han sugerido otros o si es espontánea (Jn 18,34); pero ante la réplica desdeñosa de Pilato, aclara la naturaleza de su reino y de su realeza: éstos no son de carácter político o mundano, porque trascienden esta tierra (Jn 18,36). Más aún; cuando Pilato pide una confirmación más explícita de su dignidad real, Jesús proclama sin equívocos que no sólo es rey, sino que el fin de su venida al mundo lo constituye su realeza de orden religioso, que se identifica con la actividad y la misión reveladora del Cristo (Jn 18,37).

En la pregunta de Pilato a la multitud sobre si desea la liberación del rey de los judíos (Jn 18,39), el cuarto evangelista enlaza con la tradición sipnótica. También la escena de la coronación de espinas es referida por Marcos y por Mateo; pero mientras que en los sinópticos destaca con evidencia el aspecto de burla y escarnio con los golpes de la caña en la cabeza, con los esputos y con las befas (Mc 15,17ss y par), Juan calla casi del todo estos elementos para invitar a una lectura más profunda del acontecimiento: los soldados romanos involuntariamente han proclamado a Jesús verdadero rey, porque le han puesto en la cabeza la corona, le han vestido la púrpura y le han saludado como rey de los judíos (Jn 19,2s).

La escena del Litóstrotos es característica del cuarto evangelio (Jn 19,13-15) y está centrada en la realeza de Jesús. En pleno mediodía, Pilato, representante de la máxima autoridad política y militar de la tierra, entroniza a Cristo como rey, haciendo que se siente en el tribunal (cf *TOB-NT*, París 1985, 349) y proclamándolo oficialmente rey de los judíos con la expresión: "He ahí a vuestro rey" (Jn 19,13s).

Finalmente, el pasaje concerniente al título puesto sobre la cruz de Jesús (Jn 19,19-22) subraya una vez más la realeza de Cristo. Esta perícopa pone bien de relieve, a nivel teológico juanista, la verdadera causa de la condena del maestro: su realeza. El detalle redaccional de Juan concerniente a las tres lenguas en las cuales estaba escrita la causa de condena insinúa la universalidad de la realeza de Cristo (Jn 19,20): a todos los hombres de cualquier lengua se les ha notificado solemnemente con un epígrafe oficial dictado por la autoridad política competente que Jesús ha muerto en la cruz por ser el rey de los judíos. La impugnación del título por parte de los sumos sacerdotes con la seca réplica de Pilato, en la cual éste declara que lo escrito debe permanecer inalterado (Jn 19,21s), constituye un medio típico de ironía en Juan para acentuar la realeza de Jesús: el profeta de Nazaret muere en la cruz porque es el rey de los judíos.

Por tanto, para el cuarto evangelista Jesús es proclamado rey con su pasión y muerte en la cruz. Juan ha interpretado estos acontecimientos a un nivel tan profundo que los considera como la exaltación de Cristo rey. La crucifixión de Jesús significa su glorificación regia, su entronización divina como rey de Israel. De ese modo se ha inaugurado el reino de Dios en la tierra.

III. EL EVANGELISTA DEL REINO DE LOS CIELOS. Hemos comprobado la importancia que re-

viste en los tres evangelios ya analizados el tema del reino anunciado por el profeta de Nazaret; sin embargo, nadie aparece más interesado en este tema que Mateo. Se puede considerar con razón al primer evangelista como el autor del NT que pone el reino de los cielos como uno de los fundamentos de su sistema teológico. Mateo considera realmente el reino como el objeto principal de la predicación de Jesús; incluso parece tenerlo por el fin principal de su misión. El profeta de Nazaret ejerce sobre todo la función de anunciar el acercamiento del reino y de inaugurarlo con su acción salvífica, haciéndolo presente en la tierra, aunque de modo germinal y oculto, para preparar su manifestación plena en el cielo al final de la historia y del tiempo. Por tanto, Mateo se presenta verdaderamente como el evangelista del reino de Dios o del "reino de los cielos", dos locuciones semejantes.

1. LA INCIDENCIA DEL TEMA DEL REINO EN EL PRIMER EVANGELIO. La expresión "reino de los cielos" se presenta como una locución semítica para indicar el reino de Dios; en el NT la emplea exclusivamente Mateo unas 34 veces. Pero el primer evangelista conoce también la locución "reino de Dios", que aparece cuatro veces. Una frecuencia tan alta indica ya la importancia del tema del reino en la teología de Mateo, que presenta realmente la obra salvífica de Jesús justamente desde la perspectiva del reino: Cristo ha venido para proclamar e instaurar en la tierra el reino de Dios; para preparar a los hombres al ingreso en ese reino, haciendo pregustar ya por anticipado en esta tierra su valor salvífico.

El contenido de la predicación de Jesús está sintetizado en la conversión del hombre para acoger el reino divino que se acerca (Mt 4,17). Después de la introducción al ministerio público del mesías, Mateo refiere el primer gran sermón de Jesús, el sermón de la montaña centrado precisamente en el reino de los cielos. El párrafo introductorio, que contiene su síntesis poética con la proclamación de las bienaventuranzas, muestra la importancia del tema. Esa intuición es confirmada por la inclusión temática del discurso entero (Mt 5,3-7,21) y por el uso de la expresión "reino de los cielos", que se encuentra en las secciones centrales (Mt 5,19s; 6,10-33). En realidad, el sermón de la montaña contiene la proclamación de la inauguración del reino de Dios con las bienaventuranzas del reino (Mt 5,3-12), la ley del reino (Mt 5,17-48), la justicia del reino (Mt 6,1-18), el desprendimiento de los bienes de la tierra con el fin de buscar en primer lugar el reino de Dios (Mt 6,19-34); el párrafo final está centrado en la práctica de la ley del reino (Mt 7, 13-28).

La sección inmediatamente siguiente, que refiere sobre todo la actividad taumatúrgica de Jesús (Mt 8,1-9,35), aparece también abarcada por la inclusión temática centrada en el reino de los cielos, citado explícitamente hacia el principio (Mt 8,11s) y en el pasaje final (Mt 9,35). Ese elemento literario, exclusivo del primer evangelista, caracteriza también esta sección; por eso presenta el ministerio taumatúrgico de Cristo a la luz del reino, insinuando que las curaciones obradas por el profeta de Nazaret constituyen la prueba de la inauguración del reino de los cielos en la tierra, o sea el signo concreto de que el reino divino ha irrumpido en este mundo, porque los milagros realizados por Jesús muestran la presencia real, poderosa y salvífica del Señor entre los hombres.

El segundo gran discurso del primer evangelio, el de la misión, está colocado bajo el signo del reino. Después de la breve introducción que

describe la elección de los doce apóstoles (Mt 9,36-10,4), se refieren las exhortaciones de Jesús a sus misioneros (Mt 10,5-42), que se abren con el pasaje programático de la proclamación de la cercanía del reino (Mt 10,5-7). Así pues, el contenido esencial de la predicación de los apóstoles a los hijos de Israel tiene por objeto la irrupción en la tierra de la presencia salvífica del Señor por medio de su Cristo.

También la sección dramático-narrativa, colocada entre el segundo y el tercer gran discurso (Mt 11-12), se caracteriza por la presencia del reino, mencionado explícitamente en el primer párrafo (Mt 11,11s) y en el último (Mt 12,28).

El tercer gran sermón aparece centrado, sin lugar a dudas, en el reino de los cielos, mencionado ocho veces. En este discurso se refieren siete parábolas que ilustran la realidad del reino (Mt 13,1-52). Todas las parábolas, a excepción de la primera, se abren con las frases: "El reino de los cielos es comparable a", "El reino de los cielos es semejante a". Además, en el centro de la perícopa inicial, centrada en la parábola del sembrador (Mt 13,3-23), se menciona explícitamente el reino de los cielos (v. 11), lo cual se comprueba también en el pasaje conclusivo (Mt 13,52).

Por razones de espacio, interrumpimos aquí nuestro examen; él prueba con suficiente claridad el carácter central de esta temática: el evangelio de Mateo tiene verdaderamente por objeto principal el reino de los cielos.

2. LA PROCLAMACIÓN DEL REINO. La buena nueva del reino es anunciada por los varios mensajeros enviados por el Señor. El precursor del mesías en el desierto de Judea invita a sus oyentes a la conversión porque el reino de los cielos está cerca (Mt 3,2). Se advierte que sólo el primer evangelista pone en boca de Juan Bautista el anuncio del acercamiento del reino, mientras que concuerda con Marcos en hacer proclamar esta buena nueva por el profeta de Nazaret (Mt 4,17 y par). Las exhortaciones de estos textos al cambio de mentalidad y de vida resultan lógicas, dado el carácter trascendente y divino del reino; se trata, en efecto, de una realidad celeste, por lo cual es preciso disponerse convenientemente a acogerla.

El reino de los cielos es el objeto de la predicación de Jesús (Mt 4,23; 9,35) y de sus misioneros (Mt 10,7; 24,14). Se trata de la buena nueva de la salvación, que por eso es llamada evangelio del reino o presentada como la palabra del reino. Nótese que tampoco las expresiones sobre la proclamación del reino en estos últimos pasajes se encuentran en las frases paralelas del segundo evangelio, probablemente fuente de Mateo; por tanto, son redaccionales y muestran el gran interés de nuestro evangelista por esta temática.

a) *El evangelio del reino.* La expresión "evangelio del reino", empleada exclusivamente por Mateo, pone bien de manifiesto el contenido de la buena nueva proclamada por el profeta de Nazaret: ésta tiene por objeto el reino de los cielos; por tanto, la enseñanza de Jesús está centrada en este tema. Se trata, en efecto, de locuciones redaccionales que sintetizan el objeto principal de la predicación de Cristo (Mt 4,23; 9,35) o de sus enviados (Mt 24,14). Por eso el mensaje evangélico con sus múltiples articulaciones y riquezas de fondo se reduce al anuncio del reino. Por esa razón Mateo (y sólo él) emplea la expresión "palabra del evangelio" (Mt 13,19): la parábola del sembrador ilustra las diferentes reacciones a la escucha de la buena nueva anunciada por Jesús (Mt 13,3s.18ss). Entre los hombres, algunos han recibido

de Dios el don de renunciar al matrimonio para consagrarse enteramente al anuncio del reino, o sea del evangelio (Mt 19,12).

b) *Los hijos del reino.* Acogiendo este mensaje de salvación, el hombre se transforma y se convierte en "hijo del reino". En la explicación de la parábola de la cizaña, el profeta de Nazaret aclara que el buen grano simboliza a los hijos del reino, mientras que la cizaña indica a los hijos del maligno (Mt 13,38); por tanto, el que acoge la palabra del evangelio, aunque no sea judío o circuncidado, adquiere el puesto de los herederos del reino. Jesús anuncia a sus contemporáneos que muchos paganos participarán de la gloria del cielo junto con los patriarcas; en cambio, "los hijos del reino" según la carne serán arrojados a las tinieblas y al lugar de tormentos (Mt 8,11s); más aún, a los sumos sacerdotes y a los fariseos les declara el maestro que les será quitado el reino de Dios para darlo a un pueblo que dé frutos (Mt 21,34ss). Por tanto, sólo hijos del reino en espíritu, o sea abiertos a la fe, serán colocados en el granero de Dios, es decir, participarán de la gloria del cielo después de haberse convertido en discípulos de Cristo (Mt 13,52). Obsérvese que también la expresión "hijos del reino" la emplea exclusivamente el primer evangelista.

c) *Los miembros del reino.* La adhesión de corazón al evangelio hace al creyente partícipe del reino, aunque no sea hijo de Abrahán en la carne. Mas, en concreto, ¿quiénes son estos miembros del reino? Son los pobres de espíritu, los afables, los misericordiosos, los agentes de paz, los perseguidos a causa de la justicia. Las bienaventuranzas nos indican precisamente a quién pertenece el reino de los cielos. Mateo muestra con particular elocuencia las varias clases de personas partícipes del reino (Mt 5,3-10).

También los que se parecen a los niños por la sencillez y la pobreza se deben contar entre los miembros del reino; Jesús es muy explícito al respecto: cuando los discípulos querían echar a los niños, él impidió aquel gesto y sentenció que el reino de los cielos es de cuantos son parecidos a los niños (Mt 19,14), es decir, viven en la pobreza espiritual, en el abandono total y confiado al amor de Dios.

3. EL REINO MESIÁNICO. El profeta de Nazaret no sólo anunció el reino indicando a sus miembros, sino que lo inauguró con su misión. Él, en efecto, se manifestó como el Cristo que cumplió las Escrituras sobre el rey-mesías, que establece en la tierra el reino de Dios. Pues Jesús es el Hijo del gran rey del universo (Mt 22,2ss). La madre de Santiago y de Juan está convencida de que el Maestro va a inaugurar este reino mesiánico, y por ello pide para sus hijos los primeros dos puestos de gobierno y de honor (Mt 20,20s). Con su ingreso triunfal en la ciudad de David cumple Jesús los oráculos proféticos del rey-mesías (Mt 21,2ss).

a) *La oración por la venida del reino.* Pero ese reino no es de orden político, como suponían casi todos los judíos, comprendidos los primeros discípulos de Cristo (Mt 20,21-28); por eso no se instaura con la fuerza militar o con ejércitos, sino con la oración. Más aún; el objeto primero y principal de las peticiones de los creyentes debe constituirlo justamente la inauguración del reino: "Venga tu reino" (Mt 6,10); [↗ Oración I, 8].

Esta segunda petición del *Padrenuestro* constituye la concretización de la primera. La oración "Venga tu reino" indica cómo santificará Dios

su Nombre grande: la instauración del dominio salvífico del Señor representa la prueba de la santidad de su Nombre, es decir, de su persona divina y trascendente. Pues el reino del Padre significa la presencia real y salvífica del Señor, que comienza a dejarse sentir en la tierra mediante la proclamación del evangelio, es decir, por medio del mesías. Su cumplimiento perfecto o consumación tendrá lugar al fin de los tiempos (cf Mt 7,21; 8,11; 16,28). El discípulo de Jesús debe orar al Padre del cielo a fin de que inaugure su reino, es decir, establezca su presencia salvífica entre los hombres mediante su Cristo (Mt 6,10).

b) *La búsqueda del reino.* Los seguidores de Jesús no sólo deben pedir a Dios la instauración de su reino, sino que tienen el deber de comprometerse seriamente por él: deben interesarse sobre todo por esta realidad divina; entonces el Padre proveerá a sus necesidades temporales, tales como la comida, el vestido, el alojamiento (Mt 6,33). La denuncia y la exclusión del ansia de medios de subsistencia se derivan del hecho de que esa inquietud constituye un obstáculo a la búsqueda del reino. En realidad, el interés principal y el esfuerzo dominante del cristiano deben tener por objeto las realidades evangélicas; él debe tener hambre y sed de justicia (Mt 5,6); es decir, debe anhelar sobre todo la instauración plena del reino; con la oración y con la acción debe favorecer el advenimiento de la presencia salvífica del Padre.

El reino de los cielos, en efecto, según la valoración de la fe, constituye el tesoro más grande, por el cual vale la pena venderlo todo; es él la perla más preciosa, en cuya adquisición hay que invertir cuanto se posee (Mt 13,44-46). Estas dos breves parábolas son exclusivas de Mateo.

Dado el valor excepcional del reino para la salvación, el que obstaculiza el ingreso en el mismo o su posesión comete un delito gravísimo; de ahí el significado de los "ay" que el profeta de Nazaret lanza contra los escribas y los fariseos, los cuales se manchan también con ese reprobable pecado (Mt 23,13).

c) *El signo de la presencia del reino.* Con la venida de Jesús y con la predicación del evangelio irrumpe en la tierra el reino de los cielos, comienza a realizarse el reino mesiánico. Pues el profeta de Nazaret es el que debe venir; es el Cristo que obra los signos mesiánicos (Mt 11,2-6), entre los cuales hay que enumerar arrojar a los demonios de los posesos (Mt 12,22ss). Con ese gesto mesiánico el reino de Belcebú queda minado en la base y a punto de ser destruido. Jesús arroja a los demonios por medio del Espíritu de Dios, mostrando en concreto la instauración del reino entre los hombres (Mt 12,28). Por tanto, para el primer evangelista (y sólo para él) los prodigios excepcionales realizados por Cristo en el Espíritu Santo deben ser considerados como el signo tangible de la presencia del reino mesiánico en este mundo.

d) *El crecimiento del reino.* La presencia del reino en la tierra no se ha de concebir de modo estático, sino en perspectiva dinámica, porque es una realidad divina en evolución, que crece siempre. Las parábolas, sobre todo en el primer evangelio, ilustran este aspecto. Así como una viña crece y se desarrolla si se ve favorecida por el interés del dueño que adquiere obreros que la trabajen, así el reino de los cielos crece con la colaboración de las diversas personas llamadas a dedicarse a la misión evangélica (Mt 20,1ss). Ese desarrollo se insinúa también en otra parábola, también ella, como la precedente, exclusiva

de Mateo, a saber: la del grano sembrado por el amo y de la cizaña arrojada en el campo por su enemigo: la buena semilla crece, brota de la tierra y se desarrolla hasta su maduración (Mt 13,24ss).

Pero el desarrollo dinámico del reino se ilustra sobre todo con las dos breves parábolas del grano de mostaza y del fermento (Mt 13,31-33). Así como esta semilla tan pequeña crece hasta convertirse en árbol y como un poco de levadura hace fermentar toda la masa de harina, así el reino de los cielos, aunque aparezca casi imperceptible e insignificante, se desarrolla de modo sorprendente hasta extenderse por toda la tierra.

4. LA CONSUMACIÓN DEL REINO. El reino de los cielos mediante la obra del mesías, a través de la predicación del evangelio y de los prodigios por él llevados a cabo, se establece en la tierra; pero es una realidad divina y alcanzará su madurez o consumación plena en el cielo, donde vive y reina Dios y adonde ha vuelto su Hijo. Al término de la historia y del mundo, con el juicio final se instaurará para siempre el dominio del Padre en todos los seres vivientes. Entonces los justos y los creyentes, que han practicado la palabra de Cristo, participarán de modo pleno, definitivo y perfecto, de la alegría y de la gloria del reino en los cielos con la posesión de la vida eterna.

a) *El reino de los cielos.* La dimensión trascendente y divina del reino la acentúa fuertemente el primer evangelista; la misma locución "reino de los cielos", característica de nuestro autor, insinúa ese aspecto. El reino es una realidad celeste, aunque provisionalmente y en parte desciende a la tierra. Su dominio perfecto, su expansión plena, la manifestación total de su riqueza, fuerza y gracia no pueden poseerse en este mundo perecedero, sino sólo en el cielo, donde Dios reina de modo soberano y donde todas las criaturas racionales son invitadas a vivir en la felicidad perfecta y en la gloria imperecedera e inmortal.

Mas en este reino dichoso entrarán sólo las personas que se hayan esforzado en cumplir y en enseñar la revelación de Cristo (Mt 5,19s), haciendo de ese modo la voluntad del Padre (Mt 7,21). Este lugar o estado de felicidad plena, simbolizada por el banquete celestial, está reservado a cuantos muestran una fe auténtica en Cristo, aunque no sean judíos ni estén circuncidados (Mt 8,11s). Para entrar en este reino hay que cambiar de mentalidad y de vida, volviéndose como niños, rechazando las ambiciones, las vanidades y el poder del mundo (Mt 18,1-4); más aún, es necesario vivir como pobres, pues muy difícilmente se les concederá a los ricos esa entrada (Mt 19,23s). El reino se les negará a los hijos que no cumplen la voluntad del Padre, mientras que se dará a los publicanos y a las prostitutas que han cambiado de vida con una conversión sincera (Mt 21,28-32). Sólo las personas que tienen el aceite, símbolo del compromiso concreto por cumplir la voluntad de Dios (cf Mt 7,21), participarán del banquete nupcial, mientras que las vírgenes necias, que se contentaron sólo con bonitas profesiones de fe, serán excluidas (Mt 25,1ss). Estos símbolos convivales ilustran bien la perfecta alegría, la felicidad plena y la vida exuberante en el reino.

b) *El juicio final y la parusía.* La participación de los fieles en el reino se inaugurará con el juicio final, cuando el Hijo del hombre volverá en las nubes para juzgar a los vivos y a los muertos. La parusía constituye el principio del estadio último y definitivo del reino. La parábola de la cizaña y del buen grano simboliza el

juicio, con el cual se abrirá la fase final del reino: al segarla, la hierba mala será atada en haces y quemada, mientras que el grano será celosamente guardado en el granero (Mt 13,30). Este lenguaje simbólico, ya transparente, se explica en la perspectiva de un juicio al final de la historia: la siega indica el fin del mundo, cuando los ángeles separarán a los malvados y a los agentes de la iniquidad de los justos; estos últimos brillarán como el sol en el reino del Padre; en cambio, aquéllos serán arrojados en el horno ardiente de los tormentos eternos (Mt 13,39-43). El discurso de las parábolas en el primer evangelio se cierra con el símbolo de la red que recoge toda suerte de peces, los cuales, sin embargo, son seleccionados: los buenos son recogidos en cestos, mientras que se tira los malos (Mt 13,47s). El juicio final está aquí simbolizado con transparencia; no obstante, Jesús lo explicita: "Así será al fin del mundo. Vendrán los ángeles, separarán a los malos de los justos y los echarán al horno ardiente: allí será el llanto y el crujir de dientes" (Mt 13,49s). Estas dos parábolas son exclusivas de Mateo, como lo es la del siervo despiadado, que ilustra también el juicio final (Mt 18,23ss). Este hombre malvado fue condenado a los tormentos eternos porque no usó de misericordia con su compañero, que le debía algún dinero (Mt 18,32ss). "Así —sentencia Jesús como conclusión— hará mi Padre celestial con vosotros, si cada uno de vosotros no perdona de corazón a su hermano" (Mt 18,35).

Al término del discurso escatológico encontramos en el primer evangelio la descripción del juicio final que el Hijo del hombre, rey glorioso, realizará el último día en el momento de la parusía, separando a los justos de los malvados, caracterizados los primeros por el amor concreto a los más pobres y abandonados entre los hombres, y marcados los otros por la indiferencia hacia estos hermanos del rey. Por eso los justos serán introducidos en el reino (Mt 25,31ss) con la siguiente invitación: "Venid, benditos de mi Padre; tomad posesión del reino preparado para vosotros desde el principio del mundo" (v. 34). Al contrario, cuantos se han mostrado duros de corazón con los indigentes y los que sufren serán condenados al fuego eterno (vv. 41ss). También esta perícopa, tan sugestiva y estimulante, se encuentra sólo en el primer evangelio. Por tanto, Mateo aparece particularmente rico en ilustrar el estadio último de la historia salvífica, con el cual se inaugura el reino celestial, es decir, el ingreso en la vida eterna (Mt 25,46), cuando los justos serán revestidos del esplendor de la gloria divina por todos los siglos (Mt 13,43).

IV. EL REINO EN EL EPISTOLARIO DEL NT Y EN EL APOCALIPSIS. Fuera de los evangelios y de los Hechos, el término "reino" *(basileía)* se emplea muy poco; sólo el Apocalipsis parece ser una excepción, pues de las 19 veces que aparece en el epistolario y en Ap, nueve se encuentran en este último escrito.

1. EL EPISTOLARIO PAULINO. En las cartas paulinas no se trata con frecuencia el tema del reino ni se presenta con gran originalidad. Pablo exhorta, en 1Tes 2,12, a sus fieles a comportarse de manera digna de Dios, el cual los ha llamado a su reino y a la gloria; en 2Tes 1,5 se congratula, en cambio, por su fe y paciencia en las tribulaciones que soportan para ser encontrados dignos del reino de Dios, por el cual sufren. Este reino se instaura en el mundo no con palabras, sino con la fuerza *(dýnamis)* divina, contenida en el evangelio, que anuncia a Cristo crucificado (1Cor 1,17s.23ss; 4,20). Los

que predican la buena nueva centrada en el Señor Jesús colaboran a la difusión del reino de Dios (Col 4,11), que por eso es también el reino del Hijo y del amor del Padre, al cual los creyentes han sido trasladados después de haber sido liberados del poder de las tinieblas (Col 1,13). Viviendo la realidad divina del reino, no hay que perderse en discusiones nocivas, y hasta inútiles, sobre comidas y bebidas; el creyente debe preocuparse de no ser ocasión de ruina para el hermano, por el cual ha muerto Cristo (Rom 14,13-17).

Además, Pablo declara no rara vez que los inmorales y los injustos no heredarán el reino de Dios (Gál 5,21; 1Cor 6,9s; Ef 5,5), es decir, no obtendrán la vida eterna, porque no podrán entrar en ella después de la muerte. Ese reino escatológico futuro se instaurará en el cielo cuando Cristo, en la parusía, lo entregue al Padre, después de haber aniquilado todas las potencias enemigas de Dios (1Cor 15,24; cf 1Tim 6,14; 2Tim 4,1). En este reino serán superadas la carne con la sangre y la corrupción, es decir, la naturaleza terrena, para que se produzca una maravillosa transformación en la gloria inmortal (1Cor 15,50ss). Pablo está convencido de que tomará parte en ese reino divino al cabo de sus días (2Tim 4,18). Por lo demás, Dios llama a todos los creyentes a su reino de gloria en el cielo (1Tes 2,12) y los hará dignos de tal premio porque sufren por el reino (2Tes 1,5).

2. Las otras cartas apostólicas. En las restantes cartas del NT el tema del reino se toca sólo en cuatro pasajes, dos de ellos en la carta a los Hebreos. En este tratado de cristología, el reino forma la inclusión de todo el escrito, si prescindimos del apéndice del capítulo 13, que contiene recomendaciones y exhortaciones varias; ese tema, en efecto, hace su aparición en el párrafo inicial, donde se aduce la prueba escriturística en favor de la trascendencia del Hijo en relación con los ángeles (Heb 1,5-14); esta superioridad es demostrada también con la eternidad del reino de Cristo (v. 8). Ese reino divino instaurado en el cielo, donde el Hijo reina con el Padre, forma la herencia de los creyentes (Heb 12,28); pues se trata de la Jerusalén de arriba, de la ciudad del Dios vivo, donde entrarán los fieles que no volvieron las espaldas a Cristo (Heb 12,22ss).

Santiago, el hermano del Señor, especifica que los herederos de este reino divino son los pobres del mundo que se muestran ricos de fe; ellos han sido elegidos por Dios para heredar la vida eterna (Sant 2,5). A los creyentes, empeñados en profundizar y hacer más segura su vocación y elección, les está abierta ampliamente la entrada en el reino eterno del Señor y salvador Jesucristo (2Pe 1,10s).

En estos últimos textos encontramos sólo la dimensión escatológica y futura del reino, porque se lo presenta como una realidad divina celestial, en la cual los cristianos serán introducidos después de la muerte si perseveran en la adhesión vital al Hijo de Dios; se trata, en efecto, de la gloria inmortal prometida en herencia a los fieles.

3. El apocalipsis. El último libro del NT nos presenta el tema del reino en su riqueza y complejidad de realidad divina, presente en el mundo y orientada hacia la consumación en la Jerusalén celestial.

En la doxología inicial el autor alaba y da gracias a Cristo, que ha amado a su Iglesia, haciendo de ella un reino sacerdotal para el Padre (Ap 1,5s). Jesús es el cordero de Dios, que con su sangre ha hecho de los creyentes un reino de sacerdotes, que reinarán sobre la tierra (Ap 5,10). Juan se considera un hermano, miembro de

este reino, que es el pueblo de Dios (Ap 1,9).

En otros pasajes nuestro autor nos describe la consumación del reino mesiánico. Al sonido de la séptima y última trompeta se proclamará la inauguración del reino eterno de Cristo en la Jerusalén del cielo: "El imperio del mundo ha pasado a nuestro Señor y a su Mesías; él reinará por los siglos de los siglos" (Ap 11,15). Al final de la historia Satanás será aniquilado para siempre (Ap 12,7ss; 16,10; 17,17s); por eso puede comenzar el reino de Dios y de su Mesías: "Ahora ha llegado la victoria, el poder, el reino de nuestro Dios y la soberanía de su Mesías" (Ap 12,10).

V. REINO E IGLESIA. De la investigación que antecede se sigue con suficiente claridad que el reino de Dios no se identifica simplemente con la comunidad cristiana, aunque existen relaciones mutuas y profundas entre las dos realidades, porque la Iglesia está formada por el pueblo creyente sobre el cual ejerce el Señor su dominio y en el que deja sentir su benéfica presencia salvífica real. Si el reino indica en el NT sobre todo la expansión de la vida y del amor de Dios a través de la proclamación del evangelio, esta palabra de salvación es acogida y vivida especialmente en la comunidad de los discípulos de Cristo, por lo cual no raras veces asistimos a una íntima asociación entre Iglesia y reino de Dios. Cuando el autor de la carta a los Colosenses declara que los ministros del evangelio han colaborado en el reino de Dios (Col 4,11) y enseña además que Dios ha trasladado a los creyentes al reino de su Hijo querido (Col 1,13), insinúa claramente la dimensión eclesial del reino. Pues, ¿dónde se concretiza y se experimenta el reino de Cristo, o sea su presencia salvífica, sino en la comunidad cristiana, es decir, en el nuevo pueblo de Dios?

1. EN EL PRIMER EVANGELIO. Mateo es el autor del NT que quizá presenta de modo más marcado el nexo profundo entre Iglesia y reino. El *lóghion* del Señor sobre la grandeza del más pequeño en el reino de los cielos, superior incluso a la de Juan Bautista (Mt 11,11), podría interpretarse en relación con los miembros de la comunidad evangélica; en esa lectura Jesús proclamaría la gran dignidad de los cristianos que pertenecen al nuevo pueblo de Dios, en el cual está sólidamente implantado el reino.

Asimismo la parábola de los obreros llamados a diversas horas del día a trabajar en la viña (Mt 20,1ss) se presta a una interpretación en clave eclesial, porque la viña del Señor, desde la época de la gran tradición profética de Israel, ha simbolizado el pueblo de Dios (cf Os 10,1; Is 5,1ss; Ez 17,5ss; 19,10; Sal 80,9ss). En esta perspectiva los obreros de la última hora (Mt 20,6ss) indican a las personas llamadas a formar parte de la comunidad mesiánica del tiempo escatológico, y por tanto simbolizan a los miembros de la Iglesia. De modo análogo, las palabras de Jesús a Simón Pedro después de la confesión mesiánica de Cesarea de Filipo, también ellas exclusivas del primer evangelista (Mt 16,17-19), tienen un significado eclesial. Cristo anuncia aquí que quiere construir su comunidad sobre la piedra que es Pedro; más aún, a este apóstol le dará las llaves del reino de los cielos con poder para atar y desatar, para cerrar y abrir, es decir, para declarar lícita o ilícita una acción. Lo que la roca de la Iglesia proclame en la tierra como permitido o prohibido será ratificado en el cielo. Por tanto, las llaves del reino simbolizan el poder extraordinario conferido al discípulo, constituido fundamento de la Iglesia.

En el discurso de las parábolas encontramos varias insinuaciones en

perspectiva eclesial, aunque el reino de los cielos se refiere aquí esencialmente a la palabra del evangelio. La parábola del buen grano y de la cizaña (Mt 13,24ss), con su explicación (Mt 13,36ss), simboliza la historia de la humanidad formada por justos y por malvados, los cuales crecen y prosperan juntos. El Hijo del hombre siembra en el mundo el buen grano, es decir, los hijos del reino (Mt 13,37s); da, pues, vida, por medio de sus palabras, a la comunidad de los creyentes y de los salvados. Asimismo la parábola de la semilla de mostaza que se convierte en árbol (Mt 13,31s) simboliza la expansión del reino, y por tanto la difusión del pueblo de Dios, creado por la palabra del evangelio. De modo análogo la parábola de la levadura (Mt 13,33) contiene una fuerte carga eclesial, porque simboliza la función de la comunidad cristiana de ser fermento evangélico de la humanidad. Por algo declaró Jesús a los miembros de su familia espiritual: "Vosotros sois la sal de la tierra" (Mt 5,13), "Vosotros sois la luz del mundo" (Mt 5,14). Finalmente, la parábola de la red que contiene toda suerte de peces (Mt 13,47ss) podría simbolizar la Iglesia, que recoge en su seno a muchas personas, las cuales, sin embargo, no alcanzarán todas la gloria del reino de los cielos, como se comprueba también en la parábola de la gran cena real (Mt 22,1ss), en la cual toma parte también algún hombre sin traje nupcial, por lo cual es arrojado fuera y lanzado al lugar del llanto (Mt 22,11ss). Por lo demás, en el cuarto evangelio la red de los apóstoles simboliza la comunidad de los creyentes, o sea, la Iglesia (Jn 21,2ss).

2. EL REINO SACERDOTAL. Las insinuaciones precedentes en clave eclesial son ulteriormente explicitadas en algunos pasajes tardíos del NT, porque en ellos la comunidad cristiana es presentada como el reino sacerdotal, anunciado ya en el AT (Éx 19,6). Pedro, en su primera carta, recuerda a los creyentes que forman una estirpe elegida, un organismo sacerdotal, real, un pueblo santo (1Pe 2,9). El autor del Apocalipsis enseña que Cristo, el príncipe de los reyes de la tierra, ha hecho de los creyentes un reino sacerdotal (Ap 1,6): "(El cordero) has rescatado para Dios con tu sangre hombres de toda tribu y lengua, pueblo y nación; de ellos has hecho para nuestro Dios un reino de sacerdotes, que reinarán sobre la tierra" (Ap 5,9s). Por eso Juan se considera y se presenta como un hermano, miembro del reino, partícipe de la tribulación y de la perseverancia en Jesús (Ap 1,9). Por tanto, en el último estadio del NT asistimos casi a una identificación entre reino y comunidad de los salvados o Iglesia.

VI. REINO Y ESCATOLOGÍA. Como conclusión, queremos enfocar brevemente el aspecto escatológico del reino. En efecto, esta realidad divina irrumpe en la tierra en los últimos tiempos y es inaugurada definitivamente al final de la historia. Por tanto, el reino es de orden escatológico en el sentido más pleno y completo, puesto que anticipa en este mundo la presencia salvífica y trascendente de Dios; y, además, porque será consumado e instaurado para siempre en el cielo al término del tiempo y de la evolución de las cosas y de los seres vivos. Como lo hemos podido comprobar, los autores del NT ponen de relieve la doble dimensión, presente y futura, del reino, el cual es por eso considerado de orden escatológico; no sólo porque con la venida del mesías inicia la fase final de la historia de la salvación, sino también porque el dominio real de Dios se instaurará de modo pleno y perfecto con la parusía, cuando el Hijo entregue el reino al Padre.

Luego, en algunos textos del NT encontramos la presentación de una escatología anticipada o parcialmente realizada: el reino de los cielos comienza a difundirse entre los hombres en la tierra; esta realidad trascendente y divina, es decir, el señorío real y salvífico del Señor, irrumpe en este mundo corruptible con la proclamación del evangelio, y con la obra redentora de Cristo se hace viva y operante entre los hombres. La presencia salvífica y majestuosa del rey de los reyes, del Señor de los señores, del soberano del universo obra de modo eficaz en la tierra y comienza a difundirse en la humanidad, cambiando a las personas y a la sociedad, aunque de modo incoativo y, como tal, imperfecto. El fin de la encarnación y de la misión del Hijo de Dios en el mundo consiste precisamente en esa obra de instauración del reino del Padre en la tierra, es decir, de su presencia salvífica, mediante el anuncio de la buena nueva del evangelio y con toda su acción redentora.

Mas esta instauración del reino en el mundo es sólo incoativa, por lo cual se presenta muy imperfecta y parcial; en efecto, no todos los hombres han acogido a Cristo y su evangelio, ni en esta tierra han sido aniquilados todos los males; el odio, la guerra, la injusticia, la violencia, el egoísmo siguen reinando en nuestro globo. El reino mesiánico de paz, de amor, de fraternidad, de concordia es un ideal, si no ya una "utopía"; la sociedad de los hombres y las diversas naciones son presa de la rivalidad, e incluso de las guerras, de las luchas de clases y de las diferencias raciales. Aunque hay que admitir honestamente que con la venida de Cristo y con la acción de la Iglesia se han eliminado, o por lo menos se han impugnado abiertamente, muchas situaciones injustas y violentas de la faz de la tierra (como la esclavitud, la postergación de la mujer, la discriminación racial, etcétera), no se puede ignorar el mal todavía reinante en el mundo: el reino de Satanás está muy lejos de haber sido vencido. Sin embargo, la Biblia enseña claramente que, al final de los tiempos, el último acto de la historia lo constituirá la parusía, el retorno de Cristo a la tierra para la consumación y el establecimiento definitivo del dominio de Dios sobre todas las criaturas. Entonces cesará el tiempo y comenzará el reino de amor pleno, de felicidad perfecta y de vida rebosante; entonces el Padre será todo en todos y su presencia salvífica hará gustar a los suyos los frutos más bellos y más dulces; entonces la gloria del Señor inundará y rodeará a todos los justos y los transformará divinizándolos, mientras que los impíos, que han rechazado a Cristo y su palabra, serán condenados al suplicio eterno. El establecimiento definitivo del reino se presenta, pues, como un acontecimiento escatológico en el sentido más pleno y perfecto.

BIBL.: AALEN S., *'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospel,* en "NTS" 8 (1961-62) 215-240; BONSIRVEN J., *Il regno di Dio,* Edizioni Paoline, 1959; BRIGHT J., *The Kingdom of God,* Nueva York 1953; BUBER M., *Königtum Gottes,* Berlín 1932; CAMPONOVO O., *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften,* Friburgo (SV), Gotinga 1984; CERFAUX L., *L'Église et le Règne de Dieu d'après saint Paul,* en *Recueil L. Cerfaux* II, Gembloux 1954, 365-387; CHILTON B.D., *God in Strenght. Jesus' Announcement of the Kingdom,* Linz 1979; CHILTON B. (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* Londres 1984; CONZELMANN, *Il regno di Dio,* en ID, *Teologia del Nuovo Testamento,* Paideia, Brescia 1972, 144-154; COPPENS J., CARMIGNAC J., FEUILLET A., etc., *Règne de Dieu,* en "DBS" X (1981) 1-199; CULLMANN O., *La realeza de Cristo y de la iglesia según el Nuevo Testamento,* Stvdium, Madrid 1974; EICHRODT W., *Teología del AT* I, Cristiandad, Madrid 1975, 179-181, 387-393; EISSFELDT O., *Jahwe als König,* en "ZAW" 46 (1928) 81-105; FEUILLET A., *El reino de Dios y la persona de Jesús según los evangelios sinópticos,* en A. ROBERT, A. FEUILLET A., *Introducción a la Biblia* II, Herder; Barcelona 1970[3], 689-712; FLENDER H., *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes,* Munich 1968; FRAINE J. de, *L'aspect reli-*

gieux de la royauté israélite, Roma 1954; ID, Le Royaume de Dieu, en "AssA" 15 (1965) 46-70; FUSCO V., Parola e regno, Morcelliana, Brescia 1970; GARCÍA-MORENO A., Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos, Pamplona 1982; GEORGE A., Le Règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques, en "La Vie Spirituelle" CX (1964) 501, 43-54; GRAY J., The Biblical Doctrine of the Reign of God, Edimburgo 1979; HÉRING H., Le Royaume de Dieu et sa venue, París 1937; HOPKINGS M.H., God's Kingdom in the Old Testament, Chicago 1964; JACOB E., El reino mesiánico, en ID, Teología del Antiguo Testamento, Marova 1969, 305; JEREMIAS J., La aurora del reino de Dios, en ID, Teología del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1980[4], 97-149; KARRER O., El reino de Dios hoy, Cristiandad, Madrid 1963; KLAPPERT B., Reino de Dios, en DTAT, Cristiandad 1985; KLEINKNECHT H., RAD G. VON, etc., basiléus, basiléia, etc, en GLNT II, 133-212; KRAUS K.-J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, Tubinga 1951; LADD G.E., Jesus and the Kingdom, Londres 1966; LUZ U., LAMPE, P., basiléia, basiléus, en Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I (1980) 481-498; LIPINSKI E., La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israel, Bruselas 1965; LOHFINK G., Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, en "Theologische Quartalschrift" 165 (1985) 173-183; LUNDSTRÖM G., The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, Edimburgo 1963; MARSHALL I.H.; The hope of a new age: the Kingdom of God in the New Testament, en "Themelios" 11 (1985) 5-15; MERKLEIN H., Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzi. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1984[3]; ID, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 1983; NORSIECK R., Reich Gottes - Hoffnung der Welt. Das Zentrum der Botschaft Jesu, Neukirchen-Vluyn 1980; PANNENBERG W., Teología y reino de Dios, Sígueme, Salamanca 1974; PASQUETTO V., La tematica evangelica del "Regno", en "Rivista di Vita Spirituale" 31 (1977) 179-199.264-286; PERRIN N., The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, Londres 1963; SCHLOSSER J., Le règne de Dieu dans les dits de Jésus, I-II, Gabalda, París 1980; SCHNACKENBURG R., Reino y reinado de Dios, Fax, Madrid 1970; SCHÜRMANN, Gottes Reich - Jesu Geschick, Herder, Friburgo 1983; ID, Gottes Reich - Jesu Geschick (impresión parcial), Leipzig 1985; SOGGIN J.A., mélek - re, en DTAT I, 1978, 782-792; VANNI U., Regno "non da questo mondo" ma "regno del mondo". Il regno di Cristo dal IV Vangelo all'Apocalisse, en "Studia Missionalia" 33 (1984) 325-358; VIELHAUER Ph., Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, en Festschrift für G. Dehn, Neukirchen 1957, 51-579.

S. A. Panimolle

RESURRECCIÓN

La palabra *resurrección* evoca inmediatamente a los lectores el acontecimiento que ocupa el centro de la fe cristiana y que constituye su núcleo unificador y germinador. Los testimonios sobre el acontecimiento de la resurrección de Jesús son varios y múltiples, diseminados, y están en el canon de las Escrituras cristianas. De la experiencia inicial se pasa a la formulación lingüística del encuentro con Jesús resucitado, hasta la comunicación en forma de anuncio. Así pues, la historia de la resurrección de Jesús corre paralela a la génesis y al desarrollo de los textos cristianos.

Pero hay un segundo aspecto conexo con la resurrección. Se trata de la esperanza humana frente a la muerte, que se funda en la fidelidad del Dios vivo, en su dominio, al cual no escapa ni siquiera el reino de la muerte. Los dos aspectos: la resurrección de Jesús y la resurrección de los muertos, se entrecruzan, tanto a nivel de vocabulario y modelos expresivos como al nivel más profundo de experiencia espiritual y religiosa. Jesús es el primero en afirmar su esperanza frente a la muerte, apelando a la iniciativa de Dios, el viviente, que resucita a los justos y glorifica a los mártires. Por tanto, el trata-

miento de este tema debe recorrer la historia de la experiencia cristiana desarrollada en torno a la resurrección de Jesús y los precedentes de la tradición bíblica y judía respecto a la esperanza humana frente a la muerte.

I. LOS PRIMEROS TESTIMONIOS DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS. Un dato histórico indiscutible es el de la existencia del movimiento cristiano en la primera mitad del siglo I. Los convertidos del judaísmo y del paganismo que constituyen las primeras comunidades de creyentes se proclaman seguidores de Jesús de Nazaret, un judío de Palestina, al que dieron muerte al principio de los años treinta, y que ahora es reconocido, venerado y proclamado en las pequeñas comunidades cristianas como el Cristo (*Jristós* en griego), el mesías hebreo, el Señor (en griego, *Kýrios).* Los primeros escritos cristianos datables son las cartas de / Pablo, de las cuales al menos siete se reconocen unánimemente como auténticas. Éstas se distribuyen en un lapso de tiempo que corre desde los principios de los años cincuenta al sesenta d.C. Dentro de estos escritos se pueden reconocer algunas fórmulas que son el eco de la vida de fe de las comunidades. Junto a ellas se encuentran también frases que representan la proclamación o el anuncio hecho a los de fuera, judíos y paganos.

1. LAS PROFESIONES DE FE. Las fórmulas de profesión de fe más antiguas reflejan el uso del ambiente, de la cultura y de la lengua aramaico-palestinense. Un fragmento de estas profesiones de fe se puede reconocer en la frase referida por Pablo antes de la bendición final en la primera carta a los Corintios: "Maldito sea el que no ama al Señor; *Maranatha:* ven, Señor nuestro" (1Cor 16,22). En una carta escrita en griego Pablo cita esta invocación, que remite al contexto litúrgico de lengua aramaica. En aquel ambiente judío se llama a Dios en arameo *Mareh,* en paralelismo con *'Elaha* (Dios), y corresponde al griego *Kýrios.* Una confirmación de este origen palestinense se podría obtener de un texto de la *Didajé,* de la segunda mitad del siglo I, donde, al final de la oración eucarística, se menciona esta declaración: "Si alguno es santo, venga; si alguien no lo es, que se convierta; *Maranathà.* Amén" (*Did.* X, 6). La expresión aramea Maranatha se puede traducir como invocación: "*Maránatha,* Señor, ven", o bien como una aclamación: "*Maran-athà,* el Señor viene". Este último significado podría sugerirlo el comentario catequístico que hace Pablo de la fórmula tradicional de las palabras sobre el pan y sobre el cáliz, enviada a la comunidad de Corinto: "Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Cor 11,26).

"Jesús es Señor" corresponde a la profesión de fe referida por Pablo en la misma carta, y se hace depender de la acción del Espíritu de Dios (1Cor 12,3b). Esta confesión es para Pablo el criterio para discernir el origen de los dones espirituales o carismas. El apóstol vuelve sobre este contenido esencial de la fe cristiana en una amplia reflexión de la carta a los Romanos al final de los años cincuenta. El contenido de la profesión de fe *(homologuía)* cristiana consiste en esto: "Jesús es el Señor" (Rom 10,9). A ésta corresponde el fragmento de un himno cristológico, citado por Pablo en la carta a los Filipenses para fundar la comunión profunda entre los creyentes. A la inmersión de Jesucristo en la historia humana, vivida hasta la forma extrema de la muerte de cruz, corresponde la iniciativa eficaz de Dios, que lo ha exaltado sobre

todo y le ha dado "un nombre que está por encima de cualquier otro nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en el abismo, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Flp 2,10-11).

En resumen, se puede decir que los vestigios de la antigua profesión de fe conservados en los textos de las cartas paulinas se compendian en esta proclamación solemne del señorío de Jesucristo, conexo con su resurrección.

2. LAS FÓRMULAS DE ANUNCIO. La comunidad cristiana, que se reúne para el culto, elabora también las fórmulas y los esquemas para comunicar esta experiencia de fe al ambiente externo, lo mismo al judío que al griego-pagano. El eco de estas fórmulas se encuentra todavía en las cartas paulinas, donde se remite al anuncio fundante inicial para motivar la exhortación parenética o los desarrollos catequísticos. Un ejemplo de estas fórmulas se encuentra en la primera carta escrita por Pablo a la comunidad de Tesalónica. Al término de una rápida retrospectiva sobre la actividad evangelizadora y sobre el nacimiento de la comunidad cristiana, el apóstol puede recordar el cambio de la conversión y de la fe: "Dejasteis la idolatría y os convertisteis para servir al Dios vivo y verdadero, con la esperanza de que su Hijo Jesús, al que resucitó de entre los muertos, vuelva del cielo y nos libre la ira venidera" (1Tes 1,9-10). La referencia a la conversión como paso del culto de los ídolos a la fe en el Dios vivo y verdadero remite al contexto del anuncio del evangelio a los paganos. Pero la fórmula citada por Pablo sobre la resurrección de Jesús tiene su origen en el contexto judío palestinense, en el cual se proclama la victoria sobre la muerte por iniciativa de Dios.

Esto lo confirma una segunda cita de la misma carta en el contexto más amplio de la catequesis sobre la esperanza cristiana frente a la muerte. A los cristianos en crisis por el deceso de sus parientes, Pablo les insta apremiantemente a no abandonarse a la tristeza "como los que no tienen esperanza". Y sigue invocando el motivo y el fundamento de la esperanza cristiana: "Porque si creemos que Jesús ha muerto y ha resucitado, así también reunirá consigo a los que murieron unidos a Jesús" (1Tes 4,14). La primera parte de esta cita paulina menciona el contenido esencial del anuncio cristiano, que es también la base de la fe. Jesús ha muerto y ha resucitado. Esta estructura binaria antitética, donde la resurrección se contrapone a la muerte, se encuentra en una serie de otros textos distribuidos por las cartas auténticas de Pablo: Rom 4,25; 8,34; 14,9; 2Cor 5,15: "Cristo ha muerto y ha vuelto a la vida". Esta constancia de las fórmulas referidas por Pablo remite a una tradición que está detrás de él, probablemente de origen judeo-cristiano.

Al mismo ambiente con toda probabilidad hay que hacer remontar la fórmula acreditada que cita Pablo al principio de la carta a los Romanos como síntesis del evangelio de Dios (Rom 1,3-4). Este evangelio, dice Pablo, ha sido prometido por medio de los profetas en las Sagradas Escrituras y se refiere al Hijo de Dios. El texto paulino continúa así: "Nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte, Jesucristo, nuestro Señor" (Rom 1,3b-4). También en esta fórmula se puede reconocer la estructura binaria: por una parte, la solidaridad histórica de Jesús en la línea del mesianismo davídico, y por otra su exaltación y constitución en la función de Hijo de

Dios en la línea del Espíritu de santificación mediante la resurrección de los muertos. El doble aspecto de la función de Jesús: "según la carne y según el Espíritu", transcribe de modo original la dialéctica pascual "muerto según la carne, resucitado y vuelto a la vida según el Espíritu" (1Pe 3,18).

Así pues, en las cartas de Pablo se encuentran las fórmulas que son eco de la fe de las primitivas comunidades cristianas y los esquemas del anuncio hecho hacia fuera, y que se convierten a su vez en síntesis del credo cristiano.

3. LA TRADICIÓN AUTORIZADA DE LA RESURRECCIÓN. En la primera carta enviada a la Iglesia de Corinto, a mediados de los años cincuenta, Pablo refiere una síntesis del anuncio cristiano, que está en la base del *credo* tradicional. El mismo Pablo llama a este texto el "evangelio que él ha anunciado" y que los corintios han recibido. La condición de su eficacia salvífica es conservarlo en la forma en que ha sido anunciado (1Cor 15,1-2). Luego el apóstol cita las bases del anuncio y del "credo", anteponiendo una fórmula protocolar de la tradición autorizada. "Os he transmitido en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y resucitado al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y luego a los doce" (1Cor 15,3-5). La estructura de la fórmula tradicional citada por Pablo está articulada en dos pequeñas unidades, que a su vez están constituidas por dos frases: "Murió por nuestros pecados..., fue sepultado/y resucitado... y se apareció". El sujeto único de estos cuatro verbos es Cristo, aunque la fórmula pasiva "fue resucitado... y fue visto" remite discretamente a la acción e iniciativa de Dios. El análisis de la estructura gramatical y sintáctica —parataxis— confirma el origen judeo-aramaico de esta tradición. También el nombre dado al primer testigo autorizado, "Cefas-Pedro", remite al mismo ambiente. Así pues, el texto podría tener su origen en la comunidad bilingüe de Jerusalén o de Antioquía de Siria, a mediados de los años treinta. Pero sobre la estructura arcaica originaria se han hecho algunas ampliaciones de tipo interpretativo en clave soteriológica, "por nuestros pecados", y la referencia escritural, que subraya la conformidad con el plan de Dios: "según las Escrituras". También la lista de los testigos cualificados, distribuidos en dos grupos, que constituyen, respectivamente, cabeza a Cefas (los doce) y a Santiago (los otros apóstoles), se resiente de un trabajo de ampliación e integración (1Cor 15,5.7). El elenco de los testigos confirma la realidad y exactitud de la experiencia de Cristo resucitado por iniciativa de Dios. Sólo en una perspectiva secundaria se advierte la función legitimadora de la aparición de Jesús a los testigos cualificados, en cuya serie, aunque sea en el fondo, se coloca el mismo Pablo. Pero el intento fundamental es el de definir la eficacia salvífica del anuncio y de la fe que en él se funda: "Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos y lo que habéis creído" (1Cor 15,11).

Así pues, la fórmula mencionada es más breve que las referidas por Pablo. Representa una especie de síntesis esquemática del anuncio y de la catequesis fundada en la resurrección de Jesús. Las fórmulas de fe y de anuncio se apoyan en el hecho y acontecimiento de la resurrección, que es atribuido a la iniciativa de Dios. El protagonista o destinatario de esta acción de Dios es Cristo, que pasa de la muerte a la vida mediante la resurrección, que tiene como efecto final su exaltación gloriosa. Los títu-

los que resumen esta fe pascual son al mismo tiempo la síntesis del anuncio cristiano. Son atribuidos a Jesús, proclamado Cristo, Señor e Hijo de Dios. En el primer título se afirma la mesianidad trascendente de Jesús, fundada en su resurrección. El título de Señor expresa el señorío de Jesús, asociado al de Dios. Como hijo, Jesús lleva a cumplimiento no sólo la esperanza mesiánica, sino que transmite la dignidad filial mediante el don del Espíritu a todos los creyentes.

II. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS Y EN LOS HECHOS. De la experiencia originaria de la resurrección, expresada en las fórmulas de la fe y del anuncio, se pasa progresivamente a una expresión más articulada en forma narrativa (modelo evangélico) o al esquema de anuncio-predicación, dirigida a los diversos destinatarios judíos o gentiles (Hechos de los Apóstoles). Ambas formas responden a los diversos ambientes culturales y a las exigencias de la vida interna de la comunidad que celebra el culto y practica la catequesis de formación, y responde a las objeciones formuladas por el ambiente externo.

1. EL ANUNCIO DE LA RESURRECCIÓN JUNTO AL SEPULCRO. El kerigma tradicional mencionado por Pablo en la primera carta a los Corintios alude a la sepultura de Jesús, pero sin darle particular relieve bajo el aspecto catequístico o apologético. Se habla de la sepultura de Jesús según el esquema biográfico bíblico, donde se dice a propósito de todos los reyes: "Murió y fue sepultado". Existe, sin embargo, un dato tradicional común subyacente a los cuatro evangelios y que se refleja también en los Hechos de los Apóstoles: Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-10; Jn 21,1-2. Esta tradición común se puede condensar en los puntos siguientes: *a)* la visita de algunas mujeres, entre las cuales descuella el nombre de María de Magdala; el plural del evangelio de Juan confirma la tradición común de un grupo; *b)* estas mujeres visitan el sepulcro de Jesús en Jerusalén por la mañana temprano: "el primer día de la semana después del sábado"; *c)* el fin es el de completar los ritos fúnebres junto a la tumba de Jesús, llanto o lamentaciones; *d)* las mujeres encuentran el sepulcro abierto y vacío, y corren a informar a los discípulos de Jesús, entre los cuales destaca la figura de Pedro; *e)* algunos de los discípulos, entre ellos Pedro, corren a inspeccionar el sepulcro de Jesús. Se puede pensar que la base histórica de esta tradición común es fidedigna por los siguientes motivos. Ante todo, el papel de las mujeres en la experiencia del sepulcro vacío no puede haber sido inventada, ya que contradice el valor testimonial en el contexto judeo-palestinense. Es probable que la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén conociera la ubicación y la identidad de la tumba de Jesús. La visita de algunas mujeres corresponde a los usos judíos acerca de los ritos fúnebres. Finalmente, el sepulcro vacío no tiene un papel determinante en la catequesis apologética y en los esquemas de anuncio. Tampoco los relatos de aparición, que insisten en la realidad y la identidad de Jesús resucitado, remiten a la experiencia y comprobación de la tumba vacía. Por tanto, este elemento no es funcional ni para la apologética ni para la catequesis cristiana, por lo cual podría ser un residuo de una tradición históricamente atendible.

Sobre la base de esta tradición común se alza la interpretación de cada uno de los textos evangélicos. El evangelio de Marcos parte de la visita de las mujeres a la tumba de Jesús para proclamar el anuncio de la resurrección y el de la aparición a los discí-

pulos y el de su misión en Galilea (Mc 16,6-7). A este fin, el evangelista ha amplificado algunos elementos de la tradición común, enumerando a las tres mujeres que van a la tumba de Jesús para embalsamar su cuerpo. También la reflexión que hacen las mujeres sobre la piedra del sepulcro, que no se puede retirar por ellas, prepara la aparición y el anuncio del ángel intérprete. Marcos subraya particularmente la reacción "religiosa" de las mujeres ante el enviado celestial: "Tuvieron miedo". Y como conclusión del anuncio y encargo del ángel, Marcos anota: "Ellas salieron huyendo del sepulcro, porque se había apoderado de ellas el temor y el espanto; y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo" (Mc 16,8). Este extraño final de Marcos, que ha estimulado integraciones a finales del siglo I y principios del II, corresponde a la perspectiva global de su evangelio. El anuncio de la resurrección de Jesús junto a su tumba, abierta y vacía, y el encargo de avisar a los discípulos sobre el encuentro prometido en Galilea son el vértice de la revelación de Dios, que debe ser acogida con la actitud de discreción y reserva propias de la fe cristiana.

También el evangelio de Mateo se funda en la tradición común, que es amplificada e integrada en su perspectiva redaccional. Característico del primer evangelio es el cuadro apocalíptico, en el cual se inserta la resurrección de Jesús: "De pronto hubo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, hizo rodar la losa del sepulcro y se sentó en ella. Su aspecto era como un rayo, y su vestido blanco como la nieve" (Mt 28,2-3). Estos rasgos apocalípticos, tomados del escenario bíblico del "día del Señor", sirven para expresar el tema de la victoria de Dios sobre la muerte. Análogamente, Mateo encuadra la muerte de Jesús en el Calvario en un marco apocalíptico: "La tierra tembló y las piedras se resquebrajaron; se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos que estaban muertos resucitaron" (Mt 27,51-52). La poderosa manifestación de Dios junto a la tumba de Jesús provoca la reacción aterrada de los guardias que los judíos colocaron para controlar el sepulcro de Jesús: "Los guardias temblaron de miedo (por la aparición del ángel del Señor) y se quedaron como muertos" (Mt 28,4). En cambio, al grupo de las mujeres —dos en Mateo— el ángel le comunica el anuncio pascual, que reproduce sustancialmente el de Marcos. Pero, a diferencia del segundo evangelista, Mateo refiere que las mujeres, aunque abandonaron deprisa el sepulcro, corren con temor y gran alegría a comunicar el anuncio a los discípulos de Jesús. A lo largo del camino tienen el primer encuentro y la revelación de Jesús resucitado. Él les renueva el encargo, dado ya por el ángel, de ir a anunciar "a mis hermanos que vayan a Galilea y allí me verán" (Mt 28,9-10).

Así pues, el primer evangelista desarrolla el motivo apologético ya anticipado en la reacción aterrorizada de los guardias ante la aparición del ángel del Señor junto a la tumba de Jesús. La sección apologética de Mateo responde a la polémica contra la resurrección del ambiente judío (cf Mt 28,11-15; 27,62-66). Este elemento caracteriza al primer evangelio junto con la aparición de Jesús a las mujeres en el camino del sepulcro con el encargo del anuncio pascual que han de llevar a los discípulos, llamados por Jesús "mis hermanos". Es notable el hecho de que entre estos discípulos no se mencione expresamente a Pedro, como se hace en el texto paralelo de Marcos.

El tercer evangelista, Lucas, relee esta tradición de la visita de las mujeres y del anuncio pascual junto a la tumba de Jesús de acuerdo con su

perspectiva teológica y espiritual. Son dos los ángeles que como testigos e intérpretes autorizados hacen el anuncio de Jesús resucitado a las mujeres, las cuales no encuentran en el sepulcro el "cuerpo del Señor Jesús" (Lc 24,1-4). El mismo autor hará intervenir dos ángeles intérpretes en el momento de la ascensión de Jesús al cielo (He 1,10).

El anuncio pascual conserva algunos rasgos característicos del tercer evangelio. Los ángeles invitan a las mujeres atemorizadas a no buscar entre los muertos al que está "vivo". Esta presentación de Jesús resucitado como "vivo" responde a la perspectiva lucana (cf He 1,3). Luego, el anuncio de la resurrección se funda en el recuerdo de las palabras proféticas de Jesús acerca del destino del Hijo del hombre: "Recordad lo que os dijo estando aún en Galilea, que el Hijo del hombre debía ser entregado en manos de pecadores, ser crucificado y resucitar al tercer día" (Lc 24,6-7). El anuncio de la resurrección de los ángeles a las mujeres junto al sepulcro de Jesús es el cumplimiento de las palabras proféticas de Jesús sobre su destino de rechazado por los hombres, pero resucitado por Dios. Pues el hecho de Jesús crucificado y resucitado responde al plan de Dios, revelado en las Escrituras (cf Lc 9,22; 18,31-33). En la edición lucana falta el encargo hecho a las mujeres de llevar el anuncio a los discípulos con la cita del encuentro en Galilea. En el texto lucano, Galilea es sólo el ambiente en el que Jesús hizo el anuncio profético de su muerte y resurrección. A pesar de esta tendencia del tercer evangelista a excluir a Galilea de las experiencias pascuales, se menciona el hecho de que las mujeres "anunciaron todo esto a los once" y a todos los demás. Sólo aquí enumera Lucas a las mujeres, entre las cuales destaca la figura de María de Magdala, recordada por la tradición común. Pero el evangelista se apresura a indicar que el relato y las palabras de las mujeres no fundan la fe pascual. Pues estas palabras de las mujeres son consideradas "por los apóstoles" un delirio (Lc 24,9-11; cf 24,22-23). El tercer evangelista refiere también la tradición particular de la visita hecha por Pedro, junto con otros, al sepulcro (Lc 24,12; 24,24). Pero tampoco esta visita e inspección de los discípulos, que encuentran el sepulcro vacío pero no violado, son origen y fundamento de la fe pascual de la comunidad cristiana: "Pedro regresó a casa maravillado de lo ocurrido" (Lc 24,12b).

Esta última nota lucana acerca de la visita de Pedro al sepulcro es ampliada por el cuarto evangelista. Juan conoce la tradición común, en la que se relata la visita hecha por María de Magdala, "el primer día de la semana, al rayar el alba, antes de salir el sol", a la tumba de Jesús. La encuentra abierta y vacía. La mujer corre entonces a informar a los discípulos, los cuales a su vez corren a inspeccionar el sepulcro de Jesús. En el ambiente juanista se conoce también la hipótesis de la sustracción del cadáver, desarrollada en la sección apologética de Mateo (cf Jn 20,2.11). Pero el relato de Juan se concentra en el episodio de la visita hecha por Pedro y por el otro discípulo a la tumba de Jesús. La escena sirve para llamar la atención sobre el contraste entre las dos figuras, las de Pedro y del discípulo. Pedro "ve" los lienzos por el suelo y el sudario con que le habían envuelto la cabeza a Jesús, doblado aparte; pero no concluye nada. En cambio, el otro discípulo "vio y creyó" (Jn 20,6-8). En consecuencia, el evangelista termina con una reflexión sobre la relación entre fe en la resurrección y Escritura: "Pues no habían aún entendido la Escritura según la cual Jesús tenía que resucitar de entre los muertos" (Jn 20,9). En este caso

la reflexión de Juan desarrolla la función del ángel intérprete de la tradición sinóptica. Es notable también el paralelismo entre el "debía" resucitar de entre los muertos de Juan y el de la tradición lucana.

El relato del cuarto evangelio sigue con la historia de María Magdalena, que llora junto al sepulcro de Jesús. En este contexto se introducen los dos ángeles, como en la tradición lucana. Pero no ejercen un papel determinante en la experiencia pascual; sirven únicamente para reiterar la hipótesis de la sustracción del cadáver. A la pregunta que hacen a María: "Mujer, ¿por qué lloras?", ella responde: "Se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto" (Jn 20,13). En este punto, el evangelista refiere la cristofanía a María de Magdala, que tiene su paralelo en la tradición referida por Mateo, donde Jesús se aparece a las mujeres en el camino del sepulcro. El diálogo con el misterioso personaje del huerto, que al final se revela como el Señor, se desarrolla de acuerdo con el esquema de las apariciones de reconocimiento. Termina con el anuncio de la resurrección hecho a María por el mismo Jesús en términos juanistas —"subida al Padre"— y con el encargo de llevar la buena noticia pascual a los discípulos: "Anda y di a mis hermanos que me voy con mi Padre y vuestro Padre, con mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20,17). El relato se cierra con la ejecución de este encargo pascual por parte de María de Magdala, la cual anuncia a los discípulos: "He visto al Señor", y también lo que le había dicho (Jn 20,18).

Por este análisis de los textos evangélicos acerca de la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús, que encuentran abierto y vacío, se ve claramente que la tradición común sirve para mencionar la primera experiencia y el anuncio de Jesús resucitado según los esquemas de la tradición kerigmática y según la perspectiva de cada uno de los evangelios.

Un eco de esta interpretación pascual del sepulcro vacío de Jerusalén se encuentra también en el segundo libro de la obra de Lucas, los Hechos de los Apóstoles. Aquí se menciona la sepultura de Jesús por los judíos (cf He 13,29). En los discursos misioneros se intenta también una interpretación mesiánica de la tumba vacía sobre la base de la exégesis de carácter actualizante del Sal 16,10 y de la promesa de 2Sam 7,12; Sal 132,11. El sepulcro vacío de Jesús es un signo de que él es el "santo y justo" librado de la corrupción, según se le prometió al mesías (He 2,25-32; 13,35-37).

Así pues, el examen de los textos evangélicos y el de los Hechos confirma el dato común de la tradición acerca de la tumba de Jesús en Jerusalén, conocida en el ambiente de la comunidad judeo-cristiana. Este dato no lo pone en discusión el frente judío que impugna su significado religioso y mesiánico. En aquel ambiente se habla de sustracción del cadáver (Mateo y Juan). Pero lo que le interesa a la tradición evangélica es el significado del sepulcro de Jesús, encontrado abierto y vacío. Este hecho es el signo de la victoria de Dios sobre la muerte y la confirmación de la mesianidad de Jesús crucificado. Pues la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús el primer día de la semana es el contexto en el que se hace el anuncio de la resurrección por parte del ángel o ángeles enviados por Dios, sobre la base de las palabras de Jesús o de la Escritura.

2. LOS RELATOS DE APARICIÓN DE JESÚS RESUCITADO. El núcleo más antiguo del kerigma referido por Pablo en la primera carta a los / Corintios hace referencia a las apariciones de Jesús y da la lista de los testigos cualificados: Cefas y los doce,

Santiago y todos los demás apóstoles, así como los hermanos (cf 1Cor 15,5-7). Al final de esta lista coloca Pablo su propia experiencia personal de encuentro con Jesús resucitado (1Cor 15,8). En el evangelio de Marcos la aparición de Jesús a los discípulos es sólo preanunciada, pero no referida. Las que se refieren en el final no marcan o son producto de una síntesis tardía de las tradiciones evangélicas, releídas en clave popular (Mc 16,9-14). En cambio, las experiencias de apariciones de Jesús a los discípulos son referidas ampliamente por los evangelios de Lucas y de Juan. Entre los textos de estos dos evangelios se encuentra una afinidad en la estructura general del relato, así como en los temas y motivos particulares. Pero lo que llama la atención al lector actual de los evangelios es la diversa ubicación de la experiencia de encuentro o aparición de Jesús a los discípulos. Se puede distinguir un primer ámbito de tradiciones, que refiere las experiencias de los discípulos en Jerusalén (Lucas-Hechos, Juan, Mateo, aparición a las mujeres; y también Lucas, aparición a los dos discípulos de Emaús). Otra serie de experiencias está ambientada en Galilea (Mateo, Juan en el apéndice, Marcos en la final tardía). También los destinatarios de estas manifestaciones o apariciones están distribuidos en diversos grupos. Destaca la figura de Pedro, unánimemente mencionado en la síntesis kerigmática y catequística de Pablo (1Cor 15,5) y en la declaración de Lucas, referida en el momento en que los dos discípulos de Emaús a Jerusalén se encuentran con los once y los otros discípulos. "Realmente, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (Lc 24,34). Junto a Pedro está el grupo de los once, a los que se añaden grupos particulares de otros discípulos: los siete del apéndice de Juan, los dos de Emaús, las mujeres y los "hermanos".

Además de esta diversificación de ambiente y de destinatarios, se puede captar en la actual edición de los textos evangélicos la diversa presentación de la experiencia o visión de Jesús resucitado. Sustancialmente se pueden distinguir dos formas de relato de aparición. Una, en la que se pone el acento en el reconocimiento de Jesús, subrayando su realidad e identidad. Otra segunda serie de relatos se centra en las palabras de Jesús, que encarga a los discípulos la misión.

a) *Apariciones de reconocimiento.* Los dos evangelios de Lucas y de Juan contienen los relatos en los que Jesús se aparece a los discípulos y se da a conocer como el Señor. Estos textos siguen un esquema común articulado en algunas secuencias fijas. La estructura base se puede reconstruir en estas fases: *a)* situación de los discípulos reunidos; *b)* iniciativa del resucitado, que se manifiesta o se hace el encontradizo en medio de los discípulos (saludo); *c)* reconocimiento de la identidad de Jesús por medio de sus palabras y de los gestos por él realizados; *d)* separación de Jesús del grupo de los discípulos. Esta afinidad a nivel de estructura y de motivos temáticos remite a un contacto entre las dos tradiciones que están en el origen de los evangelios de Lucas y de Juan. Pero éstos se distinguen por la diversa perspectiva cristológica y eclesial que se puede deducir del conjunto unitario del texto.

El evangelio de Lucas coloca el relato de la aparición de Jesús a los discípulos en el cuadro más amplio de un itinerario de fe que va de la duda y la perplejidad iniciales hasta la plena adhesión de fe (Lc 24,12.52). La visita de Pedro y de los otros discípulos a la tumba de Jesús es simplemente la ocasión para subrayar su estupor y consternación (Lc 24, 12.22-24). En cambio, el vértice de la

experiencia pascual se tiene al final, cuando Jesús es llevado o elevado al cielo: "Y ellos lo adoraron y se volvieron a Jerusalén llenos de alegría" (Lc 24,52).

Un ejemplo de este proceso o itinerario de fe lo representa el episodio de fe de los dos discípulos de Emaús. Es un relato típico de reconocimiento, que utiliza una tradición lucana peculiar. En ella se conserva el recuerdo de una aparición de Jesús al grupo de los parientes o "hermanos". De hecho, uno de los dos protagonistas de la historia de Emaús, Cleofás, es el hermano de José; por tanto, tío de Jesús (cf Lc 24,18). El amplio relato lucano centrado en estos dos discípulos, que dejan la comunidad de Jerusalén para volver a su pueblo de Emaús, insiste en el diálogo con Jesús, que se les junta bajo el aspecto de un peregrino. Pero sus "ojos —observa el evangelista— eran incapaces de reconocerlo" (Lc 24,16). Sólo después del diálogo con Jesús, en el que su palabra y su gesto remiten al recuerdo histórico y a las promesas de Dios consignadas en la Escritura, puede notar el evangelista: "Entonces sus ojos se abrieron y lo reconocieron" (Lc 24,31). Entre estas dos indicaciones extremas tiene lugar el encuentro de reconocimiento pascual de Jesús. Ante todo, las palabras de los dos discípulos manifiestan la profunda crisis que se ha abatido sobre el grupo. Es una relectura del episodio de Jesús, "profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo". Su fin trágico en Jerusalén, con la condena a muerte y la crucifixión, ha roto las esperanzas de liberación mesiánica nacional: "Nosotros esperábamos que él sería el liberador de Israel" (Lc 24,21). La experiencia del sepulcro vacío de las mujeres y la inspección por parte de algunos discípulos no han modificado esta situación de profunda crisis.

En este punto es la palabra de Jesús la que hace renacer la esperanza y abre los ojos de los discípulos. Apela él a la palabra profética de la Escritura, que debe cumplirse en el mesías. El episodio trágico de Jesús no contradice al designio de Dios, sino que lo lleva a su cumplimiento de manera paradójica. Pues el mesías sólo entrará en la gloria a través del sufrimiento. "Y empezando por Moisés y todos los profetas, les interpretó lo que sobre él hay en todas las Escrituras" (Lc 24,27). Esta interpretación profética y cristológica de la Escritura recibe su sello en el gesto de Jesús, que, invitado por los dos discípulos a sentarse a la mesa con ellos, hace de presidente de ella. Los gestos rituales y la oración de bendición de la mesa recuerdan los de la última y profética cena antes de la muerte: "Se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio" (Lc 24,30). Este acto es la revelación definitiva de Jesús a los dos discípulos, que lo pueden reconocer gracias a la palabra de Dios interpretada por él y al gesto que remite al don y a la oferta de su vida. Mas en ese momento Jesús no está ya disponible, porque su modo de ser presente es diverso al de la relación puramente física. Es él el que toma la iniciativa de manifestarse o de sustraerse a la relación con los discípulos: "Pero él desapareció de su vista" (Lc 24,31b). Los dos discípulos interiorizan la experiencia del encuentro con Jesús, que tiene su núcleo fecundo en la interpretación de las Escrituras. Entonces cambian de dirección y vuelven a Jerusalén, donde encuentran a los once y a los otros discípulos. Aquí, en la comunidad de Jerusalén, donde se encuentra el grupo de los discípulos históricos de Jesús, reciben el anuncio pascual: "Verdaderamente, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (Lc 24,34). Y refieren ellos cómo encontraron a Jesús y le reconocieron en el gesto de la fracción del pan.

Directamente conexa con el episodio de los dos discípulos de Emaús está la manifestación de Jesús a los once de Jerusalén (Lc 24,36-42). Jesús se aparece en medio del grupo de los discípulos y los saluda con el anuncio de la paz mesiánica. La reacción de los discípulos, estupefactos y atemorizados, da pie al evangelista para una profundización catequística, en la cual se subraya la identidad entre el crucificado y Jesús resucitado, y el realismo de su cuerpo resucitado: "Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu. Él les dijo: '¿Por qué os asustáis y dudáis dentro de vosotros? Ved mis manos y mis pies. Soy yo mismo. Tocadme y ved que un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que tengo yo'. Dicho esto, les mostró las manos y los pies" (Lc 24,37-40). La reacción emotiva de los discípulos remite a un estereotipo de los encuentros con Jesús, del cual hay huellas también en la tradición de Marcos y Mateo (cf Mc 6,49; Mt 14,26: encuentro de Jesús con los discípulos en el lago de noche). En el contexto de la catequesis lucana esta contraposición entre el "fantasma" y el cuerpo real de Jesús resucitado responde a una de las características dificultades del ambiente greco-helenístico, donde se tiende a confundir la resurrección de Jesús y su manifestación con la supervivencia de los espíritus separados del cuerpo. La ostensión de los signos de la pasión: las manos y los pies, confirma a los discípulos en la identidad real entre Jesús crucificado y el Señor que se les revela. Una confirmación ulterior y signo de la plena pertenencia de Jesús al mundo de los vivos es la petición a los discípulos de algo que comer; en su presencia, Jesús come un trozo de pez asado (Lc 24,41-42; cf Lc 8,55). Este aspecto convival de la manifestación de Jesús resucitado a los discípulos se subraya particularmente en la reconstrucción hecha al principio de los Hechos de los Apóstoles y en algunos fragmentos de los discursos misioneros (He 1,3-4; 10,40-41).

La misma insistencia en el reconocimiento de Jesús y en el realismo de su corporeidad de resucitado se encuentra en el cuarto evangelio. La presentación de María de Magdala, con la eliminación de las otras figuras femeninas, le sirve a Juan para trazar el itinerario ideal de la fe del discípulo que busca a su Señor. Es la iniciativa de Jesús la que le hace posible a la Magdalena el reconocimiento del misterioso hortelano que le pregunta: "Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?" (Jn 20,15). Las palabras de Jesús le permiten a María "volverse" hacia él en la justa actitud de la fe y reconocerlo como "su Señor y maestro". "Jesús le dijo: 'María'. Ella se volvió y exclamó en hebreo: 'Rabbuní' (es decir, maestro)" (Jn 20,16). Jesús le recuerda entonces a María la nueva relación que se ha establecido entre él y los discípulos en virtud de la resurrección: "Suéltame, que aún no he subido al Padre; anda y di a mis hermanos que me voy con mi Padre y vuestro Padre, con mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20,17). La resurrección de Jesús, según el cuarto evangelio, es un proceso dinámico iniciado ya con el don que Jesús hizo de sí en la muerte y acelerado por la resurrección, pero que tiene su pleno cumplimiento con la ascensión y glorificación de Jesús. Él realiza de ese modo la plena y definitiva comunión entre Dios, el Padre, y los hombres, los hermanos.

A esta escena del encuentro de María, figura del discípulo, y Jesús sigue en el texto de Juan el encuentro de Jesús con los otros discípulos. Esto ocurre en dos fases distintas en el tiempo en un intervalo de ocho días (Jn 20,19-23.24-29). El primer encuentro tiene lugar la tarde de aquel día, el primero de la semana. Jesús se aparece en medio de los discípulos en

el lugar en que están encerrados por miedo a los judíos. El saludo pascual de Jesús corresponde a su promesa de la paz (Jn 14,27). Sigue la manifestación de Jesús, que muestra a los discípulos las manos y el costado. La novedad respecto al texto lucano es este último particular, que remite a la escena de la muerte de Jesús, donde el evangelista llama la atención sobre el costado traspasado por la lanza (Jn 19,33-37). No hay dudas y perplejidades en el grupo de los discípulos, que "se llenaron de alegría al ver al Señor" (Jn 20,20b). A esta escena implícita de reconocimiento, en la que Jesús aparece como el Señor resucitado, idéntico al que ha muerto en la cruz, sigue el encargo de misión con una fórmula característica juanista: "Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros" (Jn 20,21b). El don del Espíritu, comunicado a los discípulos con el gesto simbólico de la creación inicial (cf Gén 2,7), capacita a los discípulos para su cometido de perdonar o retener los pecados en la comunidad (Jn 20,22-23).

A este primer encuentro sigue otro segundo, colocado ocho días después, en un plazo semanal, que recuerda los ritmos de las celebraciones comunitarias en la Iglesia primitiva. En esta nueva escena es protagonista Tomás, uno de los doce, que representa y concentra la figura del discípulo dudoso e incrédulo. Pues al anuncio hecho por los otros discípulos: "Hemos visto al Señor", replica él con la contraposición característica del cuarto evangelio entre "ver" y "creer": "Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el lugar de los clavos y la mano en su costado, no lo creo" (Jn 20,25). El nuevo encuentro de Jesús con los discípulos sirve para definir el verdadero estatuto del discípulo creyente. La escena está modelada según el esquema de la precedente: Jesús aparece en medio de los discípulos, estando las puertas cerradas; les dirige el saludo pascual de la paz, y luego invita a Tomás a verificar la identidad y la realidad de su cuerpo de crucificado: "Trae tu dedo aquí y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino creyente" (Jn 20,27). La reacción de Tomás representa la cumbre de la profesión de fe cristológica en el cuarto evangelio: "Señor mío y Dios mío" (Jn 20,28). Entonces Jesús, en forma de macarismo, traza el estatuto del auténtico discípulo, que funda su fe no en "ver", que es sólo un elemento limitado de la fe pascual de los discípulos, sino en su testimonio, que se ha convertido en anuncio y tradición: "Has creído porque has visto. Dichosos los que creen sin haber visto" (Jn 20,29).

También la escena sucesiva, añadida en apéndice al cuarto evangelio, conserva algunos rasgos de la manifestación de Jesús a los discípulos a orillas del lago de Tiberíades en forma de aparición de reconocimiento. Siete discípulos vuelven a pescar con Simón Pedro. Después de una noche infructuosa, ven a Jesús en la orilla del lago, "pero no sabían que era Jesús" (Jn 21,4). Por su palabra, que les invita a echar la red a la parte derecha de la barca, consiguen una pesca maravillosa. Entonces el discípulo al que Jesús amaba, que representa al verdadero creyente, se dirige a Pedro diciendo: "Es el Señor" (Jn 21,7). Pedro gana a nado la orilla y encuentra preparado en unas brasas pescado y pan. Luego Jesús invita a los discípulos a comer. En este punto observa el evangelista: "Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: '¿Tú quién eres?', pues sabían que era el Señor" (Jn 21,12). Así pues, también ésta es una escena típica de reconocimiento, donde la palabra y el gesto convival de Jesús hacen que los discípulos pasen de la duda a la plena adhesión de la fe en su presen-

cia. El editor del cuarto evangelio concluye esta escena de reconocimiento con esta observación: "Ésta fue la tercera vez que se apareció a los discípulos después de haber resucitado de entre los muertos" (Jn 21,14).

Un eco de este tema de la duda de los discípulos en el encuentro con Jesús resucitado lo tenemos en el primer evangelio, donde se relata la manifestación de Jesús a los discípulos en el monte de Galilea. Los once discípulos, al ver a Jesús, "se postraron ante él; pero algunos dudaban" (Mt 28,17). La iniciativa de Jesús, que se acerca a los discípulos, y su palabra hacen que los discípulos pasen de la duda y de la incredulidad a la plena adhesión de la fe.

Los elementos constantes de estos relatos de aparición, donde el acento se pone en el progresivo reconocimiento de Jesús, se pueden resumir en estos datos. Ante todo se pone de relieve la iniciativa de Jesús resucitado, que se manifiesta con sus palabras y con gestos a los discípulos, bien solos, bien reunidos en grupo. Un segundo elemento que se hace resaltar en los relatos evangélicos es la resistencia de los discípulos a reconocer al Señor y a aceptarlo en la fe. Su duda y perplejidad, diversamente motivadas, son superadas por la palabra de Jesús y por sus gestos. Este conjunto de datos tiene un valor catequístico, que corresponde a las diversas intenciones de los evangelistas. Ellos quieren subrayar el realismo de la resurrección de Jesús y su perfecta identidad. El que ha sido crucificado es ahora el Señor resucitado. Los discípulos han llegado a esta conclusión de fe, superando las resistencias iniciales, gracias a la acción misma del Señor, que se ha hecho encontradizo con ellos.

b) *Apariciones de misión.* Las manifestaciones de Jesús a los discípulos están orientadas a la misión. Ésta se entrevé como tendencia común desde el primero y más antiguo esquema de anuncio pascual referido por Pablo. La aparición a Cefas y a los doce, a Santiago y a los otros apóstoles, como la hecha de modo excepcional a Pablo, es el origen de su testimonio y misión autorizadas (1Cor 15,3ss). También el anuncio hecho a las mujeres junto al sepulcro y la misma manifestación de Jesús al grupo de los discípulos o a particulares están estructuralmente orientados al encargo de misión. María de Magdala en Juan o el grupo de las mujeres (Marcos-Mateo) son encargados de anunciar a los discípulos el mensaje pascual: el Señor ha resucitado (cf Jn 20,18).

Pero son los evangelios de Lucas y Mateo los que refieren los discursos más amplios, en los cuales Jesús encarga a los discípulos la misión pascual. Lucas, en la organización de su texto de forma unitaria, menciona en la cumbre de la aparición de reconocimiento el encargo de misión (Lc 24,44-49). En sustancia, se trata de una relectura de los textos bíblicos en clave cristológica. Esto, por lo demás, es un tema constante del relato pascual lucano (Lc 24,7.25-27.44). Jesús se dirige a los once, después de su reconocimiento: "De esto os hablaba cuando estaba todavía con vosotros: 'Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos'. Entonces les abrió la inteligencia para que entendieran las Escrituras" (Lc 24,44-45). Después de esta evocación del cumplimiento de las palabras proféticas de la Biblia, que da pleno significado al misterio de pascua, Jesús mismo traza el programa misionero de los discípulos, fundándolo también en el testimonio de la Escritura. Tanto el contenido del anuncio como la determinación de los destinatarios se establecen sobre la base de la palabra de Dios:

"Estaba escrito que el Mesías tenía que sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que hay que predicar en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén" (Lc 24,46-47). El contenido del anuncio misionero de los discípulos es el kerigma pascual, la muerte y la resurrección de Jesús; y este anuncio se convierte en el fundamento de los dones de Dios en favor de todos los pueblos: "la conversión y el perdón de los pecados". El programa de la misión de los discípulos es histórica y geográficamente definido por Jesús. Deben esperar en Jerusalén el don del Espíritu prometido, que los capacita para el testimonio autorizado (Lc 24,48-49). A ese modelo de la misión pospascual de los discípulos corresponde el cuadro reconstruido a principios del libro segundo de la obra lucana, los Hechos de los Apóstoles. En su última manifestación a los discípulos, Jesús les invita a superar las nostalgias de la restauración mesiánico-nacional, prometiéndoles, en cambio, la fuerza del Espíritu Santo, que les hace testigos suyos "en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra" (He 1,8).

El evangelio de Juan sólo ha conservado un eco de este encargo pascual de misión, porque ya ha hablado ampliamente de ello en el discurso o testamento de adiós (cf Jn 20,21). En cambio, el primer evangelio ha centrado el único encuentro o aparición de Jesús a los discípulos en este tema (Mt 28,16-20). Es el vértice del evangelio entero, que concluye con la autopresentación de Jesús y el encargo a los discípulos de la misión universal. Jesús se les manifiesta en el monte de Galilea, en el lugar prefijado del encuentro, como el Hijo de Dios constituido en la plenitud de poderes. Luego los envía a "hacer discípulos en todas las naciones" por la adhesión a la comunidad mediante el rito bautismal y la observancia de todo lo que él ha mandado. La última palabra de Jesús es la promesa mesiánica de su presencia de Señor hasta el fin de la historia: "Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20b). De ese modo la promesa del nombre dado a Jesús, cumplimiento de las expectativas mesiánicas, Emanuel, llega con estas palabras finales a su plena verificación. En resumen, el relato de Mateo representa la autorización de la misión universal de los discípulos, fundada en el reconocimiento del señorío de Jesús resucitado.

Este texto conclusivo del primer evangelio es particularmente significativo, si se tienen presentes algunas anticipaciones prepascuales de la misión de los discípulos, en las cuales Pedro juega un papel preeminente. El eco de la manifestación pascual a Pedro, que está en la base de la fe de la comunidad, se encuentra en algunos relatos del evangelio de Mateo. Jesús se revela a los discípulos en el lago de noche y salva a Pedro con un gesto simbólico (Mt 14,28-33). A Pedro, hijo de Juan, que reconoce la plena mesianidad de Jesús y su condición de Hijo del Dios vivo, Jesús le anuncia su función de fundamento de la comunidad mesiánica asociada a su victoria sobre el poder del mal y de la muerte (Mt 16,16-19). Un eco de esta función de la misión de Pedro, relacionada con la experiencia pascual, lo tenemos en el evangelio de Lucas. Jesús anuncia la crisis de fe de Pedro, conexa con su pasión; pero al mismo tiempo asegura la superación de la prueba gracias a su oración eficaz. De ese modo Pedro podrá confirmar la fe de sus hermanos (Lc 22,31-32; cf Lc 24,34). También el cuarto evangelio ha conservado el eco del cometido confiado a Pedro después de haberse rehabilitado en su fe. El cometido pastoral de Pedro

como prolongación del de Jesús es transmitido al discípulo reintegrado a su relación de amor (Jn 21,15-19). Se trata de un motivo constante de la única tradición, reproducida en los varios textos evangélicos teniendo en cuenta la situación vital de las comunidades destinatarias de los evangelios.

3. El anuncio de la resurrección en los Hechos. A la obra lucana pertenece el segundo libro, conocido como Hechos de los Apóstoles, donde la tradición pascual lucana es releída según una perspectiva cristológica y eclesial particular. En ella se tiende a subrayar la continuidad histórica y salvífica entre las promesas hechas a Israel y su cumplimiento realizado a través de la resurrección de Jesús y en la historia de la Iglesia primitiva. El comienzo de los Hechos recoge y relee, con algunos retoques, el final del primer libro, el evangelio (He 1,3-11; Lc 24,36-52). En esta sección se relatan de nuevo el encuentro y la manifestación de Jesús a los discípulos. En un contexto convival, se revela como el Señor vivo. Después de haber trazado el programa de la misión mediante el don del Espíritu de lo alto que los capacita para dar testimonio en Jerusalén y hasta los confines de la tierra, Jesús se separa definitivamente de sus discípulos con la ascensión. De ese modo entra él en el mundo de Dios y se sienta a su derecha como Señor.

El mensaje relativo a la resurrección se encuentra en aquellas secciones que marcan el ritmo de los Hechos y que se llaman "discursos". Se trata, en realidad, de esquemas de anuncio, que utilizan fórmulas y modelos arcaicos, pero que están influidos por la revisión redaccional lucana. En efecto, se puede reconstruir un esquema común de estos discursos atribuidos a Pedro o a Pablo. A pesar de la diversidad de los destinatarios y de los ambientes: los judíos de Jerusalén o de la diáspora y los grecopaganos de fuera de Palestina, los diversos discursos siguen un desarrollo sustancialmente estereotipado. Por lo que atañe al tema de la resurrección de Jesús, se pueden distinguir tres elementos constantes:

1) La contraposición dialéctica entre el rechazo de Jesús por parte de los judíos, los jefes de Jerusalén, que lo han condenado a muerte, y la acción eficaz de Dios, que lo ha resucitado de entre los muertos. Pedro en su primer discurso a los judíos de toda la diáspora, convocados en Jerusalén para Pentecostés, recuerda con rápidos rasgos la vida de Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios en medio de ellos con milagros, prodigios y señales, al que "vosotros matasteis por manos de los paganos; pero Dios lo ha resucitado, rompiendo las ligaduras de la muerte, pues era imposible que la muerte dominara sobre él" (He 2,22-24).

2) En un segundo momento se insiste en el testimonio dado por los discípulos acreditados a la resurrección de Jesús: "Dios ha resucitado a este Jesús, de lo que todos nosotros somos testigos" (He 2,32).

3) En tercer lugar, se pasa al testimonio de la Escritura. El predicador recuerda algunos textos de la tradición bíblica, en particular salmos y profetas, para mostrar la conformidad entre la vida de Jesús, sobre todo su muerte y resurrección, y el designio de Dios preanunciado en las Escrituras proféticas. Pablo, dirigiéndose a los judíos de la diáspora y a los temerosos de Dios durante una liturgia sinagogal en Antioquía de Pisidia, proclama en estos términos el contenido del kerigma: "Porque los habitantes de Jerusalén y sus jefes han cumplido, sin saberlo, las palabras de los profetas que se leen cada sábado... Y así que cumplieron lo que acerca de él estaba escrito, lo

bajaron del leño y lo sepultaron" (He 13,27.29). La referencia constante a las Escrituras permite dar un significado mesiánico y salvífico en particular a la resurrección de Jesús, que se contrapone al escándalo de la muerte (cf He 3,18). También la entronización celestial de Jesús como Señor y juez universal corresponde al designio de Dios, anunciado en la Escritura (cf He 2,34; 3,22.24; 10,42). Normalmente la predicación concluye llamando a la conversión para obtener el perdón de los pecados y la salvación (He 2,38; 3,26).

El tema de la resurrección, además de en los grandes discursos misioneros de los Hechos, se encuentra en otra sección dedicada a la apología de Pablo ante las autoridades judías o las romanas. Estas audiencias del largo proceso paulino son ocasión de dar un testimonio valiente de Jesús mesías y señor. Pablo, ante el sanedrín de Jerusalén, resume su posición en estos términos: "Yo soy juzgado por la esperanza en la resurrección de los muertos" (He 23,6). Esta declaración, en la perspectiva lucana, de la cual se hace Pablo portavoz, responde a la esperanza histórica de Israel y de los padres (cf He 24,21; 26,6; 28,20). De ese modo el anuncio cristiano, en el cual se proclama la resurrección de Jesús, se sitúa dentro de la historia salvífica; su primer acto lo tiene en las promesas hechas a Israel, y llega a su cumplimiento en la resurrección de Jesús; ésta a su vez se convierte en garantía de esperanza para todos los creyentes.

III. LA RESURRECCIÓN, PROMESA DE DIOS Y ESPERANZA HUMANA. La resurrección de Jesús es el núcleo central de la experiencia cristiana y el fundamento de la fe, en la cual se proclama a Jesús Cristo y Señor. Ella es también el cumplimiento de las promesas de Dios, de las cuales es portador el Israel histórico, y que están consignadas en la Sagrada Escritura: la ley, los profetas y los salmos (los Escritos). Intérprete de esta esperanza bíblica es la tradición judía, la cual, frente a la muerte, relee su fe en clave de resurrección. Se comprende entonces que el Jesús histórico expresara su esperanza ante su propia muerte apelando a la tradición bíblica y a los modelos lingüísticos del ambiente judío. Su resurrección como victoria definitiva sobre la muerte se convierte en la garantía de vida de todos los hombres, cambiando el significado de la condición humana en el mundo y en la historia.

1. LA RESURRECCIÓN EN EL AT Y EN LA TRADICIÓN JUDÍA. La fe explícita en la resurrección de los muertos se encuentra en los textos bíblicos del siglo II a.C., en la época de la crisis macabea. El primer texto que formula en términos claros la fe en la resurrección de los muertos es un párrafo de Daniel. En el contexto de la crisis, evocada en un escenario apocalíptico como la gran tribulación, se anuncia en términos proféticos la rehabilitación de los justos y de los mártires: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán; unos para la vida eterna, otros para la vergüenza y la ignominia perpetua. Los santos brillarán entonces como el resplandor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia brillarán como las estrellas por toda la eternidad" (Dan 12,2-3). En este texto se afirma claramente la resurrección de los justos, mientras que para los otros se anuncia la corrupción o la muerte. Los maestros de justicia serán asociados al mundo divino en una condición gloriosa, "como el resplandor del firmamento..., como las estrellas". Este texto profético es el fundamento de la sucesiva tradición judía reflejada en los textos apócrifos. En cambio, la tra-

dición rabínica apelará a la ley *(tôrah)* para fundar su creencia en la resurrección de los muertos.

El segundo texto es el de la historia de los Macabeos, escrito en griego en el siglo II o I (2Mac 7, donde se relata el martirio de los siete hermanos). En este amplio relato, que refleja la cultura y el gusto retórico de los griegos, la fe en la resurrección se funda en el poder creador de Dios, que ha hecho el mundo y es el Señor de la vida. Así pues, en el libro de los Macabeos se afirma la resurrección de los justos que han permanecido fieles a Dios también a costa de la vida (mártires). Probablemente el texto macabeo representa una precisión y un desarrollo ulterior respecto al párrafo de Daniel, que coloca la resurrección al fin de los tiempos, en un contexto escatológico. En todo caso, en ambos textos no se intenta definir ni el tiempo ni la modalidad de la resurrección. Lo que cuenta es la certeza de la resurrección de los muertos, garantizada por la fidelidad misericordiosa de Dios creador.

Los precedentes bíblicos de esta fe en la resurrección de los muertos, reflejada en los dos textos mencionados, se encuentran en la tradición profética que va de Oseas a Ezequiel. Los relatos populares de los dos profetas taumaturgos del reino del norte, Elías y Eliseo, que recuerdan la resurrección —llamada a la vida— de dos jóvenes, pueden representar el principio de esta tradición (cf 1Re 17,17-24; 2Re 4,31-37). Pero es un texto de Oseas el que recurre al lenguaje de resurrección para hablar del trastorno de una situación de desastre nacional en un contexto de liturgia penitencial (Os 6,1-3). La misma metáfora emplea el profeta Ezequiel en la célebre parábola de los huesos vivificados por el Espíritu creador de Dios (Ez 37,1-14). También un texto de Isaías, inserto en un contexto apocalíptico (Is 26,19), anuncia la rehabilitación salvífica por iniciativa de Dios, sucesiva a la crisis o drama del exilio. En resumen, los textos proféticos, más que hablar de la resurrección de los muertos, utilizan el lenguaje de la resurrección para proclamar la fidelidad de Dios, el único que puede salvar a su pueblo de la amenaza o que lo rehabilita después de la crisis de la dispersión. Sin embargo, esta iniciativa eficaz del Dios fiel se convierte en signo o prefiguración de la salvación final o escatológica. Y precisamente éste es el sentido que tienen los textos proféticos mencionados, en particular de Oseas y Ezequiel, y así son interpretados por la sucesiva tradición judía.

En síntesis, la fe en la resurrección de los muertos en la tradición bíblica se desarrolla en torno a algunos elementos que están en su origen y que condicionan los desarrollos de su formulación. La resurrección de los muertos es la respuesta al drama de la muerte; una respuesta fundada en la fe en Dios, señor de la vida y de la muerte (Dt 32,35). Dios creador, fuente y señor de la vida, establece con el justo una relación que ni siquiera la muerte puede interrumpir. La esperanza de los justos, de la cual se hacen portavoces los salmistas, expresa la certeza de la plena comunión con Dios, que no puede ser atacada por la muerte (Sal 16,23; 49,16; 73,23-24). Esta certeza se funda en la justicia de Dios y en su fidelidad a la alianza. Dios justo y misericordioso está en la fuente y en el fundamento de la fe, que en el siglo II se expresa en el modelo lingüístico cultural de la resurrección. A la formulación de este lenguaje y modelo pueden haber contribuido en parte los mitos agrarios y los ciclos estacionales de matriz cananea, y, después del destierro, el mito persa de la restauración universal y cósmica.

Finalmente, el elemento acelerador en el proceso de formulación del

credo bíblico en la resurrección de los muertos es la crisis persa y helenística. Ante la persecución de los justos y la muerte de los mártires se renueva la certeza en la victoria y en el triunfo de Dios sobre la muerte, a los cuales asocia él a los justos y a los mártires.

La sucesiva tradición judía se desarrolla según un amplio abanico de concepciones antropológicas y escatológicas. Dados los intercambios entre cultura judía y helenística, no puede extrañar que se encuentre junto al lenguaje antropológico monista también la terminología tomada del mundo greco-helenístico, donde se habla de inmortalidad. Sobre el fondo de la fe judía, reflejada en los textos de la literatura intertestamentaria (apócrifos) [/ Apocalíptica], está la gran tradición bíblica. Estos textos no se interesan por los particulares descriptivos tomados de la cultura o de la tradición, sino que colocan el acento en el hecho de que los justos son asociados al esplendor de Dios, parangonados a los astros y a los ángeles. Ellos participan del triunfo definitivo sobre la muerte y de la plenitud de vida prometida a los que son fieles a Dios y a su ley. Dentro de la pluralidad de concepciones y formulaciones de la esperanza judía, se distinguen dos modalidades fundamentales: por una parte, el modelo de la resurrección; por otra, el de la elevación o ensalzamiento.

También el judaísmo fariseo, que coloca en su interior como artículo de fe la resurrección de los muertos (*Sanh.* X, 1a), presenta una pluralidad de expresiones no siempre coherentes, debida en parte al influjo helenístico. En esta tradición se insiste con acentuado realismo en la corporeidad física y en la identidad de los resucitados. La resurrección de los muertos se hace dimanar de la iniciativa de Dios creador y se deriva del testimonio de la *tôrah*.

2. JESÚS ANUNCIÓ SU ESPERANZA DE RESURRECCIÓN. Los textos evangélicos citan concordemente una serie de sentencias, en las cuales Jesús expresa su confianza en Dios ante la amenaza de muerte. En estas sentencias se reflejan diversos modelos lingüísticos. Un elemento constante es el esquema de anuncio, muerte y resurrección, que refleja la estructura del kerigma cristiano pospascual. La tradición sinóptica común refiere tres palabras proféticas de Jesús sobre su destino en forma de instrucción o catequesis dirigida a los discípulos (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). El elemento constante en estos tres anuncios se refiere al sujeto o protagonista, el Hijo del hombre, que debe sufrir un destino de humillación, que culmina en la condena a muerte; pero después de *tres días* debe resucitar (Mc 8,31). La referencia a los "tres días" no coincide con la fórmula catequística "al tercer día". Probablemente la primera expresión reproduce un modo de decir hebreo y de la tradición judía, en el cual se indica la intervención salvífica de Dios "después de breve tiempo". A la misma tradición se puede hacer remontar la sentencia profética de Jesús sobre la destrucción del templo, interpretada en la tradición sucesiva como anuncio de su resurrección (Mc 14,58; cf Jn 2,19-20). También las palabras sobre el *signo de Jonás* ponen el acento en esta iniciativa de Dios, que rehabilita al profeta escatológico (Mt 12,38-42; cf Lc 11,29-32).

En otros términos, Jesús formuló su esperanza con el lenguaje de la tradición bíblica y judía acerca de la intervención de Dios en favor del justo, del profeta perseguido y del mártir. La novedad en la esperanza de Jesús consiste en su perspectiva de anunciador e inaugurador del reino de Dios (Mc 14,25; cf 9,1).

3. LA RESURRECCIÓN DE LOS

MUERTOS EN LOS EVANGELIOS. La triple tradición sinóptica refiere, en la serie de las controversias de Jesús con los representantes y los responsables del mundo judío de Jerusalén, un debate acerca de la resurrección de los muertos (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40). Los interlocutores de Jesús son los saduceos, los cuales niegan que haya resurrección (Lc 20,27). Para ridiculizar la esperanza judía de la resurrección, defendida de forma fuertemente realista por los fariseos, refieren la historia de la mujer casada sucesivamente con siete hombres en virtud de la ley del levirato. De ese modo muestran la abierta contradicción entre la fe en la resurrección de los muertos y el tenor de la letra de la *tôrah*. La respuesta de Jesús, citada de forma unánime por los evangelios, corrige la mentalidad de los fariseos acerca de la modalidad de la resurrección y afirma al mismo tiempo decididamente el hecho de la resurrección por el poder del Dios vivo. Los que resucitan son colocados en una condición diversa de la histórica y mundana, pues son asimilados a los ángeles y asociados al mundo espiritual de Dios. En apoyo del hecho de la resurrección, Jesús recurre a un texto del Éxodo, donde Dios se presenta como el Dios de los padres o de los vivos (Éx 3,6; *tôrah*).

Complementarios de este texto evangélico sobre la resurrección de los muertos son algunas secciones del evangelio de Lucas, donde se afronta expresamente el destino individual después de la muerte. El justo o el que es salvado por Dios participa de la comunión con él inmediatamente después de la muerte (Lc 23,43; cf 14,14; 16,22a). Esta condición de salvación del justo no excluye la resurrección escatológica o final. La enseñanza evangélica sobre la resurrección de los muertos hunde sus raíces en la tradición bíblica y toma del ambiente de la cultura judía las fórmulas y modalidades expresivas. La novedad la constituye la nueva motivación y el fundamento de la fe en la resurrección. Es el anuncio del reino de Dios, ligado al destino personal de Jesús, que inaugura el tiempo nuevo y definitivo, y se convierte en la segura garantía de victoria sobre la muerte.

4. LA RESURRECCIÓN DE LOS CRISTIANOS. La catequesis cristiana más amplia sobre la resurrección la ofrece Pablo en el capítulo último de la primera carta a los Corintios (1Cor 15,1-58). A través de esta articulada reflexión, fundada en el kerigma y *credo* tradicional, Pablo responde a las dificultades de los cristianos de Corinto. Hay algunos en aquella comunidad que, aunque adhiriéndose al anuncio evangélico de la resurrección de Jesús, niegan la resurrección de los muertos (1Cor 15,12). Probablemente esta crisis ha de relacionarse con el dualismo griego, que desemboca en algunos casos en un espiritualismo entusiasta, preludio quizá de aquel movimiento de matiz gnóstico, que anticipa la resurrección en la historia (1Cor 4,8; cf 2Tim 2, 18). La catequesis paulina se desarrolla en dos grandes cuadros. Después de recordar el acontecimiento fundante: la resurrección de Jesús, proclamada al principio de la evangelización de la comunidad (1Cor 15,1-11), el apóstol muestra la eficacia salvífica de la resurrección para todos los creyentes (1Cor 15,12-34).

Luego afronta un segundo frente de dificultades acerca del mundo de la resurrección y la cualidad del cuerpo de los resucitados (1Cor 15,35-58). La eficacia salvífica de la resurrección de Jesús es el corazón mismo del mensaje cristiano. Estaría "vacío" y sería ineficaz el anuncio; estaría "vacía" y sería ineficaz la fe, si Jesús no hubiese resucitado. Pues el contenido del anuncio cristiano, que pro-

clama a Jesús resucitado, sería una contradicción; y los cristianos, que lo han aceptado y han fundado en él su adhesión de fe, estarían aún en sus pecados, porque la fe en Jesús no los libraría del destino final, que es la muerte. La eficacia salvífica de la resurrección de Jesús se funda en la solidaridad que liga a todos los hombres, por una parte con el cabeza Adán, para la muerte, y, por otra, con la nueva cabeza que es Jesús, para la resurrección y la vida (1Cor 15,20-22). Pablo describe luego en un cuadro apocalíptico las sucesivas fases que van desde la resurrección de Jesús hasta la instauración del pleno dominio de Dios (1Cor 15,23-28).

En la segunda parte de la catequesis desarrolla Pablo algunas reflexiones acerca del cuerpo y la modalidad de la resurrección. Existe una discontinuidad real entre el cuerpo que es "sembrado" o sepultado y el cuerpo que resucita; es un cuerpo mortal el que es sembrado, y glorioso el que resucita. Pero esta ruptura no impide a Dios mantener una relación vital con los que mueren y resucitan. De hecho, es el gesto creador el que ayuda a comprender la resurrección de los muertos según el modelo de la de Jesús. Si Adán es el prototipo del ser humano que termina en la muerte, Jesús, nuevo Adán, constituido mediante la resurrección en fuente del espíritu vivificador, es el prototipo del ser humano llamado a la resurrección (1Cor 15,44-48). El nuevo cuadro apocalíptico trazado por Pablo subraya la necesidad de que todos sean transformados, para que lo que es corruptible sea revestido de incorruptibilidad. Estas afirmaciones de Pablo y su respectivo lenguaje remiten a una tradición ya testimoniada por las primeras cartas y diseminada por casi todo el *corpus* auténtico del apóstol (cf 1Tes 4,15-18; 2Cor 4,7-5,10; Flp 1,21-24; 3,9-14). En el texto más maduro de Romanos, Pablo asocia a la resurrección de los hijos de Dios y a la manifestación de su condición de gloria la liberación del mundo, actualmente sometido a un proceso de degradación y a la corrupción a causa de su solidaridad con el pecado humano (Rom 8, 18-23).

Las cartas sucesivas de la tradición paulina ven anticipada y garantizada la resurrección en la solidaridad con Jesús resucitado, inaugurada por la experiencia bautismal y por la fe (Col 3,1-4; Ef 2,6). En tonos diversos, se expresa la misma realidad en el único texto totalmente apocalíptico del NT. En el cuadro final del Apocalipsis, después del choque entre Cristo vencedor y los representantes del mal histórico, el dragón, la bestia y el falso profeta, se anuncia la resurrección de los mártires, asociados para siempre al triunfo real de Cristo (Ap 21,4-6). Ésta es la primera resurrección, que libra a los mártires definitivamente de la muerte. En cambio, se prevé una especie de resurrección para todos los muertos, a fin de comparecer ante el juicio de Dios (Ap 21,12-13).

5. EXPERIENCIA HISTÓRICA Y MISTERIO DE LA RESURRECCIÓN. El acontecimiento de la resurrección de Jesús, como el de la resurrección final o escatológica, escapa a la experiencia directa. Se lo vive en la fe y se lo formula en lenguaje humano para su comunicación y transmisión según los diversos modelos culturales. Para reconstruir la experiencia histórica de la resurrección y captar el núcleo central de este misterio de la manifestación de Dios, hay que tener en cuenta la evolución del lenguaje, de los modelos culturales y de su impacto en la concepción antropológica y en la perspectiva de la historia humana y del mundo.

a) *Lenguaje y modelos expresi-*

vos. El vocabulario bíblico de la resurrección gira en torno a dos áreas fundamentales. La primera está representada por los verbos "vivir-revivir", hebr. *ḥajah;* la segunda, por los verbos "surgir-resurgir, estar en pie", hebr. *qûm, heqis, 'amad.* Los respectivos verbos griegos, en la versión de los LXX, son: *zên, zoopoieîn, egueírein* y *anistánai.* Un tercer ámbito semántico minoritario está representado por los verbos "elevar, asumir", hebr. *laqaḥ,* referidos a la experiencia del justo (Elías, Henoc), con el correspondiente griego *analambánesthai.* Entroncando con esta tradición bíblica y la respectiva versión griega alejandrina, el NT reproduce y amplifica el lenguaje de resurrección según dos ámbitos fundamentales: la resurrección: "vivir, hacer vivir", y la exaltación, "exaltar", gr. *hypsoûsthai;* "glorificar", gr. *doxásthai;* "subir", gr. *anabaínein;* "ser asumido", gr. *analambánesthai.* Los dos modelos a través de los cuales se expresa la experiencia de la resurrección son los de resurgir/vivir y ser exaltado/glorificado. Ambos modelos tienen sus raíces en el contexto judío palestinense, donde se habla de la rehabilitación del justo y del mártir. La iniciativa de la resurrección parte de Dios. Esto se expresa a través de las formas pasivas de los verbos respectivos. La evolución de estas formas va desde la simple y breve declaración hasta la dramatización del proceso en fases sucesivas: Jesús resucitado y vivo es glorificado por Dios, llevado al cielo y entronizado a su diestra (cf Lc 24,50-52; He 1,9-11).

Para completar el cuadro del lenguaje y de los modelos expresivos hay que tener en cuenta también el vocabulario y los esquemas empleados en los textos del NT para hablar de las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos. El área lingüística privilegiada es la relacionada con los verbos "ver", gr. *horân* en la forma pasiva "fue visto/se hizo ver", tomado de la tradición bíblica de los LXX, donde se pone el acento en la iniciativa de Dios (1Cor 15,5; 1Tim 3,16). Los otros verbos de matriz helenística son *phaínein* y *phaneroûn* (Lucas-Hechos y Juan). En la tradición de Pablo se conoce el verbo de la tradición profética "revelar", gr. *apokalýptein* (Gál 1,16). A través de estos diversos lenguajes se expresa la experiencia real de encuentro y de comunicación de los discípulos con Jesús resucitado, gracias a la iniciativa de Dios.

b) *Resurrección y esperanza humana.* La resurrección de Jesús hace que los discípulos lo reconozcan como el Cristo, el Señor y el Hijo de Dios [/ Jesucristo]. Estos títulos, que resumen la fe cristiana, expresan la nueva relación de Jesús con Dios, con la humanidad y con el cosmos. Pues si la resurrección como acción de Dios escapa al control humano, a través de la persona de Jesús que se encuentra con los discípulos después de la muerte, la fuerza de la resurrección se refleja también en la historia humana y del mundo. En efecto, cambia la concepción del ser humano en sí y frente a la muerte. Se modifica la visión del ser humano amenazado por la muerte en sus exigencias vitales y de relaciones cumplidas y felices. La resurrección de Jesús ilumina ante todo la antropología. El ser humano en su unidad profunda de cuerpo personalizado o de persona corpórea está destinado a la salvación total. La resurrección ilumina no sólo el destino humano, sino también el del mundo en virtud de la solidaridad que existe desde la historia de la creación hasta la encarnación. El mundo, aunque sometido a la caducidad y degradado a causa de la solidaridad en la historia del pecado, aspira a la redención anticipada por la victoria

de Jesús sobre la muerte. El sentido último de la historia y del mundo es definido por la resurrección de Jesús, que se convierte no sólo en modelo, sino también en fuente de aquel dinamismo de liberación de las fuerzas de muerte que amenazan no sólo la vida humana, sino el mundo. La resurrección de Jesús, acogida como manifestación histórica de la acción salvadora de Dios, es garantía y anticipación de aquella plenitud de vida a la cual están destinados todos los seres vivos y el mundo físico.

BIBL.: AA.VV., *La risurrezione*, Paideia, Brescia 1974; AA.VV., *Dibattito sulla risurrezione di Gesù*, Queriniana, Brescia 1969; AMMASSARI A., *La risurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù* I, Città Nuova, Roma 1975; ID. *La risurrezione: La gloria del Risorto nelle testimonianze ricevute dalla prima chiesa* II, Città Nuova, Roma 1976; BROWN R.E., *La concezione verginale y la risurrezione corporea di Gesù*, Queriniana, Brescia 1977; CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*, BAC 475, Madrid 1986; DHANIS E., *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Roma 1970). Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1974; GHIBERTI G., *Gli Atti di un simposio e la discussione successiva*, en "RBIT" 23 (1975) 413-1424; ID, *Aggiornamento bibliografico*, en ib, 424-440; ID, *La risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, en *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 279-314; ID, *La risurrezione di Gesù: realtà storica e interpretazione*, en *Problemi e prospettive di Scienze bibliche*, Queriniana, Brescia 1981, 345-385; ID, *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982; KESSLER H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989; LÉON-DUFOUR X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1985[4]; MARTIN-ACHARD R., *Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme*, en "DBS" (1981) 437-487; MARXSEN V., *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974; ID, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; MUSSNER F., *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; O'COLLINS G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988; PESCH R., *El "sepulcro vacío" y la fe en la resurrección*, en Rev. Cat. Int. Communio I (1982) 724-740 (todo el número está dedicado a la resurrección); POZO C., *Teología del más allá*, BAC 282, Madrid; RAMSEY A.M., *La resurrección de Cristo*, Mensajero, Bilbao 1971; RIGAUX B., *Dio l'ha risuscitato. Esegesi e Teologia biblica*, Edizioni Paoline 1976; RUCKSTHUL E., PFAMMATTER J., *La risurrezione di Gesù Cristo. Realtà salvifica e centro della fede*, AVE, Roma 1971; SCHLIER H., *La resurrección de Jesucristo*, Bilbao 1970; SCHMITT J., *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, en "DBS" (1982) 487-582; SEIDENSTICKER Ph., *La risurrezione di Gesù nel messaggio degli evangelisti*, Paideia, Brescia 1979; ID, *Testi contemporanei al messaggio pasquale dei vangeli*, Paideia, Brescia 1980; VIDAL S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; WILCKENS U., *Resurrección*, Sígueme, Salamanca 1981; ZARELLA P., *La risurrezione di Gesù*, Cittadella, Assisi 1973.

R. Fabris

RETRIBUCIÓN

SUMARIO: I. *En la cultura moderna*. II. *Vocabulario de retribución en el AT*. III. *La teoría acción-consecuencia*. IV. *Retribución colectiva*. V. *Deuteronomio/Obra deuteronomista*. VI. *Libros sapienciales*. VII. *En los evangelios sinópticos*. VIII. *En san Pablo*. IX. *En Juan*.

I. EN LA CULTURA MODERNA. El deseo de recompensa por una conducta estimada buena y de castigo de una acción condenada como mala, es decir, del pago justo y del justo castigo, forma parte del sentido moral y jurídico común. La idea de retribución está relacionada con la de responsabilidad y con la de mérito para las acciones buenas realizadas. También el concepto de justicia, entendido en pos del derecho romano y de la concepción de santo Tomás como "dar a cada uno lo suyo", se inspira en la idea de una retribución justa. El concepto de retribución, además de a la esfera jurídica y social, ha sido trasladado por las religiones también a la relación entre el hombre y

Dios, aunque haya sido criticado por quien sostiene que la conducta del creyente debe ser "desinteresada", es decir, que no ha de pensar ni medirse por una recompensa. La sensibilidad religiosa actual parece encontrar dificultad en adoptar el lenguaje jurídico-social de la retribución, que normalmente presupone una paridad entre las partes en la relación derecho-deber. Ahora bien, las relaciones con Dios no son relaciones de tipo jurídico, y mucho menos suponen una paridad. Por lo demás, el embarazo ante nuestro tema se pone de manifiesto también por la casi inexistente literatura al respecto. En este Diccionario varias voces —sobre todo las relacionadas con los libros y temáticas típicamente sapienciales— fijan la atención en el concepto bíblico de retribución; aquí ha parecido conveniente proponer una reflexión sintética.

II. VOCABULARIO DE RETRIBUCIÓN EN EL NT. En la lengua española, *retribución* es término usado preferentemente para designar la recompensa por la buena acción; no es, en cambio, usual que se emplee para indicar el "justo castigo". También el hebreo carece de un término que indique, bien positiva, bien negativamente, *retribución* en sentido por así decir técnico. La Biblia hebrea recurre a diversos términos de significados no siempre perfectamente sinónimos, pero relativos a aspectos varios y diversos, ya sea de la "recompensa" humana, ya de la divina.

Probablemente la raíz verbal y el término que más se acerca a nuestro "retribución" es *sakar*. Para las relaciones humanas, cf Gén 30,28: "Fija tú el *salario* que debo darte"; Éx 22,14: "Si se trata de un animal alquilado, su pérdida es *compensada* por el precio del alquiler". Para las relaciones con Dios, cf Is 40,10: "El Señor tiene consigo el *premio*"; Is 62,11: "El Señor trae consigo la recompensa"; Qo 9,5: "Ya no reciben salario (los muertos)".

Otra raíz, *šlm*, cuyo significado básico es "tener suficiente, estar saciado", cubre una amplia área semántica, que gira en torno a la idea de "plenitud". Puede tratarse de pago de una deuda: "Anda, vende el aceite y *paga* a tu acreedor" (2Re 4,7). Puede también tratarse de la recompensa divina: "Que el Señor te *recompense* el bien que hoy has hecho conmigo" (1Sam 24,20).

La raíz *gml* expresa la idea de "hacer el bien", designando además el resultado de una actividad; el contexto aclara si ese fruto es bueno o malo. Así Prov 12,14: "A cada uno se la *pagará* según las obras de sus manos", es decir, recogerá el fruto de su trabajo o de su conducta. También Dios tendrá en cuenta el resultado efectivo de las obras: "(El Señor) le *recompensará* su obra" (Prov 19,17). Pero es verdad que Dios "no nos *paga* [*¡gml!*] según nuestras culpas" (Sal 103,10), en el sentido de que el bien que nos da no depende de nuestras culpas. El Señor es "el Señor de las justas *recompensas;* él *recompensa* con precisión" (Jer 51,56), donde se debería entender quizá mejor *gemulôt* en el sentido de "acciones benéficas"; así Dios aparece aquí como "el Señor de las acciones salvíficas". Los textos bíblicos con esta raíz hacen resaltar la acción de Dios por el bien del hombre, pero no parece que se pueda suponer una equivalencia perfecta con el término "retribución".

Según las traducciones corrientes, también la raíz *pqd* se debería verter por retribuir/retribución; pero en realidad se trata de una raíz con una amplia gama de significados posibles, que giran en torno al sentido básico de "ocuparse atentamente de, seguir con la mirada". Solamente el contex-

to ayuda a entender el verdadero sentido. Para el sentido teológico, leamos Os 4,9: "El pueblo y el sacerdote tendrán la misma suerte; los castigaré [*pqd*] por su conducta y retribuiré [*ma'alalaw le*] por sus malas obras" (trad. Bibbia-CEI). El mismo pasaje lo traduce así L. Alonso Schökel para el versículo 9b: "Pueblo y sacerdote correrán la misma suerte: les tomaré cuenta de su conducta y les daré la paga de sus acciones". En Os 9,7. La Bibbia-CEI traduce: "Han venido los días del castigo [*pqd*], han llegado los días de las cuentas: que lo sepa Israel". L. Alonso Schökel traduce así: "Llega la hora de la cuenta, llega la hora de la paga". En Job 10,12 la Bibbia-CEI traduce por "tu premura" y no por "tu castigo". Así pues, basándose en esta raíz, es muy difícil hablar propiamente de un "castigo" o de una "punición" de Dios.

También el "recordar" *(zkr)* bíblico ocupa un vasto campo semántico, en el cual está comprendida la idea de recompensa. En las relaciones humanas: "*Recuerda* lo que te hizo Amalec cuando estabais en el camino después de la salida de Egipto" (Dt 25,17). Referido a Dios, el verbo "recordar" indica que Dios tiene en cuenta las culpas: "Ahora él *recuerda* sus iniquidades y *castiga* [*pqd*] sus pecados" (Jer 14,10; Bibbia-CEI). Jer 15,15: "Tú lo sabes, Señor; *acuérdate* de mí y ayúdame; véngame de mis perseguidores". Así pues, Dios no es en modo alguno "indiferente" al bien y al mal; recuerda tanto el uno como el otro, pero declarándose en favor del bien contra el mal.

Entre los varios significados de la raíz *šwb* aparece también el de recompensa, como en Gén 50,15: "A lo mejor ahora José nos aborrece y se *cobra* todo el mal que le hicimos". Y en 2Sam 22,21: "El Señor me *recompensó* [*gml*] según mi justicia, me *trató* [*swb*] según la pureza de mis manos". También con Dios como sujeto en Zac 9,12: "*Volved* a la plaza fuerte, prisioneros llenos de esperanza. Hoy mismo lo proclamo: te voy a *restituir* el doble": nótese el juego de palabras con la raíz *šwb* usada dos veces.

Más difícil es determinar exactamente el sentido de *nqm*, raíz traducida comúnmente por "vengar/venganza". En el sentido de castigo por el mal hecho, el término vendría a equivaler a "recompensa": una injusticia realizada es compensada por el castigo, y de ese modo queda cancelada. En los contextos en los que ocurre, el concepto expresado por *nqm* está referido las más de las veces a Dios. Ahora bien, como para "la / ira", tampoco para la "venganza" es deducible la reacción de Dios de la conducta humana ni se "mide" por ésta. Algunos estudiosos hacen notar que se debería traducir *nqm* no por "venganza", sino por "restablecer el derecho" (así W. Dietrich, 1976). Otros sostienen que el sentido de *nqm* es el de "liberación" (así G.E. Mendenhall, 1973). En mi opinión, se debería traducir por "reivindicar/reivindicación". Así la Bibbia-CEI traduce Sal 18,48: "Dios, tú me concedes la *revancha* [*neqamôt*]". Dios reivindica los derechos pisoteados de su pueblo: "Mi *venganza* sobre Edón la pondré en manos de mi pueblo Israel, que tratará a Edón conforme a mi cólera y mi furor; conocerán mi *venganza*" (Ez 25,14; Bibbia-CEI). Y en Ez 25,17 la Bibbia-CEI traduce así: "Haré en ellos terribles *venganzas*, castigos furiosos, y sabrán que yo soy el Señor cuando ejerza en ellos la *venganza*". Dt 32,35 no debería traducirse por "mía será la venganza", sino por "mía será la reivindicación".

También *temûrah*, que significa "intercambio", se debe citar aquí, porque indica una cierta idea de recompensa (cf Rut 4,7; Lev 27,10). Léase, por ejemplo, Job 15,31: "No confíes en una vanidad falaz, porque será una *ruina* [*temûrah*]" (Bibbia-

(CEI): en esta versión el "intercambio" se entiende como "castigo" derivado de la acción realizada (cf también Job 20,18; 28,17).

Los que hemos citado son los principales verbos y sustantivos usados en la Biblia hebrea para traducir lo que nosotros llamamos "retribución". Hay que observar además que para el hebreo la acción nunca está separada de su resultado; así, por ejemplo, *hatta't* vale tanto para "pecado" como para "castigo por el pecado"; *'anaš* indica bien la "culpa", bien el "castigo"; *pa'al* designa tanto el "hacer" como el resultado, es decir "la obra", etc.

Del breve examen del vocabulario se desprende que los textos bíblicos no se limitan a establecer simplemente una equivalencia exterior entre *derecho* y *recompensa*, sino que reconocen un nexo intrínseco entre la acción y su efecto. Sin embargo, admiten también una intervención libre e indeducible de Dios, el cual no es "reducido" a la función de guardián y garante del buen funcionamiento de un mecanismo exterior a él y por él controlado.

Ni para el AT ni para el NT nos detenemos a considerar la retribución como compensación debida por el trabajo prestado (para lo cual remitimos a ↗Trabajo, ↗Ley/Derecho, ↗Justicia, ↗Pobreza). Dar la paga justa al trabajador es incluso una ordenación legislativa asumida en el "derecho divino" (cf Lev 19,13; Dt 24,14-15: "No explotes al pobre y al indigente, ya sea uno de tus hermanos o uno de los extranjeros que viven en tus ciudades. Págale cada día su salario antes de ponerse el sol, pues es pobre y espera impaciente su jornal; de lo contrario, apelará al Señor, y tú serás culpable"; Tob 4,14; "No retengas el salario a tus obreros; dáselo enseguida; si sirves a Dios, recibirás tu recompensa. Ten cuidado con lo que haces y muéstrate correcto en tu conducta"). Aquí ponemos atención sobre todo a la retribución de Dios o a aquella recompensa en la cual está implicada su presencia.

III. LA TEORÍA ACCIÓN-CONSECUENCIA. En el ámbito de los estudios veterotestamentarios recientes ha tenido gran difusión y amplia influencia la concepción según la cual a una determinada acción sigue necesariamente una consecuencia correspondiente, por lo cual lo que podría considerarse recompensa de una acción o de una conducta (buena o mala) no es más que la consecuencia necesaria y natural del obrar humano. Semejante concepción ha sido formalizada y precisada por el estudioso alemán Klaus Koch (1955), el cual la definió "Tat-Ergehen Zusammenhang" (nexo acción-consecuencia); pero luego fue recogida por muchos otros. Koch habla de una "schicksalentscheidende Tat", es decir, de una acción que produce inevitablemente frutos buenos o malos. Dios garantiza el perfecto funcionamiento de tal mecanismo y de sus productos. Mas él ni juzga, premia o castiga; es decir, no es responsable de los resultados de la actividad humana. Por eso sería incongruente hablar de retribución en el AT.

Basándose en esta teoría, no se puede hablar propiamente de un "justo sufriente"; si sufre, de algún modo debe ser culpable. La falta, al menos aparente, de conexión entre conducta y efectos pone en crisis el principio y conduce a una situación de crisis, representada según algunos estudiosos por los libros de Job y Qohélet.

También G. von Rad ha observado: "El hebreo no tiene una palabra para indicar 'castigo'. Las palabras *'awon* o *hatta't* pueden indicar la acción mala, pero pueden indicar también su consecuencia mala, es decir,

el castigo, puesto que ambas son en el fondo la misma cosa. Por eso se ha hablado recientemente de una "concepción sintética" de la vida (para la cual lo que para nosotros está separado representa todavía una unidad) o, mejor, de una esfera de acción del destino". Y a propósito del libro de los Proverbios, compartiendo la tesis de Koch, también Von Rad afirma: "Hablar de *retribución* está en todo caso fuera de lugar si se entiende por esa palabra un acto forense aplicado al autor desde fuera. Pues en estas sentencias no se habla nunca de una norma divina en virtud de cuya violación se sigue el *castigo;* en vano se buscaría en ellas una conceptualidad teológico-jurídica". En su estudio *La sabiduría de Israel,* G. von Rad parece en cambio alejarse decididamente del "prejuicio dogmático de los exegetas", afirmando que para los sabios "la creación era el campo ilimitado de la acción de la voluntad divina y que esta voluntad se podía en ella manifestar o esconder, disponerse a la bendición o a la reprobación".

El debate al que se ha hecho alusión muestra una oscilación entre dos polos: por una parte, Dios aparece como el garante que permanece mirando, que interviene solamente a modo de "comadrona" en el proceso "acción que determina el destino" (K. Koch); por otra parte, Dios interviene con absoluta libertad, castigando o premiando, poniendo a prueba y perdonando la culpa a su arbitrio, hasta duplicar o centuplicar su recompensa, llegando incluso a las más remotas generaciones (cf Dt 5,10). ¿Se trata, pues, en esta perspectiva, del problema de Dios más que de la "retribución" en sentido estricto: quién es Dios? Pero, de una manera más precisa, el mencionado debate evidencia la dificultad de pensar la relación entre Dios y el hombre, entre la libertad divina y la humana.

Si nos apoyamos en pasajes particulares, parece que las dos posiciones enunciadas son sostenibles. Por ejemplo, se cita Prov 11,3 ("Los hombres rectos son guiados por su integridad, y los pérfidos son destruidos por su propia malicia") en apoyo de la teoría acción-consecuencia. En cambio se cita Prov 16,1 ("Propio es del hombre hacer planes, pero la última palabra es de Dios") para avalar la tesis de la intervención de Dios insondablemente libre, que escapa a toda previsión humana. Sería excesivamente fácil y una escapatoria artificiosa explicar estas antinomias afirmando simplemente una estratificación de los textos y suponiendo una evolución del pensamiento veterotestamentario.

Sin negar en absoluto una diferenciación de los textos, tanto en el tiempo como en el pensamiento, nos parece que se puede afirmar una coherencia fundamental en la idea de Dios subyacente en el AT. La formulamos así: bendición y maldición, prosperidad y desventura no son simplemente el resultado automático de un proceso mecánico acción-consecuencia que se verifica dentro de una esfera de acción que determina el destino y que Dios se limita a vigilar y custodiar, lo mismo cuando produce salvación que cuando tiene como efecto la ruina. Dios quiere libre e infaliblemente la salvación, el bienestar, la vida para el hombre; pero de hecho ello se realiza a condición de que el hombre acoja libremente los dones de Dios con la obediencia. El don divino, infaliblemente predestinado al hombre, el hombre libre sólo lo puede hacer propio a condición de estar en sintonía con Dios. Atribuir a Dios lo mismo la bendición que la maldición es una manera de negar consistencia a otras fuerzas extrañas, como por ejemplo, los demonios o energías impersonales mágicas. Decir que "Dios es juez" o que "cada uno

responde de sus acciones" o que "Dios remunera según nuestras obras" no significa otra cosa que subrayar la responsabilidad humana sin admitir una discriminación en Dios.

La hipótesis que hemos formulado es sumamente teórica, pero nos parece que da razón de los textos bíblicos más dispares en su convergencia tendencial a una visión coherente de la relación Dios-hombre.

IV. RETRIBUCIÓN COLECTIVA. El hebreo no tiene un término que equivalga a nuestro *responsabilidad.* Sin embargo, usa diversas fórmulas para expresar el hecho de que una culpa o un castigo recae sobre alguno. Mas a diferencia del derecho romano y de nuestros códigos occidentales que son sus herederos, los cuales tienen una concepción subjetiva e individual de la responsabilidad, la Biblia, según también el derecho de los pueblos semitas antiguos, tiene una concepción "objetivista" de la culpa y de la reparación; es decir, no tiene en cuenta la conciencia, la prudencia y la capacidad de discernimiento del que obra. Por consiguiente, según el derecho bíblico la infracción o lesión crea, en perjuicio de la víctima, una situación de desequilibrio; lo que importa entonces es la restauración del orden violado y del equilibrio perturbado (o sea, la *restitutio in integrum).* No existe, pues, la preocupación de indagar sobre la responsabilidad subjetiva del agente o sus intenciones personales: si hay una culpa, un daño, una infracción, entonces debe haber una reparación por parte de alguno.

En los casos en los que se trata de corrupción que se difunde, de desórdenes sociales o políticos que ponen en crisis la misma estructura sociopolítica o incluso religiosa, ¿habla la Biblia de una culpa colectiva? Lo que ella quiere es o subrayar la solidaridad común o poner de relieve que ciertas obligaciones son esenciales para el dinamismo vital de la comunidad. No quiere necesariamente afirmar una responsabilidad igual de cada individuo particular. Según el AT, el individuo, en el bien y en el mal, es solidario del cuerpo entero del pueblo de Dios.

No parece justificada la tesis formulada, por ejemplo, por W. Pesch de este modo: "En cuanto a la retribución, el AT la concebía sobre todo como colectiva. El premio y el castigo debían ser comunes a justos y pecadores, al pueblo y a los particulares, a descendientes y antepasados". Pero el mismo autor añade: "Jamás hubo un período en el cual el principio de la retribución colectiva fuera puesto de relieve de modo exclusivo".

Como prueba de la retribución colectiva se citan habitualmente los pasajes siguientes: Gén 19,20ss; Éx 20,5-6; Dt 5,9-10; Jue 3,7-8; 13,1; 2Re 17,7-23; Am 7,17; Núm 16,20-22; 2Sam 24,16-17, y Núm 14,18.

Pues bien, los textos citados no prueban en absoluto la existencia de una retribución colectiva. El episodio de Sodoma y Gomorra exalta la misericordia salvífica de Dios, que salva a Lot que lo invoca (Gén 19); la ruina recae sobre los que se la construyen rechazando a Dios. Dt 5,9-10 afirma que toda la gran familia patriarcal, que llegaba hasta la cuarta generación, es puesta frente al don de la libertad del éxodo dada por Yhwh; puede "odiar", es decir, rehusar ese don, o bien "amar", o sea acoger el don. No hay dos salidas simétricas para la aceptación y el rechazo, es decir, propiamente una retribución. En cambio hay una salida positiva para el que "ama", porque experimenta la infinita misericordia de Dios ("hasta la milésima generación"); y hay una no salida, o sea un permanecer en la culpa, para el que no ama. Leamos ahora Jue 3,7-8:

"Los israelitas hicieron lo que desagrada al Señor. Olvidaron al Señor, su Dios, para adorar a los baales y a las aserás. Entonces la ira del Señor se encendió contra ellos y los entregó a Cusán Risatayín, rey de Edón". Es sabido que la ↗ira de Dios es una metáfora, que indica la absoluta incompatibilidad entre Dios y una conducta perversa; además, la ira divina es imprevisible e incalculable, porque designa la libertad insondable de Dios. Atribuir una desventura a la ira de Dios no significa otra cosa que declarar su condición absolutamente ajena al mal. Tan es así, que la continuación del pasaje citado muestra que, apenas los israelitas se vuelven a Dios, no encuentran en él más que salvación. Lo mismo vale para Jue 13,1. Según el pasaje de 2Re 17,7-23, los israelitas se negaron a escuchar los decretos, las alianzas y los testimonios, incluso las llamadas a la conversión hechas por Dios, y "endurecieron la cerviz". Dios no quiere en absoluto su ruina. Al afirmar al mismo tiempo que Dios "rechazó a toda la descendencia de Israel, la humilló y la entregó en manos de sus saqueadores", se recurre evidentemente a un lenguaje que proyecta en Dios una dialéctica (premio-castigo) que destaca la dimensión de absoluto de la opción por los israelitas. Am 7,17 menciona el anuncio de desventura contra la familia del rey Jeroboán, cuya conducta Dios no aprueba y que no llevará más que a un desenlace desastroso. Para Núm 16 la Biblia de Jerusalén comenta: "El relato de la rebeldía de Datán y Abirón no conoce aún la responsabilidad individual, porque la muerte hiere también a las familias y a los clanes de los culpables". No se trata aquí de retribución en sentido propio; hay obligaciones en la sociedad clánica que ponen en peligro la existencia de la comunidad si se las desatiende. En 2Sam 24,16-17 hay una curiosa duplicidad de acciones: por una parte, el ángel (= el Señor mismo) que ordena la destrucción de Jerusalén; por otra parte, el Señor se arrepiente del mal y le ordena al ángel: "Basta, retira la mano". La absoluta competencia de Dios sobre la historia conduce a esta trasposición al mismo Dios de las antinomias históricas. En realidad, está claro que Dios quiere salvar; pero no es un Dios bonachón e indiferente, ante el cual cualquier actitud tiene el mismo valor, igual que tampoco carece de importancia y se responsabiliza de la conducta del hombre.

Finalmente, leamos Núm 14,18-19: "El Señor es lento para la cólera y rico en misericordia; perdona la iniquidad y la rebeldía, pero nada deja impune, pues castiga en los hijos el pecado de los padres hasta la tercera y la cuarta generación. Perdona, pues, el pecado de este pueblo según tu gran misericordia, como desde Egipto hasta aquí los has perdonado". La bondad de Dios es la fuente de su perdón, que no es dado a medida que el hombre lo "merece", sino según la medida de la bondad divina; desde el principio, es decir, desde el éxodo hasta el momento en que escribe el autor, Dios ha perdonado siempre a su pueblo. Frente a la bondad divina, pronta siempre infalible e irrevocablemente al perdón, ¿cómo hacer valer la indudable libertad del hombre de acogerla o de rechazarla? El autor bíblico recurre a la metáfora de la ira y del castigo por la iniquidad y el pecado: el rechazo del hombre hace ver a Dios en la figura de la ira y del castigo. Mas, puesto que el designio divino es reunir a su "familia", a su pueblo, el rechazo pecaminoso del hombre no puede ser más que el de una sociedad antidivina, por así decirlo, que se autocondena a la ruina con una solidaridad autodestructiva en el mal.

No existe, pues, en el AT la idea de una retribución colectiva que pres-

cinda de la responsabilidad individual libre. Pero también la idea de una evolución desde la retribución colectiva a la individual es deudora más a prejuicios filosóficos evolucionistas que a una investigación crítica de los textos bíblicos. En efecto, ya Jer 31,30 ("Cada cual morirá por su propia iniquidad"), igual que luego Ez 18,26 ("Si el justo se aparta de su justicia para cometer la injusticia y muere en ella, muere por la injusticia que ha cometido") afirman claramente que es el individuo el que se autojustifica o se pierde a sí mismo. No se trata en tal caso de pasajes tardíos que cambian una perspectiva precedente, sino de la constante convicción bíblica de la perspectiva dominante de la salvación divina, que la libertad humana diversifica en resultado positivo (individual y comunitario) y en no-resultado (individual y comunitario).

También se ha de poner en duda la afirmación de que en el AT se daría una progresiva "espiritualización" de la idea de retribución bajo la presión y el impacto de los fallos políticos y sociales de Israel, que, para huir del pesimismo negador, de la desesperación o de la protesta radical, proyecta en realidades "espirituales" (p.ej., un buen nombre en el futuro, como en Si 41,11-13; 44,12; 47,12) sus deseos de una vida segura, próspera y serena en la tierra. Hay que rechazar sin más que el AT divida lo "material" de lo "espiritual": tierra, prosperidad, vida social, seguridad, etc., no son nunca, para el Israel bíblico, realidades separadas de la presencia de Dios. Obviamente, Israel no era panteísta ni identificaba simplemente los "bienes" que el hombre puede tener con Dios mismo; pero tampoco los separaba del todo. De aquí la problemática intrínseca al mismo AT: por una parte, la bendición de Dios produce riqueza, bienestar, éxito; por otra parte, Dios está cerca y presente también en la desgracia y en la desolación (cf los cantos del siervo de Yhwh) como promesa indefectible de éxito. Para el israelita creyente, la crisis estalla cuando se ve tentado a verificar la promesa divina basándose en los éxitos o fracasos humanos (cf el libro de Job). Si la justicia divina es promesa salvífica digna de confianza e indefectible, ¿cómo puede dejar espacio a la desdicha y al fracaso? Propiamente, responde el AT, ése es el espacio de la libertad humana, la cual, sin embargo, no está nunca abandonada a sí misma. A pesar de todo, Dios sigue siendo la promesa sorprendente e imprevisible, que no puede deducirse de nada y que nunca es totalmente verificable por parte del hombre.

De aquí el lenguaje de la esperanza, expresada en las metáforas de la luz (p.ej., Sal 19,29: "Tú, Señor, eres mi lámpara; Dios mío, ilumina mis tinieblas"), de la presencia tranquilizadora (p.ej., Sal 16,11: "Me enseñarás el camino de la vida, plenitud de gozo en tu presencia, alegría perpetua a tu derecha"), del rostro (p.ej., Sal 17,15: "Yo, y esto es justicia, contemplaré tu rostro"), de la resurrección (Dan 12), etc. El tema de la retribución se convierte necesariamente, para ser totalmente bíblico, en el de la esperanza o desesperación del hombre frente a la insondable y misteriosa bondad prometedora de Dios.

V. DEUTERONOMIO/OBRA DEUTERONOMISTA. El movimiento deuteronómico marca un momento de madura reflexión sobre nuestro tema, llegando a superar radicalmente la idea de una retribución automática, concebida casi de forma mágica, y a afirmar decididamente, bien la absoluta bondad prometedora de Dios, bien la libertad discriminadora del hombre.

Es significativo que el mencionado

estudio de K. Koch (1955) no cite la literatura deuteronómica, excepto Dt 19,14, y que muchos autores observen la posición particular del Deuteronomio sobre el tema en cuestión. En particular, el escrito deuteronomista es problemático, porque afirma tanto que Israel es justificado por pura gracia como que debe seguir la ley deuteronomista; ¿surge aquí el problema del binomio "evangelio y ley"?

Dt insiste en subrayar que la elección de Israel y el don de la tierra son actos gratuitos del Dios amante, no condicionado ni por la grandeza ni por el poder de Israel: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha librado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto" (Dt 7,7-8). Los dones de Dios no están condicionados por nada, sino que nacen del amor y de la libre decisión del mismo Dios. Sin embargo, se trata de dones hechos a una libertad responsable, de cuya decisión de hecho hace depender Dios la realización efectiva de su donación gratuita. Cuando la libertad humana acepta el don divino, entonces éste asume el "rostro" de una respuesta.

Es emblemático el pasaje de Dt 6,23-25: "(Dios) nos sacó de allí (Egipto) para llevarnos a la tierra que había jurado dar a nuestros padres. Y el Señor nos ha ordenado poner en práctica todas estas leyes y temer al Señor, nuestro Dios, para que seamos dichosos y vivamos, como nos ha concedido hasta ahora. Ésta será nuestra justicia: guardar y poner en práctica íntegramente estos mandamientos en presencia del Señor, nuestro Dios, como él nos lo ha ordenado". La lógica del párrafo es la siguiente: Dios ha salvado y librado a Israel —nos ha invitado a acoger su don mediante la observancia de la ley— a fin de vivir y ser felices. La ley es "evangelio" en sentido paulino. La observancia de la ley es expresión de la fidelidad humana a la acción de salvación y de "justificación" de Dios; en este sentido, la ley es para Israel el camino de la salvación y de la vida.

Se podría objetar que la obra deuteronomista ve en la pérdida de la tierra el castigo por la infidelidad de Israel: la ira de Dios se ha desencadenado contra Israel y le ha dado la merecida "retribución" por sus culpas. Léase, por ejemplo, 2Re 22,16: "Esto dice el Señor, Dios de Israel: Decid al hombre que os ha enviado: Esto dice el Señor: Voy a traer la desgracia sobre este lugar y sobre sus habitantes, es decir, todas las palabras del libro que ha oído el rey de Judá, por haberme abandonado". Es un tema que se repite, que la posesión de la tierra es una "recompensa" por la observancia de la ley. Pero sería una grave falsificación entender los pasajes de Dt y del Dtr como un puro legalismo, una relación jurídica de acción buena a la que corresponde la paga debida. Por el contrario, es preciso saber intuir en ellos la profunda dialéctica de "gracia" y "mérito", de acción divina y libertad humana.

Un texto característico del llamado "nomismo deuteronomista" es Dt 6,17-19: "Guardad con gran cuidado los mandamientos del Señor, vuestro Dios, los preceptos y las leyes que os da. Haz lo que es justo y bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres a tomar posesión de la hermosa tierra que el Señor prometió con juramento a tus padres, cuando eche delante de ti a todos tus enemigos, como él lo ha dicho".

En este pasaje notamos que la tierra es ante todo promesa de Dios gratuita, lo mismo que es gracia el

arrojar a los enemigos; ya antes de que Israel existiese, Dios prometió la tierra a los padres; sin que Israel combata, Yhwh expulsa a los enemigos. La misma ley es dada libremente por Dios. Pues bien, obedeciendo y practicando la ley puede Israel permanecer en la tierra o entrar en su posesión. En esta perspectiva, la ley es "evangelio" y no hay sombra de legalismo. Israel, en efecto, es puesto en guardia contra la ilusión de la autojustificación: "Guárdate de decir en tu corazón: Mi fuerza y el poder de mis manos han hecho todo esto" (Dt 8,17).

La literatura deuteronómica/deuteronomista, al dar a la relación de / alianza con Dios la expresión de un tratado, puso el énfasis en la responsabilidad de Israel (o del hombre); pero sin caer en una forma de legalismo, puesto que la exigencia divina de la ley es situada en el contexto de una relación que depende no primariamente de la obediencia a la ley, sino de la iniciativa gratuita y libre del amor divino.

La entrada en la tierra —como, para el Israel el destierro, la vuelta a la patria— es pura gracia: "Cuando el Señor, tu Dios, los haya echado lejos de ti, no digas en tu corazón: Por mi justicia me ha dado el Señor la posesión de esta tierra, siendo así que es por su injusticia por lo que el Señor echa a esas naciones lejos de ti. No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a entrar en posesión de la tierra, sino por la injusticia de esas naciones las echa el Señor lejos de ti; y también para cumplir el juramento hecho a vuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob. Reconoce que el Señor, tu Dios, no te da la posesión de esa buena tierra debido a tu justicia, pues no eres más que un pueblo de cabeza dura" (Dt 9,4-6). El pueblo de Israel debe saber, pues, que es deudor de la libérrima misericordia de Dios, que le da la tierra buena sin estar condicionado por los "méritos" de su pueblo. Este pasaje de Dt contradice la tesis de K. Koch, según el cual en el AT solamente el que es fiel a la comunidad, y nunca el impío, es justificado. Aquí se ve incluso que Dios se dirige benévolamente al pecador, el cual de ningún modo ha merecido esa benevolencia; pero aparece también, al menos implícitamente, el "juicio" de Dios, que pone al hombre frente a su responsabilidad y a su culpa a fin de ser liberado.

A esta luz adquiere gran relieve el tema de la conversión, presente tanto en el Dt como en la obra dtr. El "principio-esperanza" no se funda en el "sentir" humano ni en las prestaciones del hombre, sino en el hecho de que Dios mismo es posibilidad inagotable de futuro: "Si de nuevo te vuelves hacia él y le obedeces..., él tendrá misericordia de ti y te reunirá de nuevo de todos los pueblos... porque él es tu vida" (Dt 30,2.3.20). A lo largo de toda la obra histórica dtr resuena este estribillo de la conversión; no tanto para invitar a hacer prestaciones a Dios, como para señalar que Dios es siempre la posibilidad prometedora y fiable, en la que Israel puede confiar con seguridad.

Éste es también el sentido de la predicación profética, que denuncia el pecado, invita a la conversión y promete la salvación. La denuncia profética coloca a los hombres frente a sus culpas, pero al mismo tiempo afirma la absoluta misericordia divina, que se propone como posibilidad nunca agotada de esperanza.

VI. LIBROS SAPIENCIALES. Varios estudiosos han sostenido que la reflexión sapiencial tendría dos fases: una más "secular" y, más tardíamente, otra más religiosa. En la primera fase dominaría una concepción automática de la retribución, según la cual hay una conexión necesaria entre el obrar del hombre y su situa-

ción consiguiente. En la segunda fase se elevaría la protesta de la antisabiduría o de la sabiduría crítica, que impugnaría la índole inexorable del esquema acción-consecuencia apelando a la libertad de acción de Dios, a fin de debatir el problema del justo paciente, caso en el cual el esquema mencionado no funciona. Así formula G. von Rad el paso de una a otra fase: "En un primer tiempo, la relación entre el acto y sus consecuencias era una regla más o menos neutra; en cambio, ahora se ve en ella una intervención personal de Dios, que va dirigida al individuo. En el primer caso, el saber sobre Yhwh daba la capacidad de comprender el mundo como tal; en el otro, permitía ordenar las experiencias religiosas conexas con el gobierno del mundo y buscar en ellas reglas. Lo mismo en un caso que en otro la razón se movía dentro del límite de su competencia. El reproche formulado frecuentemente de un endurecimiento "dogmático" de la sabiduría reciente debería motivarse exegéticamente con más precisión a partir de los textos. Ello mostraría que el endurecimiento es frecuentemente debido al exegeta, que se ha forjado primero un esquema según el cual quiere juzgar la doctrina de los antiguos".

En todo el Oriente próximo antiguo no se admitía un orden cósmico neutral; y mucho menos en Israel. Estimamos que no existió jamás en Israel una sabiduría del todo profana, secular; y que el esquema evolucionista de una "sabiduría antigua" y de una "sabiduría en crisis" es una construcción artificiosa e infundada. Es dentro del movimiento sapiencial entero donde se discute el problema de la armonización lógica y coherente de los siguientes datos de "experiencia": existencia de un orden cósmico - nexo virtud/felicidad, pecado/desgracia - libertad de la intervención divina - sufrimiento del inocente. De acuerdo con los momentos históricos contingentes y con las situaciones particulares, se imponía en un primer plano uno u otro de estos datos y la exigencia de su inteligencia crítica. La reunión en el canon de los diferentes intentos de respuesta no significa solamente el acercamiento casual de diversas posiciones, sino que procura un principio de sistematización: las diferentes tesis se pueden coordinar entre sí. El descubrimiento y la elaboración de esa lógica coherencia son propiamente tarea que se deja al lector y al exegeta-teólogo.

Los sabios se atienen constantemente a la tesis de que Dios no es castigador y que garantiza un orden universal fundado en su actividad creadora. En esta perspectiva hay que leer el libro de Job: Dios constituye el "sentido" del mundo y es el garante del orden creatural incluso en las situaciones de crisis, las cuales no quedan, pues, privadas de todo posible significado intrínseco. Sin embargo, no se remite la solución al futuro, ni se cede a la tentación del determinismo fatalista, ni se da paso a una confianza fideísta en la divinidad.

Colocado ante la creación buena, el hombre puede, sin embargo, experimentar lo mismo el bien que el mal, la felicidad que la desgracia. La razón de esa diversificación de salidas hay que buscarla ante todo en la libre elección humana: el mal es producto humano. El rechazo de la sabiduría, es decir, del orden bueno y salvífico de Dios, es en sustancia un autocastigo del que la rechaza: "Yo os llamé, y me rechazasteis, os tendí la mano y no me hicisteis caso. Habéis despreciado todos mis consejos y no habéis querido mis amonestaciones. También yo me reiré de vuestra desventura, me vengaré cuando venga sobre vosotros el terror; cuando el terror venga sobre vosotros como el huracán, y como un torbellino os sobre-

venga la desventura; cuando la tribulación y la angustia vengan sobre vosotros. Entonces ellos me llamarán, y yo no responderé; me buscarán, y no me encontrarán. Porque han aborrecido la ciencia y no han amado el temor del Señor; no han querido mis consejos, han despreciado todas mis exhortaciones, comerán el fruto de sus errores y se hartarán de sus propios consejos. Porque el desvío de los inexpertos los mata, y el descuido de los necios los lleva a la ruina; pero quien me escucha vive en paz y estará tranquilo, sin temer ningún peligro" (Prov 1,24-32). El alejamiento de la sabiduría y el desorden que de ahí se deriva no es atribuible a Dios, sino al rechazo del hombre. A esta luz hay que entender también el pasaje de Si 39,25-27 (en hebreo): "Bien para el bueno ha establecido desde el principio, mientras que para el malvado ha establecido el bien y el mal. Esenciales para la vida del hombre son: agua y fuego, hierro y sal, flor de harina, leche y miel, sangre de uva, aceite y vestido; todo esto para los buenos es signo de prosperidad, mientras que para los malvados se convierte en mal" (trad. de G.L. Prato).

Según Ben Sirá, no hay en Dios dos voluntades y dos acciones (buena y mala o una para el bien y otra para el mal). Dios es solamente bondad, y su misericordia es la ley constitutiva del universo: "El Señor es paciente con los hombres y derrama sobre ellos su misericordia. Ve y sabe que su suerte es desdichada; por eso multiplica el perdón. La misericordia del hombre se limita al prójimo, la misericordia del Señor se extiende a todo ser viviente" (Si 18,10-12, griego). La idea de retribución no se reduce a una discriminación del obrar divino, sino que se enlaza con dos factores: la distribución ordenada de las criaturas con funciones diferentes y el ejercicio de la responsabilidad humana en el uso de las criaturas. Cuando el obrar perverso se atrae la desgracia a través de un autocastigo, no hace más que destacar el orden de la creación. El arrepentimiento y la conversión le permiten al hombre "sintonizar" con la misericordia divina que invade el universo y reintegrarse así en el orden universal. Ben Sirá no se propone el problema del justo que sufre, sino que se limita a afirmar la justicia, la bondad y la misericordia de Dios. El mal es un problema que se refiere al hombre y a su historia; no es de Dios.

Frente al mal y al dolor, la reflexión / apocalíptica profundiza la línea de pensamiento sapiencial en dos direcciones: por una parte, acentúa la exigencia de comprender la justicia de Dios y su intervención reivindicativa en favor de los justos: por otra parte, justamente porque esa reivindicación es "divina", o sea absoluta y total, saca a luz y afirma la idea de una reivindicación final con la idea de la resurrección (cf Dan 12; Sab 1-4; 2Mac 7). La "retribución" futura (ya sea la resurrección o la inmortalidad bienaventurada) no es otra cosa que el aspecto final que asume la misericordia divina constitutiva del universo; pero es también la salida hacia la cual Dios conduce al hombre que lo acoge. La "condenación" no es una salida simétrica, sino la no salida de la existencia humana, que rehúsa la sabiduría y misericordia de Dios.

La idea de una reivindicación divina en favor del justo más que de un "castigo" verdadero y propio del impío me parece que es también el sentido de dichos sapienciales, como, por ejemplo, Prov 10,3: "El Señor no deja al justo sufrir hambre, pero rechaza la codicia del malvado"; Prov 10,6: "La bendición del Señor sobre la cabeza del justo, la boca del malhechor oculta la violencia"; cf Prov 10,27.29.

VII. EN LOS EVANGELIOS SI-

NÓPTICOS. El término usado para la idea de la retribución es sobre todo *misthós* (= salario): 11 veces en Mateo, una vez en Marcos (9,41), dos veces en Lucas (6,23; 6,35). La predicación de Jesús, según lo atestiguan los sinópticos, recoge la idea de retribución; pero una vez más fuera de todo automatismo y en la perspectiva de una vida *post mortem*.

A los perseguidos, Jesús les promete una gran recompensa (Mt 5,12); y lo mismo sucederá con los que acojan a los profetas y los justos (Mt 10,41) o den de beber a uno de los pequeños (Mt 10,42). Según Marcos, Jesús promete "un tesoro en el cielo" (10,21). La "recompensa" prometida por Jesús no es otra cosa que el "reino de los cielos" (Mt 5,10). En efecto, según Mateo, todo los obreros de la viña recibirán el mismo salario, cualquiera que sea el trabajo realizado (Mt 20,1-15). Marcos distingue entre una recompensa en el mundo presente y otra en el futuro (cf Mc 10,29-30). Mateo distingue una recompensa dada a los "doce": la de juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28); pero "todo el que deje casa, hermanos o hermanas, padre o madre, o hijos o campos por mi causa recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna" (Mt 19,29).

Evidentemente, el término "recompensa" *(misthós)* se ha de tomar como una imagen al lado de otras, tales como "tesoro en el cielo", obtener la promesa (Heb 10,35), herencia incorruptible (1Pe 1,4-5), la corona de vida (Sant 1,12). Se trata de un lenguaje antropomórfico. No se trata de "cosas" que Dios da en recompensa ni de un simple salario de acuerdo con los "méritos", puesto que la "recompensa" es el reino de Dios.

Cuando los siervos cristianos hayan hecho todo lo que deben hacer, dirán: "Somos siervos cualesquiera" (Lc 17,10). Traducir "somos siervos inútiles" altera el sentido de la parábola. "Siervos cualesquiera" significa "somos solamente siervos, sin méritos distintivos particulares". El siervo no formula pretensiones, no reclama créditos.

Relacionada con la retribución está la idea de juicio: "El Hijo del hombre dará a cada uno según sus obras" (Mt 16,27). Esto significa que las obras no son ni extrañas ni indiferentes para el resultado final, es decir, para el / reino de Dios, que será la "recompensa" divina. Mas el reino de Dios es promesa libre y gratuita de Dios, no condicionada de ningún modo por el hombre. Sin embargo, al hombre le es posible acogerlo o rechazarlo.

VIII. EN SAN PABLO. Por una parte, Pablo sigue usando el lenguaje tradicional del judaísmo sobre el juicio conforme a las obras; más, por otra parte, afirma con energía que las obras no dan la salvación, la cual viene de la fe. No nos corresponde exponer aquí la doctrina paulina de la justificación mediante la fe, ni la del valor de las obras, ni la relativa a la ley [/ Pablo III, 4; / Justicia III, 2]. Baste recordar que, para Pablo, no existe la posibilidad de vanagloriarse: "¿Dónde queda el orgullo? Ha sido eliminado. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe" (Rom 3,27). La fe, en efecto, no ha de considerarse como una obra meritoria ni como simple condición para la justificación, sino formalmente como la misma justicia, que Dios nos ha dado, en nosotros. Por tanto, el hombre no puede "conquistar" ni "heredar" por sus esfuerzos, sino que sólo puede recibir en don: "La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni lo corruptible heredará lo incorruptible" (1Cor 15,50).

Al afirmar la gratuidad absoluta de la salvación divina, no se quiere afirmar en absoluto que el plan divino sea gratuito justamente porque

no tiene en cuenta los méritos o deméritos del hombre. Lo que se quiere decir es que los méritos o deméritos humanos no pueden introducir elementos discriminantes en la voluntad divina: "El don de Dios, ofrecido generosamente por un solo hombre, Jesucristo, se concede más abundantemente a todos" (Rom 5,15).

La voluntad infalible de salvación por parte de Dios o predestinación se realiza en Jesucristo, y desde él se derrama para comunicarse a nosotros: "Porque aquellos que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, los llamó; y a los que llamó, los justificó; y a los que justificó, los hizo partícipes de su gloria. ¿Qué más podremos decir? Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará gratuitamente con él todas las cosas? ¿Quién podrá acusar a los hijos de Dios? Dios es el que absuelve. ¿Quién será el que condene? ¿Cristo Jesús, el que murió; mejor dicho, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios y el que intercede por nosotros?" (Rom 8,29-34). El condenado es el que libre y definitivamente ha rechazado la universal voluntad salvífica de Dios; en ese caso se debe hablar de autojuicio y de autocastigo (cf 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 2Tes 1,9; 2,10).

IX. EN JUAN. En el evangelio de Juan no se usa el vocabulario tradicional de la retribución, que es sustituido por el del "juicio" y de la "vida". Además, la escatología juanista, aunque afirma un cumplimiento futuro en el último día (cf Jn 5,28-29), es insistentemente una escatología de acento "presencialista": ahora, creyendo en Jesús o rechazando su palabra de vida, se verifica el juicio. Dice Juan: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él no será condenado; pero el que no cree ya está condenado, porque no ha creído en el hijo único de Dios" (Jn 3,16-18). Dios ama al mundo, quiere salvarlo; y por eso ha enviado a su Hijo: para hacer vivir; por tanto, rechazar al Hijo, y en consecuencia a Dios mismo, es autocondenarse y autoperderse. Pues "el que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que no quiere creer en el Hijo no verá la vida; la ira de Dios pesa sobre él" (Jn 3,36). No es Jesús el que condena ni el Padre, sino que el hombre que no quiere creer se condena él solo: "El que me rechaza —dice Jesús— y no acepta mi doctrina, ya tiene quien le juzgue; la doctrina que yo he enseñado lo condenará en el último día" (Jn 12,48). La autoperdición y el autojuicio de que hablan los pasajes juanistas citados exaltan la realidad y la radicalidad incondicionada de la responsabilidad humana frente al don gratuito, libre e irrevocable de Dios para el bien del hombre.

La absoluta voluntad salvífica de Dios no elimina ni hace inútil el esfuerzo radical de la libertad humana, sino que más bien lo suscita en la conducta cristiana responsablemente activa e impregnada de manera ilimitada por la esperanza. La esperanza ilimitada se funda en la libre y gratuita voluntad divina de salvación para todos los hombres; el compromiso responsable no transforma la esperanza en previsión o seguridad conquistadora, sino que es también él signo y fruto de la confianza ilimitada en la promesa fiel y fiable de Dios.

También allí donde se usa el lenguaje de la "retribución", la fe cristia-

na en Jesucristo, plena "verdad" o revelación del Dios salvador, transforma el sentido común de aquel lenguaje y lo llena de nuevos significados. "Dios retribuidor" no puede, pues, significar otra cosa que "Dios salvador que se da libre y gratuitamente a la libertad humana como su bien y su felicidad". Pero la libertad humana puede decir sí o no.

BIBL.: DIDIER G., *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de St. Paul,* París 1955; DIETRICH W., *Rache, Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema,* en "Evangelische Theologie" 36 (1976) 450-472; GAMMIE J.G., *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy,* en "CBQ" 32 (1970) 1-12; GHIBERTI G., *Retribución,* en *Nuevo Diccionario de Teología,* Cristiandad, Madrid 1982; KELLER C.A., *Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch,* en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Fs. für W. Zimmerli zum 70. Geburstag,* Gottingen 1977, 223-238; KOCH K., *Gibt es ein Vergeltungsdoma im AT?,* en "ZTK" 52 (1955); ID. (ed.), *Um das Prinzip der Velgeltung in Religion und Recht des AT,* Darmstadt 1972; KUNTS J.K., *The Retribution motif in Psalmic Wisdom,* en "ZAW" 89 (1977) 223-233; MENDELHALL G.E., *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition,* Baltimore 1973, 69-104 *("La vendetta di Jhwh"):* PAX E., *Studien zur Vergeltungsproblem der Psalmen,* en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 11 (1960) 56-112; PESCH W., *Retribución,* en *Conceptos Fundamentales de Teología* II, Cristiandad, Madrid 1972², 565; PRATO G. L. *Il problema della teodicea en Ben Sira,* Roma 1975; PRESKER H., *misthós,* en "GLNT" VII (1971) 353-444; RAD G. von, *La sabiduría en Israel,* Cristiandad, Madrid 1985; SCHNACKENBURG R., *Testimonio moral del Nuevo Testamento,* Rialp, Madrid 1965; TOWNER W.S., *Retribution,* en *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* Supplementary volume, Nashville 1982, 742-744; WIENER C., *Retribution in the Old Testament,* en "Angelicum" 50 (1973) 464-494.

A. Bonora

REVELACIÓN

SUMARIO: I. *"Dios ha hablado muchas veces y en diversas formas".* II. *La revelación en el AT:* 1. El éxodo: historia y palabra; 2. Revelación y conocimiento de Dios; 3. Salvación, ley y promesa; 4. El relato de los orígenes: revelación y reflexión; 5. Revelación y profetismo; 6. Revelación y sabiduría. III. *La revelación en el NT:* 1. La revelación en los evangelios sinópticos; 2. Pablo: el misterio en otro tiempo escondido es ahora desvelado; 3. La Palabra se hizo carne: la revelación en san Juan. IV. *Las estructuras de la revelación.*

No es posible en esta exposición reconstruir la génesis y el desarrollo de la concepción bíblica de la revelación. Sería un trabajo demasiado largo y delicado. Es mejor limitarnos a poner de manifiesto las articulaciones y las estructuras básicas.

Nuestra exposición debe tener enseguida en cuenta dos datos. El primero es que el concepto de revelación no está terminológicamente fijado en la Biblia. No hay, pues, un vocabulario fijo al que atenerse, aunque no faltan expresiones privilegiadas; la primera de todas es la expresión *palabra de Dios.* El segundo es que la revelación es un concepto bíblicamente complejo, que abarca acciones y realidades diversas entre sí, aunque, obviamente, todas dentro de un cuadro común, a saber: la convicción de un mensaje que proviene, de un modo u otro, de la libre iniciativa de Dios, que manifiesta su voluntad y, por tanto, se presenta al hombre con valor obligatorio. Dentro de este cuadro común se dan, sin embargo, modalidades diferentes: todas las páginas de la Biblia son consideradas en la tradición judía y cristiana / palabra de Dios; pero una cosa son los profetas, otra los libros históricos, otra los sapienciales, otra el AT y otra el NT.

Teniendo esto presente, me parece que el camino a recorrer es examinar algunas páginas significativas, elegidas entre géneros diversos, capaces de mostrar tanto las diferentes modalidades de la revelación como sus constantes.

I. "DIOS HA HABLADO MU-

CHAS VECES Y EN DIVERSAS FORMAS". Un texto que sintetiza admirablemente los múltiples aspectos y el camino entero de la revelación bíblica, a manera de promontorio desde el cual se puede observar todo el panorama, es el prólogo de la carta a los Hebreos (1,1-4): "Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo, a quien ha constituido heredero de todas las cosas, por quien hizo también el universo. Él, que es el resplandor de su gloria y la impronta de su ser, sostiene todas las cosas con su palabra poderosa, y, una vez que realizó la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la majestad en lo más alto del cielo, llegando a ser superior a los ángeles en la medida en que los aventaja el nombre que ha recibido en herencia".

En la raíz de la revelación está la *iniciativa gratuita y libre de Dios ("Dios* ha hablado"). La revelación es un puro don de Dios, que sale de su misterio para encontrarse con el hombre. Ya por esto la revelación bíblica aparece como un movimiento completamente diverso de aquel encumbramiento de sí al que muchas investigaciones religiosas invitan al hombre. El camino que conduce a Dios es la disposición a acoger, y no una penetración en el mundo celestial mediante técnicas ascéticas o contemplativas o místicas.

La Biblia se sirve de diversas locuciones para expresar el manifestarse de Dios, pero la locución más frecuente e importante es *la palabra* ("Dios *ha hablado").* La palabra es interpersonal y dialógica: va de persona a persona, interpela y espera respuesta, tiende por su naturaleza al diálogo. La revelación no sólo manifiesta el misterio de Dios y, a la luz de este misterio, revela al hombre a sí mismo, sino que también llama al hombre a la escucha y obediencia, a la fe y a la acción.

Mas subrayar que la revelación es palabra no significa devaluar la acción, la historia. La palabra bíblica, a la cual se refiere ciertamente el prólogo de la carta a los Hebreos (v. 3), puede decir que el Hijo "sostiene todas las cosas *con su palabra poderosa".* Y más adelante (4,12) la misma carta describirá la palabra de Dios como "viva y eficaz".

La revelación bíblica no es atemporal ni está inmediatamente dirigida a cada uno, sino que *es histórica y mediata:* Dios ha hablado en tiempos determinados y acabados (el verbo "hablar" está en aoristo: vv. 1-2) y a través de mediadores ("los profetas" y "el Hijo"). Y se trata de una revelación *pública,* dirigida a los "padres" y "a nosotros"; no de un saber secreto y reservado, como se pensaba, en cambio, en círculos apocalípticos y gnósticos.

Dios ha hablado "muchas veces" y "en diversas formas": son diversos los tiempos y las circunstancias de la manifestación de Dios, diversos los instrumentos expresivos (visiones, gestos y palabras) y los mediadores: Dios se ha manifestado en la creación y en la historia, en los oráculos de los profetas y en las investigaciones de los sabios.

Pero la variedad de los tiempos y de los modos no impide que la revelación sea profundamente *unitaria.* Es siempre el mismo Dios el que revela. Y las "muchas veces" y las "diversas formas" son fragmentos complementarios de un único discurso y etapas de una historia única, encaminada a un cumplimiento, que es la revelación "en el Hijo". El autor de Hebreos marca fuertemente la diferencia —aun sabiendo que se da una continuidad fundamental— entre la revelación veterotestamentaria ("después de haber hablado") y la revela-

ción en Cristo ("en estos días, que son los últimos"). Las múltiples palabras de la revelación antigua se unifican y encuentran su sentido definitivo en la palabra última y definitiva, que es el Hijo. A la multitud de revelaciones del tiempo antiguo se contrapone en el NT la revelación única del Hijo. Emerge con fuerza la conciencia escatológica. "Que son los últimos" no significa sólo que la revelación en el Hijo es la última ocurrida, sino que es la revelación definitiva, la del tiempo último, del tiempo escatológico. La razón de este carácter definitivo está en el hecho de que el Hijo no es un mediador cualquiera, sino el "resplandor" de la gloria de Dios y la "impronta" de su ser. Cristo es la transcripción histórica, visible e insuperable de Dios.

Esto nos permite dos últimas anotaciones. La primera es que el sujeto último de la revelación es la "gloria" y el "ser" de Dios —de ellos precisamente es el Hijo resplandor e impronta—, es decir, Dios mismo, su misterio, y no sólo su acción salvífica. La segunda es que la revelación de Dios no es sólo una palabra que hay que escuchar, sino una persona a la que "ver": resplandor e impronta no se refieren solamente a las palabras de Cristo, sino ante todo a su persona y a su vida.

II. LA REVELACIÓN EN EL AT. Las primeras líneas de la carta a los Hebreos, de rara densidad teológica, nos han permitido entrar inmediatamente en lo vivo de la concepción bíblica de la revelación. Mas no podemos contentarnos con ello. Debemos tomar el discurso desde el principio y de un modo más articulado.

El ambiente oriental se servía de diversas técnicas para intentar comprender los secretos de los dioses y del destino: sueños, adivinación, presagios, consultas de la suerte a sacerdotes y adivinos. También el AT conserva mucho tiempo vestigios de estas técnicas, que en algunos pasajes parecen admitidas, o por lo menos toleradas. Sin embargo, no faltan textos de condena explícita, como, por ejemplo, este pasaje del Deuteronomio (18,10-12): "No haya en medio de ti quien queme en sacrificio a su hijo o a su hija, ni quien practique la adivinación, el sortilegio, la superstición, el encantamiento, ni quien consulte a los adivinos y a los que invocan a los espíritus, ni quien interrogue a los muertos, pues todo esto es abominable a los ojos del Señor". Se trata, en todo caso, de aspectos arcaicos y marginales; y no es cierto que se capte aquí el verdadero aspecto de la revelación bíblica, aunque aparece ya una de sus características, a saber: su solidaridad con el hombre y su ambiente cultural. La revelación no cae en el vacío, sino en lo concreto de un ambiente, que asume, critica, purifica y renueva.

1. EL ÉXODO: HISTORIA Y PALABRA. Los hombres de la Biblia están profundamente convencidos de que Dios se revela también en la naturaleza. El Sal 19 dice que el cielo y la tierra "narran" la gloria del Señor; y podríamos citar a este respecto otros muchos testimonios. Pero la orientación más profunda, típica y original del pensamiento bíblico es otra: Israel ha encontrado a Dios en su historia, y la misma creación es vista como un acontecimiento histórico, como el primer gesto de la historia de la salvación (cf Sal 136,5-9). Esto explica por qué la Biblia concede tanto espacio a la historia y a los relatos. Cuando se interroga por el contenido de su fe, Israel responde generalmente con relatos y frases informativas. El conocimiento del Señor está precedido por su acción en la historia. Dios se revela obrando. Por eso la Biblia no concede mucho espacio a un conocimiento de Dios que surgiría

de algún modo de la meditación del hombre replegado sobre sí mismo o del análisis del mundo.

Israel comprendió además que no solamente los acontecimientos excepcionales de su historia —como las llamadas de Abrahán y Moisés, la liberación de Egipto, la promulgación de la ley en el Sinaí— revelan un designio divino, sino también la historia en su totalidad. Toda la historia bíblica está sostenida por esta convicción.

Es, pues, importante la historia; sin embargo, la tesis de la revelación como historia es unilateral. La historia va acompañada por la palabra que la interpreta. Los gestos de Dios tienen necesidad de la palabra que los anuncia y los comenta. Sin la palabra permanecerían mudos. Por eso los relatos bíblicos son un entralazado inseparable de acción y palabra, historia e interpretación.

En el centro del *credo* bíblico están los grandes acontecimientos del éxodo, que la conciencia de Israel percibió como gestas de Dios, irreducibles al puro juego de las causas históricas y de los protagonistas humanos. Los acontecimientos del éxodo son las "obras maravillosas" de Dios. Sobre todo recordando y meditando estos acontecimientos descubrió Israel los atributos de Dios y el estilo de su acción (Sal 136,10-15), y en estos acontecimientos centrales de su historia —no fuera de ella o en el mito— encontró Israel la clave de lectura de los acontecimientos acaecidos luego. Los acontecimientos del éxodo son vistos como punto de partida, modelo y promesa de los gestos futuros de Dios (Mc 7,14-17; Is 10,20-26; Ez 20,32-44; el motivo vuelve con frecuencia en el Déutero-Isaías). Léase entero el Sal 136: la liberación de Egipto (vv. 10-15) proyecta su luz hacia atrás, a la creación (vv. 5-9), y, hacia adelante, a la historia entera de Israel (vv. 16-24). En el éxodo, en la creación y en toda la historia del pueblo, lo mismo que también en la providencia cotidiana ("Él da el alimento a todo viviente": v. 25), es siempre la misma cualidad de Dios la que se revela: "Para siempre es su misericordia".

El libro del Éxodo cuenta que Dios llamó a Moisés "desde la zarza" y le dijo: "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arranca su opresión y conozco sus angustias; voy a bajar a liberarlo" (3,7-8). La historia comienza con esta intervención libre y gratuita de Dios. La iniciativa es suya. El hombre del AT es profundamente consciente del carácter insólito y gratuito de la revelación, como lo atestigua un bellísimo pasaje del Deuteronomio (4,32-34): "¿Desde uno a otro extremo del cielo se ha visto jamás cosa tan grande o se ha oído cosa semejante? ¿Hay pueblo que haya oído la voz de su Dios hablar en medio del fuego, como la has oído tú, y quede todavía con vida?"

Dios no revela a Moisés una verdad eterna, una verdad universal de la vida, un principio general, sino que anuncia un hecho histórico: "Voy a bajar a liberarlo de la mano de Egipto" (Éx 3,8). Un hecho histórico preciso y circunscrito, pero que trasciende el tiempo y el espacio. Debe revelarse a todas las generaciones, porque su fuerza de revelación es para todos y para siempre: "... Para que cuentes a tus hijos y a tus nietos cómo traté yo a los egipcios y los prodigios que hice en medio de ellos, y sepáis que yo soy el Señor" (Éx 10,2). Dios se revela en un momento particular de la historia; sin embargo se revela como el señor de la historia. Lo universal está implicado en lo particular.

Rasgo esencial de la revelación es también la presencia de un mediador. Dios obra en favor de todo Israel, quiere ser reconocido por todo Israel,

pero su palabra no llega directamente a todo Israel; pasa a través de la mediación del profeta (Moisés): "Así responderás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros" (Éx 3,14). La Biblia conoce también mediaciones institucionalizadas, como el sacerdote y el rey; pero el profeta/mediador (como Moisés) es elegido libremente por Dios. Naturalmente, Dios no se limita a escoger el mediador y darle el encargo, sino que le acompaña con su propia presencia y con el poder de los "signos", garantizando de ese modo el origen divino de las palabras que él comunica al pueblo (cf Éx 3,12; 4,5).

2. Revelación y conocimiento de Dios. Dios obra ante todo para darse a conocer. La primera dirección de la revelación bíblica es teológica: "Para que sepáis que yo soy el Señor" (Éx 10,2). Esta idea se subraya repetidamente. Los prodigios del éxodo son la respuesta de Dios a la pregunta despectiva del faraón: "¿Quién es el Señor para que yo obedezca su voz y deje ir a Israel? No conozco al Señor y no dejaré ir a Israel" (Éx 5,2). Dios le dice a Moisés: "Cuando haya extendido mi mano contra Egipto y haya sacado a los israelitas de en medio de ellos, conocerán los egipcios que yo soy el Señor" (Éx 7,5; cf 7,17; 14,4; 16,7). En otros pasajes la afirmación es aún más explícita: "Así se hará para que sepas que no hay otro como el Señor, nuestro Dios" (Éx 8,6); "... para que sepas que no hay otro como yo en toda la tierra" (Éx 9,13-14); "Te he hecho ver todo esto para que sepas que el Señor es el verdadero Dios y que no hay otro" (Dt 4,35). Al obrar, Dios revela su presencia, su señorío sobre Israel y sobre el mundo entero, su fidelidad y su misericordia, su justicia y su amor. Atributos todos ellos activos. La revelación no es una mirada en el interior de la verdad atemporalmente estática de Dios, sino una mirada a Dios que se inclina sobre Israel y sobre el mundo.

Dios se revela para darse a conocer y para entablar un diálogo con el hombre; sin embargo, su ser íntimo es un misterio inaccesible. El libro del Éxodo cuenta con complacencia que Dios "hablaba a Moisés cara a cara, como se habla entre amigos" (33,11). Pero ni siquiera a Moisés le mostró Dios su rostro: "Mi rostro no puedes verlo. Nadie puede verme y quedar con vida...; me verás de espaldas, mas mi rostro no puede verse" (Éx 33,18-25). El rostro en la concepción antigua significa el aspecto más profundo de la personalidad. Dios revela el esplendor que rodea su presencia, la bondad y misericordia que acompañan a su acción (Éx 34,6), pero no la plenitud de su ser. Ver el rostro de Dios es la aspiración profunda de toda la Biblia, objeto de una búsqueda apasionada y siempre insatisfecha: "Es tu rostro, Señor, lo que yo busco" (Sal 27,8). La misma revelación del nombre "Yhwh" (Éx 3,14) parece ambivalente; revela y oculta. "Yo soy" significa que Dios está presente y es activo, un Dios con el pueblo y para el pueblo. Pero, en el enigmático juego de palabras "Yo soy el que soy" hay también la sombra de una reserva, como de un tener para sí el nombre propio.

Hay autores que creen descubrir en el AT una evolución de la revelación como "visión" (más antigua) a la revelación como "palabra". Los verbos de "decir" son ciertamente los más numerosos, y sin duda alguna la actitud primaria frente a la revelación es la escucha. Pero también los verbos de visión son numerosos; y no se ha de contraponer visión y palabra, como si la palabra representase un estadio más elevado y espiritual y la visión un estadio más tosco y arcaico. En realidad, incluso cuando se usa el verbo "ver", no es nunca Dios en sí

el objeto de la visión, Dios directamente, sino sus acciones históricas, su "gloria", es decir, el esplendor visible que circunda y acompaña a su presencia activa.

3. SALVACIÓN, LEY Y PROMESA. Dios interviene en la historia no sólo para darse a conocer, sino para salvar. La segunda dirección de la revelación bíblica es la salvación. La fórmula de autopresentación: "Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto" (Éx 20,1), significa dos cosas: Dios es el que domina y exige ("Yo soy tu Dios"), pero es también el que da ("te sacó de Egipto"). Dios le revela al hombre un designio de salvación y responde a sus peticiones más acuciantes: cómo vivir y para qué vivir. La revelación no es para sí misma, sino para el hombre que la necesita. Para la Biblia, Dios es ante todo el salvador, un "aliado" fiel, apoyándose en el cual se encuentran vida y seguridad.

La tercera dirección de la revelación bíblica es la ley. Dios manifiesta a Israel su voluntad, las exigencias de la nueva alianza, el camino que ha de recorrer. La liberación de Egipto sería incompleta sin la gran revelación del Sinaí (Éx 19-20). La naturaleza y la historia solas no están en condiciones de indicar las profundas exigencias morales que Yhwh impone a Israel. Es precisa una revelación. Las "diez palabras" (Éx 34,28), escritas por orden de Dios, muestran rasgos de sorprendente novedad, que impiden reducirlas simplemente a la cultura ambiente. Sin embargo, una mirada atenta descubre también claras afinidades con el ambiente, lo cual demuestra que la revelación de Dios, aun dentro de su innegable originalidad, entra en diálogo con la cultura circunstante y asume sus valores [/ Decálogo; / Cultura / Aculturación].

La cuarta dimensión de la revelación bíblica es la promesa. Los gestos y las palabras de Dios están siempre abiertos al futuro. Moisés anuncia a los israelitas un acontecimiento aún no cumplido; y todo el acontecimiento del éxodo aparece, especialmente en la meditación de los profetas, como promesa de una salvación futura, escatológica. Este aspecto de promesa está clarísimo —por dar un ejemplo conocido— en la revelación de Dios a / Abrahán (Gén 12,1-3): "El Señor dijo a Abrahán: 'Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo; te bendeciré y engrandeceré tu nombre. Tu serás una bendición. Yo bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Por ti serán bendecidas todas las comunidades de la tierra' ". La palabra dirigida a Abrahán es simultáneamente orden y promesa. Por consiguiente, la respuesta de Abrahán es obediencia y confianza. Justamente por ser promesa, la revelación obliga al hombre no sólo a la escucha y a la obediencia, sino también, y sobre todo, al abandono confiado.

No se comprendería nada de la experiencia de Israel —en particular su expectativa mesiánica— sin esta categoría de la promesa. El judío está convencido de que la historia de Dios y del hombre está abierta, y que no ha manifestado aún completamente su significado. Está convencido de que la explicación de la historia se encuentra adelante. La continua comprobación de una distancia entre la promesa de Dios (amplia) y la dura realidad del presente (siempre decepcionante), en vez de poner en discusión la verdad de la palabra de Dios, impulsó a Israel a purificarla y a diferirla, a proyectarla engrandecida en el futuro escatológico. En la comprobación de que el presente no puede ser la realización de la promesa, ésta se abre al futuro. Abierta al futuro,

la revelación es siempre fiel a sí misma y a la vez nueva, memoria y novedad: "No os acordéis de antaño, de lo pasado no os cuidéis" (Is 43,18).

4. EL RELATO DE LOS ORÍGENES: REVELACIÓN Y REFLEXIÓN. La revelación procede siempre de la iniciativa divina, pero no es siempre necesariamente una caída en vertical. La revelación de Dios puede pasar también a través de la reflexión y la meditación del hombre, que lee su propia historia a la luz de la fe. Los relatos de los orígenes (Gén 2-3), para dar un ejemplo, se presentan a la conciencia del judío y del cristiano como revelación; sin embargo, probablemente son fruto de la reflexión histórico-teológica del yahvista.

Confrontados con el ambiente humano y religioso circunstante, estos relatos muestran una vasta consonancia cultural, existencial y expresiva con los problemas y las ideas de los pueblos vecinos. Pero al mismo tiempo muestran una profunda originalidad. Es un dato constante de toda la revelación: una profunda solidaridad con el ambiente, y a la vez la presencia de un elemento irreductible a él.

Pero lo más importante es que en los revestimientos mitológicos que se le ofrecían, el yahvista introduce su experiencia histórico-religiosa: la fe en el Dios único y salvador y la convicción, verificada muchas veces en Israel, de que el mal viene del pecado y de la ruptura de la alianza, pero no del capricho de Dios. Se trata de una experiencia particular: la experiencia religiosa de Israel sobre el fin del reinado de Salomón, que el yahvista ensancha, sin embargo, hacia atrás, hasta los orígenes, y que extiende a toda la humanidad. La experiencia de un pueblo se convierte en la clave interpretativa de toda la historia.

Así aparece de nuevo el doble aspecto de la revelación bíblica: por una parte, la historicidad, la particularidad; por otra, la pretensión de expresar un valor universal y absoluto. Particularidad: el yahvista asume los interrogantes de su tiempo y los lee a la luz de la particular experiencia religiosa de su comunidad. Universalidad: la experiencia particular de Israel del tiempo se convierte en interpretación de toda la historia.

5. REVELACIÓN Y PROFETISMO. Un filón esencial, incluso central, para comprender la revelación veterotestamentaria es el profetismo. En la ↗ profecía la revelación es concebida normalmente como palabra: palabra de condenación y de salvación, palabra que lee el designio de Dios en el presente y descubre sus planes para el destino de Israel en el futuro; palabra que vela sobre cualquier rebajamiento de la experiencia religiosa, criticando toda falsa interpretación de la revelación y oponiéndose a todos sus falsos mediadores.

En la raíz de toda misión profética hay una experiencia de vocación. El profeta es un llamado y un enviado. No es Amós el que decide ser profeta, sino Dios el que irrumpe en su vida (3,8). Esto vale también para cualquier otro profeta. La autoridad de la palabra profética estriba precisamente en el hecho de que no procede de una iniciativa personal, ni de la pertenencia a una escuela de profetas, sino de una iniciativa libre y gratuita de Dios. La concisa expresión de Amós ("El Señor me tomó de detrás del rebaño, diciéndome: Vete, profetiza a mi pueblo": 7,15) expresa muy bien el núcleo de toda auténtica experiencia profética: una llamada de pura gracia, de eficacia irresistible. El verbo "tomar", referido a Dios, es clásico en el AT para indicar la acción divina, que escoge a un hombre, lo transforma radicalmente y le confía una misión. La acción de Dios se expresa en dos frases, que designan,

respectivamente, el momento de la elección ("El Señor me tomó") y el momento del envío ("Vete, profetiza").

Junto a la eficacia irresistible de la iniciativa divina y al sentido agudo de la misión, hay un tercer elemento que caracteriza al profeta: la certeza de que la palabra que anuncia es de Dios, y no suya. Dios no es el objeto de su discurso, sino el sujeto. Dios es el que habla. En los libros proféticos son particularmente frecuentes algunas expresiones como éstas: "Palabra del Señor", "El Señor ha dicho", "El Señor me ha hecho ver". ¿Cómo entenderlas? Sin duda está en juego una experiencia religiosa profunda, un encuentro personal con Dios, bajo diversos aspectos único y privilegiado. El profeta tiene, por así decir, un conocimiento inmediato de la voluntad de Dios. Es un inspirado. Mas esto no significa que todas las palabras pronunciadas por el profeta como palabras de Dios haya que hacerlas proceder siempre de una revelación divina directa. Gran parte del mensaje de los profetas es deducción e interpretación. Si se leen con atención sus palabras, se cae en la cuenta de que muchas son debidas a su formación sapiencial e histórica. Actualizan en el hoy las exigencias de Dios reveladas en la ley y en el patrimonio común y tradicional de la fe. Incluso la esperanza mesiánica, que en cierto sentido es la espina dorsal del mensaje profético, aunque es fruto de la revelación, no se debe pensar en ésta como en un acto mecánico de Dios. Como ya hemos notado, la esperanza mesiánica tiene sus raíces en una experiencia al mismo tiempo histórica y religiosa: la distancia entre la promesa de Dios, por una parte, y la decepción del presente, por otra. Por tanto, también en el momento profético —que es, sin duda, uno de los momentos más altos y decisivos de la revelación— revelación y experiencia, revelación e interpretación no son realidades contrapuestas, sino la una dentro de la otra.

6. REVELACIÓN Y /SABIDURÍA. La reflexión sapiencial es muy antigua y ha acompañado a toda la experiencia de Israel. Gracias sobre todo a los sabios entra la revelación temáticamente en diálogo con la razón, y la experiencia con el patrimonio cultural común a los pueblos circunstantes. Es muy interesante observar que la Biblia conoce no sólo la escucha explícita de la palabra de Dios, sino también la escucha de las cosas, del hombre, de la experiencia y de la razón. Y al final también todo esto es considerado palabra de Dios.

Diversamente que los profetas, los sabios no presentan su doctrina como el resultado de una revelación directa. No dicen: "Habla al Señor". Apelan a la reflexión, a la inteligencia y a la experiencia, y se inspiran en un patrimonio que va más allá de los confines de Israel. Qohélet, por ejemplo, se expresa en primera persona y se esfuerza en penetrar el misterio de la existencia sirviéndose de la razón y de la experiencia. Su camino es una investigación: "Consagré mi corazón a investigar y a observar con sabiduría todo lo que se hace bajo los cielos" (1,13). Y en el libro de los Proverbios se lee: "Vi aquello y reflexioné, y de cuanto contemplé saqué lección" (24,32).

Pero el sabio es un creyente, sabedor de que también la verdad que proviene de la investigación y de la razón es siempre una luz que viene de Dios. El mismo Dios que ilumina a los profetas se sirve de la experiencia humana para revelar al hombre a sí mismo. La sabiduría es don de Dios (Prov 2,6; Qo 2,26), enseñada por Dios (Sal 51,6), revelada (Si 1,15; 39,6). Naturalmente, no se trata de una sabiduría cualquiera, abandonada a sí misma, sino siempre de una

sabiduría que se mueve dentro de la fe de Israel. La palabra de Dios está encerrada también en la creación, en la experiencia, en el patrimonio cultural de la humanidad, y por eso hay que escrutarla; pero con la conciencia de que se trata de una palabra de Dios y proveniente de él. Por tanto, una investigación que es al mismo tiempo una escucha. También en la investigación sapiencial —como siempre frente a la revelación— está en juego la apertura del corazón y la libertad de espíritu, y no sólo la inteligencia.

De ese modo los sabios echaron un puente entre fe y razón, revelación y experiencia, Israel y humanidad. Y aquí está su gran mérito. No simplemente razón y revelación como dos caminos paralelos, sino la revelación a través de la razón. Aunque el sabio sabe muy bien que la verdad de Dios y del hombre es más amplia de lo que consigue alcanzar y comprender con la propia razón. Es el caso de Job: "Pongo la mano en la boca. He hablado una vez..., no volveré a empezar; dos veces...; ya nada añadiré" (40,4-5).

La investigación racional de los sabios no ha eliminado el misterio de Dios, sino que, por el contrario, lo ha liberado y exaltado. Y ello porque la razón sapiencial ha impedido que la teología se salga de la historia. Razón y experiencia fuerzan a la teología a enfrentarse con los hechos, cualesquiera que sean; con los hechos positivos que confirman la revelación y con los hechos negativos que parecen contradecirla. Esta fidelidad a la historia real es esencial, pues aquí es donde Dios se revela y se oculta y permanece en el "misterio". Ése es también el caso, por aducir un ejemplo, del libro de Job. Aceptando lealmente las contradicciones de la vida, Job supera de un salto no sólo las estrecheces de la sabiduría tradicional, fundada toda ella en un concepto mecánico de retribución, sino también las estrecheces y los estereotipos de una teología que encerraba a Dios y su justicia dentro de esquemas abstractos y ahistóricos. Así la revelación queda abierta de nuevo y Dios reaparece en todo su misterio. Las contradicciones de la historia se convierten en la investigación sapiencial en camino de revelación; no sólo en una prueba para la fe, sino en una purificación de la fe.

III. LA REVELACIÓN EN EL NT. La intuición básica del NT, que le confiere unidad dentro de la misma variedad de las voces, es que en Cristo se ha manifestado la verdad de Dios, la verdad del hombre y el sentido de la historia. En Cristo se ha revelado quién es Dios para nosotros y quiénes somos nosotros para él. Al decir "en Cristo", se deben entender no solamente sus palabras, sino también la historia que él vivió y la estructura de su persona. Jesús de Nazaret es la transcripción humana e histórica de Dios. El hombre Jesús —verdadero hombre en medio de la historia de los hombres— es la palabra de Dios. El himno de Col 1,15-20 (un antiguo himno litúrgico) define a Cristo "imagen del Dios invisible". Jesús es el icono visible de Dios invisible. La invisibilidad de Dios se ha desvanecido en la aparición histórica de Jesús de Nazaret. En ésta se encierra un escándalo, y los autores del NT son conscientes de ello: la relación con el absoluto se hace depender de un acontecimiento histórico. Mas este escándalo, lejos de ser atenuado, es celosamente guardado y continuamente reafirmado [/ Jesucristo II-III; / Evangelio I, 2; / Marcos II; / Mateo III-IV; / Lucas II-III].

1. LA REVELACIÓN EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. Al contar la historia de Jesús, los sinópticos están persuadidos de que narran la historia

de la manifestación de Dios. Jesús es el revelador. Él ha hablado de Dios, y sus palabras son una explicación/comentario de la vida que ha vivido. Éste es realmente el lugar más denso (y polémico) de la epifanía de Dios, y los evangelistas la cuentan con rasgos muy precisos.

El evangelista Marcos (pero el razonamiento vale también sustancialmente para Mateo y Lucas) cuenta la vida de Jesús evidenciando una especie de contradicción que constituye justamente el nudo que hay que desatar; por una parte, palabras y gestos de Jesús en los cuales se manifiesta el poder de Dios; por otra, una desconcertante debilidad que parece desmentirlo. Los milagros de Jesús no se sustraen al disenso. Jesús decepciona la pretensión farisea de un milagro que pruebe su origen divino por encima de toda duda (Mc 8,10-13). Y sobre todo, los gestos de poder disminuyen conforme se acerca a la cruz. Los milagros mueren en la cruz, y es aquí donde hay que comprenderlos. Los milagros están al servicio de la cruz. Los gestos de poder de Jesús confirman que Dios está con él, por lo cual hacen creíble la cruz; pero a su vez la cruz revela que el rostro de Dios es diverso de como suelen los hombres bosquejarlo partiendo de los milagros.

Los sinópticos evidencian con fuerza un segundo rasgo de la historia de Jesús: él busca perennemente a los pobres y los pecadores, no establece diferencias entre los hombres, distribuye a manos llenas el perdón. Para los fariseos es una praxis escandalosa e irritante: trastorna los criterios pastorales más obvios y está en contraste con la concepción más común de Dios. En cambio, para Jesús es una praxis que revela el verdadero rostro de Dios. Esto aparece con claridad, por ejemplo, en las tres parábolas del capítulo 15 de Lucas: en la praxis de misericordia de Jesús se revela y se hace presente la misericordia del Padre.

La revelación pasa, pues, a través de las modalidades históricas precisas de la vida de Jesús. Si el Hijo de Dios hubiera vivido una vida diversa, hubiese sido diversa la revelación de Dios. Como también sería diversa la lectura de la epifanía de Dios ocurrida en Jesús, si tomáramos como centro hermenéutico de su historia los milagros, en lugar de la cruz-resurrección.

Para los sinópticos, Jesús es el único revelador de Dios, y ello porque él solo es el Hijo. Esta convicción, subyacente a todo el discurso evangélico, se tematiza en un célebre *lóghion* de la fuente Q, citada por Mateo y Lucas: "Mi Padre me ha confiado todas las cosas; nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27; cf Lc 10,22). "Nadie conoce": el concepto bíblico de conocimiento no es sólo intelectual, sino vital; incluye experiencia, amor y comunión. Conocer es una relación vital y circular entre personas. El conocimiento entre el Padre y el Hijo es recíproco y exclusivo ("nadie"); pero no es un círculo cerrado, sino abierto: "Y a quien se lo quiera revelar". El hombre puede ser admitido en el diálogo entre el Padre y el Hijo, pero como puro don. Y sólo Jesús puede admitirlo. Por el poder recibido ("Mi Padre me ha confiado todas las cosas") y por el conocimiento del Padre que posee ("Nadie conoce al Padre sino el Hijo"), Jesús es el revelador único, verdadero, diverso de todos los demás maestros. Habla de un misterio de Dios que conoce profundamente. Diversamente del modo de transmitir de los rabinos de hombre a hombre, Jesús recibe el conocimiento directamente del Padre.

El objeto directo de la revelación de Jesús es el Padre; pero el *lóghion*

que estamos examinando afirma que también el Hijo es un misterio que el hombre por sí solo no es capaz de conocer: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre". Esto nos lleva a otra convicción sinóptica: Jesús no es sólo el revelador, sino el revelado. El misterio de su persona es inaccesible a la "carne" y a la "sangre"; imposible percibirlo sin una revelación del Padre (Mt 16,17), negada a los sabios y a los hábiles y concedida a los "pequeños" (Mt 11,25). Objeto de revelación es la persona de Jesús, su filiación divina, su misión de salvación, su destino de muerte y resurrección. Es emblemática a este respecto la teofanía del bautismo en el Jordán (Mc 1,9-11), con la cual se podría relacionar también el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8). Los cielos que se abren, el Espíritu que desciende y la voz del cielo son rasgos que hacen afín el relato del bautismo a las visiones apocalípticas. Pero hay una profunda diferencia. En las visiones apocalípticas el hombre es admitido como espectador a ver el desarrollo del designio de Dios y el misterio de la historia de la salvación. También en el relato del bautismo se abren los cielos y Jesús "ve"; pero la visión tiene por objeto a él mismo: "Tú eres mi Hijo amado, mi predilecto".

Finalmente, no faltan en los evangelios sinópticos algunos indicios de gran interés respecto al lenguaje de la revelación. Para hablar de Dios, del reino y de sí mismo, Jesús se ha servido ampliamente de parábolas. Mateo incluso generaliza: "Les hablaba sólo en parábolas" (13,34). Y Marcos insinúa que la historia de Jesús es una parábola, y no sólo sus enseñanzas: "Todo ocurre en parábolas" (4,11b). No se trata, pues, solamente de las parábolas en sentido específico, sino de toda la revelación de Jesús. El lenguaje de la revelación es necesariamente parabólico. No podemos hablar del misterio de Dios y de su reino directamente, sino sólo parabólicamente, indirectamente, mediante realidades tomadas de nuestra experiencia. Aquí radican las propiedades del lenguaje parabólico. Es un lenguaje inadecuado, porque está tomado de la realidad cotidiana; sin embargo, pretende conducir a algo que está más allá y en el fondo. Pero es al mismo tiempo un lenguaje abierto, capaz no ciertamente de expresar el misterio de Dios, pero sí de aludir a él; porque si es verdad que el reino no se identifica con nuestra experiencia, sin embargo tiene una profunda relación con ella. Es un lenguaje que fuerza a pensar; no define, sino que alude, invita a ir más allá. La parábola es un discurso global que deja intacto el misterio de Dios, pero que nos muestra con fuerza su impacto en nuestra existencia. De ahí la ambigüedad del lenguaje parabólico: es luminoso y oscuro, descubre y oculta. Requiere interpretación y decisión. Como dice Marcos (4,11), es luminoso para el que se deja arrastrar; oscuro para el que se queda fuera mirando. Las parábolas (pero hemos de decir, de manera más general, el lenguaje de la revelación) utilizan la experiencia humana como una lumbrera que permite entrever el misterio de Dios y abrirse a la novedad evangélica. Sin embargo, no nos conducen directamente de nuestra experiencia a Dios; nos hacen pasar a través de la experiencia de Jesús. Las parábolas evangélicas son todas cristológicas. La historia de Jesús es el paso obligado para acceder al misterio del reino.

2. PABLO: EL MISTERIO EN OTRO TIEMPO ESCONDIDO ES AHORA DESVELADO. Es sabido que la teología de Pablo es una soteriología. Por consiguiente, también la revelación es vista sobre todo como acontecimiento de salvación. En el rico vocabulario paulino de la revelación, el término

que más expresa su intuición fundamental es "misterio". Aparece en algunos pasajes de gran importancia: 1Cor 2,6-10; Rom 16,25-26; Col 1,25-27; Ef 3,2-12 [/ Pablo III; / Misterio II-III; / Corintios (1.ª) III, 1; / Romanos III, 1; / Colosenses III; / Efesios III, 1].

En los pasajes citados, la palabra "misterio" está acompañada de una amplia constelación de términos de revelación: evangelio, kerigma, revelación, Escrituras proféticas, conocimiento, palabra de Dios. Y los verbos se alinean en dos coordenadas: *Dios* revela según disposición, manifiesta, da a conocer, confía la misión de anunciar; en cambio, el *apóstol* anuncia, evangeliza, ejerce un ministerio de gracia, ilustra. Revelación de Dios y predicación de la Iglesia son vistas como dos caras de un único acontecimiento. Revelación no es el gesto de Dios en sí, sino el gesto de Dios anunciado y actualizado hoy en la predicación y en la existencia misma de la Iglesia (Efesios). Sin la predicación que lo anuncia y hace presente, el gesto de Dios permanecería encerrado en su pasado. Por eso habla Pablo de "palabra de la cruz" (1Cor 1,18), expresión pregnante que liga estrechamente el acontecimiento (cruz) con el anuncio que lo transmite y lo actualiza (palabra). Pablo está convencido de que Dios no es sólo el objeto de la predicación, sino el protagonista. En este sentido se debe entender la expresión "palabra de Dios", como se ve por 1Tes 2,13 y 2Cor 5,20 ("Como si Dios exhortase por nosotros"). Dios está presente y activo en la predicación.

La revelación del misterio es, pues, contemporáneamente un hecho teológico y eclesial ("por medio de la Iglesia": Ef 3,10). Añadamos que es un hecho trinitario. Los protagonistas son Dios, Cristo y el Espíritu: "Se ha manifestado por medio del Espíritu" (Ef 3,5). En los pasajes que estamos examinando Pablo no explora a fondo este aspecto. Se comprende, sin embargo, que al Espíritu se lo coloca en la vertiente de la predicación, que transmite y actualiza el acontecimiento. El misterio se ha manifestado en Cristo, y es transmitido e ilustrado por los apóstoles y por la Iglesia; pero el protagonista interior que lo revela y actualiza es el Espíritu. Su función es indispensable, porque sólo el Espíritu puede medir la profundidad de Dios (1Cor 2,10).

El misterio es en su origen una realidad oculta e inaccesible, encerrada en Dios. Existe desde siempre en la mente de Dios; pero ha sido "mantenido en secreto desde tiempo eterno" (Rom 16,25), "escondido desde los siglos y las generaciones pasadas" (Col 1,26). Tampoco en el AT fue dado a conocer. Sólo ahora, en la revelación de Cristo y en la predicación de la Iglesia, ha salido a la luz. Para poner de relieve la unicidad y la novedad de la revelación de Cristo, Pablo subraya fuertemente la contraposición entre pasado y hoy, entre el tiempo antes de Cristo ("las generaciones pasadas") y el tiempo después de Cristo ("nosotros"). Sin embargo, Pablo es consciente de que se trata de una novedad en la continuidad: "Manifestado ahora por los escritos proféticos" (Rom 16,26). El misterio se ha dado a conocer ahora (novedad), pero por medio de los escritos proféticos (continuidad). De algún modo, pues, el misterio estaba ya presente en las Escrituras, pero se necesitaba la luz de Cristo para descubrirlo.

Aunque el misterio se ha descubierto ahora —y esto distingue el tiempo presente del tiempo antiguo—, sin embargo la vida cristiana permanece todavía esperando la manifestación del Señor Jesús (2Tes 1,7; 1Cor 1,7) y la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8,18-19.21; Col 3,4). La espera escatológica es muy

viva en Pablo. El misterio manifestado es accesible sólo en la fe, no en una visión inmediata (1Cor 13,12; 2Cor 5,7).

La revelación del misterio no está reservada a unos pocos, sino que es para todos. La expresión "santos, apóstoles y profetas" (Ef 3,5) se refiere a todos los creyentes, no a categorías particulares. Es más; el misterio tiende a la universalidad; está destinado al mundo entero; en Rom 16,27 habla Pablo de "todas las naciones"; y en el contexto de la carta a los Colosenses, y aún más explícitamente en la carta a los Efesios, las dimensiones del misterio son incluso cósmicas: el misterio es anunciado también "a los principados y potestades celestiales" (Ef 3,10). La misionariedad y la universalidad son intrínsecas al misterio. El misterio está como empujado por un movimiento irresistible; no ha permanecido encerrado en el silencio de Dios, y mucho menos soporta quedar confinado en la comunidad cristiana.

Mas ¿cuál es el contenido del misterio? Diversas expresiones lo indican como el proyecto divino de salvación (1Cor 2,7; Ef 3,8-11), un proyecto sobre el hombre y sobre el mundo; no un proyecto parcial, sobre esto o sobre lo otro, sino el proyecto global, el sentido último de toda la creación. Según Colosenses (1,27), el proyecto es "Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria". Según Efesios, el misterio es un proyecto de comunión, la reunificación de la humanidad en Cristo y en la Iglesia; no ya los judíos por una parte y los gentiles por otra, sino un cuerpo único: "Los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (3,6).

3. La Palabra se hizo carne: la revelación en San Juan.

La revelación es el tema central del evangelio de / Juan [II, 1]. Más precisamente: la revelación, la / fe y la incredulidad. En el cuarto evangelio Jesús es por excelencia el revelador; habla y testimonia, cuenta lo que ha visto y oído directamente. Es el Hijo que habla del Padre: "Hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que hemos visto" (3,11); "Os digo lo que he visto junto al Padre" (8,38; cf 3,32; 8,26.40). A su vez, el Padre testimonia en favor del Hijo, testimonio a la vez exterior e interior. Ante todo, testimonia con las obras: el Padre obra en el Hijo, el cual puede así hacer las obras que muestran su origen divino (5,36; 10,25). Secundariamente, el Padre ejerce una *atracción interior* en las personas, invitándolas a adherirse a la revelación de Jesús (6,44-45).

Un punto panorámico privilegiado para observar nuestro tema es sin duda el prólogo (1,1-18), que presenta algunas afirmaciones de excepcional densidad, a manera de síntesis de todo el evangelio. Como lo muestra una simple mirada al vocabulario, su hilo conductor es la revelación: *lógos* (palabra), luz, gloria, verdad, manifestar, ver, comprender, creer, testimoniar. Revelación que no está nunca separada de una finalidad de salvación: junto a la presencia masiva del vocabulario de la revelación, está también la presencia del vocabulario de la salvación (vida, gracia, ser hijos de Dios, plenitud). Revelación, sobre todo, no atemporal y abstracta, sino histórica, concreta: la persona de Jesús, la Palabra hecha carne.

Decíamos que el tema del cuarto evangelio es la revelación, la fe y la incredulidad; por una parte, la palabra que se manifiesta; por otra, el hombre que acoge o rechaza. Hasta tres veces subraya el prólogo la respuesta negativa: las tinieblas (v. 5), el mundo (v. 10), los suyos (v. 11). El

contraste constante entre revelación e incredulidad es el marco dentro del cual se desarrolla todo el drama evangélico. La visión juanista de la revelación es fuertemente dramática.

Tres son los planos en los cuales se desarrolla la historia de la revelación: la historia universal, la historia de Israel, la historia de Jesús. Tres aconteceres que constituyen una profundización progresiva, pero en todos los cuales se encuentra una misma dialéctica: revelación y rechazo. Por aquí se ve que para Juan la historia de Jesús es interpretativa de la historia universal. Aunque el movimiento literario del prólogo es inverso, en realidad Juan parte del drama de Jesús y se eleva a la historia de Israel y a la historia del mundo, y no viceversa.

"El *Lógos* se hizo carne... y vimos su gloria" (1,14): tenemos una primera afirmación grandiosa, henchida de muchos significados. Jesús es el revelador porque es la Palabra hecha carne. En él el mundo de Dios se ha hecho humano, visible, accesible. La palabra de Dios se ha hecho presente en la fragilidad, en el devenir y en la historicidad de la carne. Jesús es la revelación de Dios; pero es una revelación que ocurre en la "carne", es decir, de una forma velada, en muchos aspectos cargada de relatividad y debilidad. Dios no ha elegido una manifestación gloriosa en el sentido de una transparencia lúcida a través de la cual sería posible contemplar directamente lo divino; al contrario, es una gloria oculta, que hay que captar a través de los "signos", que hay que alcanzar penetrando dentro de la historia.

La segunda parte de la afirmación ("vimos su gloria") está firmemente unida con la primera ("... Y el *Lógos* se hizo carne"). Al gesto de Dios sigue la respuesta de la fe, aquí descrita en términos de visión. Pero es una visión justamente en la fe. Contemplar no indica un ver místico, que tiene lugar huyendo de la realidad y de la historia; indica, al contrario, un ver histórico y real, como histórico y real es el advenimiento de Jesús. Pero un ver que se hace penetrante por la fe y posible sólo en la fe. Para percatarse de la gloria hay que superar el desconcierto de la encarnación y de la cruz. Pues el término "gloria" conduce rectamente a la humanidad de Jesús y a los signos de que ha sembrado él su vida; pero sobre todo conduce a la cruz y la resurrección, que Juan llama justamente "glorificación". En su humanidad y en toda su existencia, Jesús ha revelado a Dios; pero esta manifestación ("gloria") alcanzó su punto culminante en la cruz. Por eso el recuerdo fijo del creyente de todos los tiempos es Cristo traspasado: "Verán al que traspasaron" (19,37).

La Palabra hecha carne está llena de "gracia y verdad". La expresión se reitera en 1,17: "La gracia y la verdad vinieron *(eghéneto)* por Jesucristo". La realidad divina —entiéndasela como quiera, la verdad juanista no es simplemente el plano de salvación, sino que involucra también la vida de Dios— se ha manifestado mediante un acontecimiento histórico. El camino es inverso respecto al platónico. En Platón hay que abandonar la historia para refugiarse en el mundo de las ideas invisibles; ahí está la verdad. Para Juan, en cambio, lo invisible se ha hecho historia; y la verdad no es la conclusión del discurso *(lógos)* del hombre, sino del don del discurso *(Lógos)* de Dios.

Dios se revela en Jesús, y solamente en Jesús. "La ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús" (v. 17): es una afirmación polémica frente a los judíos y a su absolutización de la ley; no la ley, sino Jesús es la revelación última y definitiva de Dios. La afirmación sucesiva (v. 18) prolonga la

polémica, excluyendo toda pretensión de revelación: "A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el Padre, nos lo ha dado a conocer". Es una afirmación muy densa; ante todo dice que el hombre por sí, en su estado de confusión, no sabe quién es Dios; luego, que la revelación hasta Cristo no lo ha revelado aún plenamente; finalmente, que en Cristo Dios se ha dado a conocer plenamente. El esfuerzo del hombre, sus investigaciones filosóficas y religiosas no son capaces de arrancar a Dios de su invisibilidad. Sólo el Hijo de Dios, justamente porque viene de Dios ("vive en su seno") puede levantar el velo. La legitimación de la misión reveladora de Jesús radica en su vida en el seno de la Trinidad (v. 1): él es la Palabra junto a Dios y dirigida al Padre en actitud de escucha. La escucha y la obediencia son la estructura íntima del Hijo. Por eso en su aventura humana no hará otra cosa que obedecer a la voluntad del Padre (4,34). En el seno de la Trinidad, lo mismo que en su existencia humana, el Hijo es la transparencia del Padre.

Se nota en la obra juanista una paradoja del mayor interés. Por una parte, la gran importancia concedida a la visión como instrumento de búsqueda religiosa. "Ven y verás" (1,46) es la primera invitación que hace Jesús al discípulo. Y en los discursos de adiós: "Dentro de poco el mundo no me verá más, pero vosotros me veréis" (14,18-19); "Al que me ama lo amará mi Padre, y yo también lo amaré y me manifestaré a él" (14,21); "Un poco, y ya no me veréis; y otro poco, y me veréis" (16,16). Todos estos pasajes aluden no sólo a las apariciones del resucitado, sino más en general al tiempo de la Iglesia; y no se refieren sólo a los discípulos, sino a los creyentes.

Por otra parte están las reiteradas afirmaciones de que "a Dios nadie lo ha visto" (1,18; 5,37; 6,46; cf 1Jn 3,6; 4,12; 4,20). Con esta aparente contradicción Juan intenta responder a una pregunta, y al mismo tiempo corregirla: ¿Cómo y dónde puedo encontrar a Dios? No en una visión directa y personal, como algunos afirmaban que la habían tenido, ni a través de las técnicas de la contemplación helenística, sino únicamente en el Cristo histórico, que en el tiempo de la Iglesia es el Cristo predicado en la comunidad y consignado por escrito en el evangelio. En 1,18 afirma el evangelista la invisibilidad de Dios no como principio filosófico, sino más bien como la comprobación de un hecho permanente (el verbo está en perfecto). La afirmación parece inspirarse en la tradición sapiencial (cf Si 18,4; 43,31; Sab 9,16-17; Prov 30,4) y parece responder a ella y concluirla. Se preguntaba el Sirácida: "¿Quién ha contemplado a Dios y podrá describirlo?" Juan responde: el Hijo unigénito que viene de Dios, que ha visto a Dios y sigue viéndolo, nos ha hablado de él (el verbo está en aoristo; por tanto, una revelación histórica, ocurrida en un tiempo determinado). El Hijo, y sólo él, es el exegeta del Padre. A Felipe, que aspiraba a una iniciación religiosa más alta y más convincente ("Muéstranos al Padre") la responde Jesús: "El que me ve a mí ve al Padre" (14,8-9). El Padre no es accesible más que al Hijo y en el Hijo.

Pero en este punto hay que tomar en consideración una tercera afirmación del prólogo; pues, de lo contrario, el discurso sería gravemente unilateral: "Existía la luz verdadera, que con su venida a este mundo ilumina a todo hombre" (1,9). La luz de la Palabra está presente en el mundo entero y se manifiesta a todo hombre, ofreciéndole una posibilidad concreta de encuentro que hace responsable el rechazo (v. 10). Decir que sólo en Jesús se ha revelado Dios no significa

afirmar que en las demás partes sólo hay tinieblas. Pero no está la plenitud de la verdad. La Palabra hecha carne es el momento de máxima condensación de una luz que brilla ante todo hombre. En cierto sentido, la universalidad de la revelación precede a la encarnación.

El prólogo no nos dice en qué consiste el secreto íntimo de Dios, que sólo en Jesús se ha manifestado. La revelación de este secreto está confiada a la narración evangélica en su totalidad, que tiene su punto de máxima claridad en la oración sacerdotal (c. 17). En el centro de la oración hay un núcleo yo/tú, es decir, la mutua inmanencia entre el Padre y el Hijo, núcleo que se abre en un movimiento de expansión: los discípulos (17,11), todos los que han de creer a través de su palabra (17,20-21), el mundo (17,23). Obsérvese que lo que se revela no es solamente una verdad relativa a Dios, sino una verdad que nos concierne a nosotros; pues se trata, no sólo del diálogo entre el Padre y el Hijo, sino de nuestra inserción en aquel diálogo suyo: "Que todos sean una sola cosa, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti... Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad... El amor que tú me tienes esté en ellos y yo también esté con ellos" (17,21.23.26). El objeto de la revelación es, pues, al mismo tiempo la verdad de Dios y la verdad del hombre: la unidad entre el Padre y el Hijo y nuestra participación en su diálogo de conocimiento y de amor.

Nos queda un último tema esencial. No se puede comprender la concepción juanista de la revelación, si no se capta la centralidad del [/ Espíritu II]. Para el evangelista no hay posibilidad de comprender a Jesús y su palabra, de ser testigos suyos, de participar en la vida divina, de entrar en comunión con el Padre sin el don del Espíritu. Función del Espíritu es interiorizar y actualizar la palabra de Jesús: "El defensor, el Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo y os recordará todo lo que os he dicho" (14,26); "Muchas cosas tengo que deciros todavía, pero ahora no estáis capacitados para entenderlas. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa. Pues no os hablará por su cuenta, sino que os dirá lo que ha oído... Él me honrará a mí, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará" (16,12-14). La relación entre el Espíritu y la palabra de Jesús es profunda y circular. Por una parte, sin el Espíritu las palabras de Jesús quedan incomprendidas ("ahora no estáis capacitados para entenderlas"), inertes; no aparecen como verdaderamente son, palabras de Dios (cf 6,62-64). Por otra parte, el Espíritu está ligado a las palabras de Jesús en un cierto sentido y subordinado a ellas; no dice palabras propias, sino que repite las dichas ya por Jesús ("No hablará por su cuenta, sino que os dirá lo que ha oído"). El Espíritu no se aparta de la tradición histórica de Jesús y de la tradición eclesial que la continúa. La enseñanza del Espíritu es la misma enseñanza de Jesús ("os recordará..."). Mejor, la enseñanza que es Jesús. Pues lo que importa comprender (y que el Espíritu descubre) es la persona de Jesús y su comunión con el Padre. Sin embargo, la enseñanza del Espíritu no es recuerdo repetido, no es simple memoria. No añade nada a la revelación de Jesús, pero la interioriza y la hace presente en toda su plenitud. Por esto precisa Juan: "Os guiará hacia y dentro de la plenitud de la verdad" (tal es el sentido de la expresión griega). Por tanto, una revelación interior, viva, actual y progresiva. No una progresiva acumulación de conocimientos, sino un progresivo viaje hacia el centro: desde el exterior hacia el interior, desde la periferia al centro, desde un conocimiento de oídas a una comprensión

personal, actual y transformante. El Espíritu transforma la revelación de Jesús de objetiva en personal, de histórica en contemporánea. Así como Jesús es la verdad, así también el Espíritu es la verdad: Jesús, porque es la encarnación histórica de la verdad; el Espíritu, porque nos la comunica.

IV. LAS ESTRUCTURAS DE LA REVELACIÓN. Al término de esta lectura analítica de muchas páginas bíblicas, en la cual hemos visto articularse la concepción de la revelación, es oportuno recoger en síntesis sus rasgos más cualificados y constantes.

La revelación bíblica tiene una *estructura histórica.* Ha ocurrido en la historia, tiene una historia y se manifiesta por medio de la palabra. Aunque pretende ser universal y está destinada a los hombres de todos los tiempos, la Biblia registra un discurso de Dios situado: sucedido en un tiempo y en un ambiente, encarnado en un determinado lenguaje y en una determinada cultura. Su origen divino y su vocación a la universalidad no eximen a la revelación de las leyes de la historia, y de esto la Biblia no siente el menor embarazo. Origen divino y universalidad no eliminan la presencia de elementos caducos y particulares, contingentes, por lo cual no sustraen a la palabra de Dios a continuas exigencias de mediación y de interpretación. En esta profunda historicidad de la revelación encuentran su justificación las estructuras de mediación tales como la Escritura, la Iglesia y el magisterio. Protagonista invisible y principal de la interpretación y de la transmisión de la revelación es, sin embargo, siempre el Espíritu.

Además de situado en la historia, el discurso de Dios es *progresivo,* diseminado en el tiempo. La revelación no apareció de golpe, ya concluida, sino que siguió la progresión de un camino, con un principio, un desarrollo y un término, solicitado cada vez por el mismo cambio de las situaciones históricas. El camino de la revelación es progresivo y coherente, y encuentra su cumplimiento en Cristo. Mas esto no significa que el progreso de la revelación se haya verificado sin tensiones ni retrocesos. También en esto la revelación ha aceptado plenamente las leyes de la historia. Por su parte, el camino no se ha hecho tanto en virtud de revelaciones siempre nuevas, añadidas cada vez desde el exterior, sino más bien en virtud de un desarrollo interior, a partir de un núcleo básico, rico en virtualidades y orientado ya hacia su plenitud.

Situada en la historia y encaminada hacia un cumplimiento, la revelación ha tenido lugar *mediante la historia y la "palabra"* estrechamente unidas. Dios obra y comenta su acción. La revelación no es una simple serie de palabras, pero tampoco simplemente una serie de acciones. No existe antagonismo alguno entre la historia y la "palabra". Los hechos son ciertamente siempre más ricos que las palabras que los interpretan; pero permanecerían mudos o ambiguos sin la palabra que los interpreta. En cierto sentido es la palabra la que está en el centro. Pues la palabra de Dios hace la historia, la dirige y la interpreta. Simplificando, podemos describir de este modo el proceso revelador: el acontecimiento histórico, la iluminación interior que da al profeta o a la comunidad la inteligencia del acontecimiento, la palabra oral o escrita que relata y transmite el acontecimiento interpretado.

La revelación bíblica tiene una *estructura de mediación.* No está directa e inmediatamente dirigida a cada hombre, aunque no le falta una dimensión interior y personal (la atracción del Padre y la presencia del Espíritu). Mediata, no sólo porque llega

a nosotros a través de los profetas y de los apóstoles; no sólo por ser histórica y particular, y por tanto necesitada de mediaciones para ser transmitida y actualizada, sino también porque —ya en su mismo formarse— está mediatizada por la experiencia del hombre que la acoge. No hay contraposición entre la iniciativa de Dios y la experiencia del hombre. La revelación es un entrelazado, por así decirlo, de movimiento horizontal y vertical, de iniciativa libre y gratuita de Dios y de reflexión del hombre. Los acentos, obviamente, son diferentes según los casos.

La revelación tiene una *estructura dialógica y personal.* Es un encuentro dialógico entre dos personas que hablan y se comunican entre sí, una (Dios) como autopresentación y la otra (el hombre) como escucha obediencial. Es un diálogo profundo, vital; y no sólo intercambio de conocimientos. Dios habla con el hombre para salvar al hombre y hacerlo partícipe de su propia vida. Por eso la revelación es simultáneamente teológica y antropológica: revela el pensamiento *de Dios sobre el hombre;* o mejor, el misterio de Dios y la vocación del hombre. Los dos aspectos se identifican; el hombre es llamado justamente a conocer y participar del misterio de Dios. Esto sobre todo en el NT. Dios revela su designio sobre el hombre y sobre la historia, dicta las normas de conducta, explica los acontecimientos en los cuales le es dado al hombre vivir; pero no sólo eso. Dios se revela a sí mismo. En Cristo, Dios se revela como una comunión de personas, un diálogo de conocimiento y de amor; y el hombre, en la fe, es insertado en ese diálogo. La revelación manifiesta con ello una *estructura trinitaria.* El diálogo de Dios con el hombre, es decir, la revelación, es la traducción al exterior de un diálogo de Dios en el interior. Las tres personas están en el origen, con modalidades propias, de la revelación: la iniciativa del Padre, la manifestación en Cristo, la interpretación y la actualización del Espíritu. Y son el objeto último de la revelación, el punto hacia el cual tendía todo el camino.

La revelación tiene una *estructura cristológica.* Cristo es el revelador y el revelado. Es la perfecta manifestación de Dios; y por eso en él encuentra la revelación su cumplimiento. El largo camino del AT encuentra en él su punto de llegada. Los esquemas —sustancialmente bíblicos— que intentan expresar esta relación son múltiples y signo de su complejidad: continuidad/novedad, preparación/cumplimiento, figura/realidad, promesa/realización. Todos estos esquemas ponen en claro dos cosas: que el AT es una espera de Cristo; que, sin embargo, el AT no es sólo espera, sino ya realidad, aunque sea abierta e incompleta [/ Teología bíblica III-IV].

Aunque revelación definitiva, escatológica y última, la de Cristo es siempre una revelación en la fe. Por eso subsiste la tensión hacia la plenitud de la visión. Un pasaje de la primera carta de Juan expresa mejor que ningún otro esta tensión entre el presente y el futuro, lo que ya somos y lo que se manifestará. "Desde ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal y como es" (3,2).

BIBL.: AA.VV., *Révélation de Dieu et langage des hommes,* Cerf, París 1972; AA.VV., *La révélation dans l'écriture, la patristique, la scolastique,* Cerf, París 1974; ALFARO J., *Revelación cristiana. Fe y teología,* Sígueme 1985; ALONSO SCHÖKEL L., *Il dinamismo della Tradizione,* Paideia, Brescia 1970; ID, *La palabra inspirada,* Cristiandad, Madrid 1986[3]; BERTEN L., *Histoire, révélation et foi,* Cerf, París 1969; BRETON S., *Écruture et Révélation,* Cerf, París 1979; CITRINI T., *Gesù Cristo rivelazione di Dio,* Venegono 1969; CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testa-*

mento, Paideia, Brescia 1972; DUBARLE A.M., *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture,* Cerf, París 1976; FEXTORAZZI, *Rivelazione biblica di Dio,* en AA.VV., *I teologi del Dio vivo,* Ancora, Milán 1968, 65-125; LATOURELLE R., *Teología de la revelación,* Sígueme, Salamanca 1982[5]; LIPINSKI E., *Essais sur la révélation et la bible,* Cerf, París 1970; MAGGIONI B., *Experiencia espiritual en la Biblia,* en *NDE,* Paulinas, Madrid 1989[3], 498-540; MUNDLE W., *Revelación (apocalypto)* en "DTNT" IV, Sígueme, Salamanca, 1980, 98; O'COLLINS G., *Teologia della Rivelazione,* Ed. Paoline 1969; PANNENBERG W., *Revelación como historia,* Sígueme, Salamanca 1977; PENNA R., *Il "Mysterion" paolino,* Paideia, Brescia 1978; RAD G. von, *Teología del Antiguo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1978[4]; ROOSEN P.A., *La rivelazione nella Bibbia,* Ed. Paoline 1972; SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología,* Sígueme, Salamanca 1968; SCHLETTE H.R., *Epifania come storia,* Queriniana, Brescia 1969; SCHNACKENBURG R., *La vita cristiana. Esegesi in progresso e in mutamento,* Jaca Book, Milán 1977, 35-59; SHORTER A., *La revelación y su interpretación,* Paulinas, Madrid 1986; TESTA B., *Rivelazione e storia,* Coletti, Roma 1981; TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios y la realización del hombre,* Cristiandad, Madrid 1987; TRESMONTAT C., *El problema de la revelación,* Herder, Barcelona 1973; ZIMMERLI W., *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT,* Jaca Book, Milán 1975.

B. Maggioni

REYES (Libros de los)

SUMARIO: I. *Marco histórico.* II. *Título.* III. *El libro:* 1. Primera parte: éxitos y fracasos del rey Salomón; 2. Segunda parte: los dos reinos hasta la caída de Samaría; 3. Tercera parte: últimos destellos del reino de Judá: *a)* Ezequías, *b)* Josías, *c)* Nabucodonosor. IV. *Composición:* 1. Las fuentes; 2. Fin y plan; 3. Obra de tesis; 4. El autor. V. *Dificultades.* VI. *Aspectos religiosos:* 1. Religión cananea; 2. Reino de Israel; 3. Reino de Judá.

I. MARCO HISTÓRICO. La historia del período de los dos libros de los Reyes, desde Salomón (hacia el 970 a.C.) hasta la destrucción de Jerusalén y luego el principio de la cautividad babilónica (junio-julio 587 a.C.), está llena de acontecimientos, marcados por las vicisitudes alternas de las tres grandes potencias del tiempo, a saber: Asiria, Babilonia y Egipto.

El primer faraón que, después de siglos, volvió a interesarse por Palestina fue Sesonq, deseoso más que nunca de reconquistar la influencia perdida sobre la región. Dio refugio al fugitivo Jeroboán (1Re 11,40), y cinco años después de la muerte de Salomón dirigió una campaña victoriosa contra Palestina (14,25ss), recordada también en una pared del templo de Amón en Karnak, donde se lee una larga serie de localidades del reino de Judá. En una época sucesiva fue memorable la campaña del faraón Necao II, durante la cual encontró la muerte en Meguido el rey Josías (609 a.C.).

Mucho más frecuentes y calamitosas fueron las intervenciones directas e indirectas por parte de las potencias asiria y babilónica. Comenzaron con Asurbanipal (884-859), que dirigió guerras contra Tiro y Sidón y otras ciudades fenicias, y continuaron con el sucesor Salmanasar III (859-824), que en el llamado "obelisco negro" mencionó también a Jehú, el rey de Israel. Luego tuvieron lugar las victoriosas batallas de Teglatfalasar (745-727), que interesaron a Tiro, Sidón, Damasco y los reyes de Israel; y, además, las acciones bélicas de Salmanasar V (727-722) y de Sargón II, que en el 721 conquistó definitivamente Samaría, capital del reino de Israel.

Con Senaquerib (704-681) se acentuaron las campañas contra el reino de Judá. En el 701 tuvo lugar un célebre asedio de Jerusalén, bajo el rey Ezequías y durante el período de la misión del profeta Isaías. La potencia asiria se extendió hasta asomarse victoriosa al Alto Egipto. Pero enseguida surgió el imperio neobabi-

lónico con Nabucodonosor (605-562), el cual a su vez terminó con Nabónides y su hijo Baltasar en el 538, vencido por el poder de Ciro, rey de los medas y los persas [/ Daniel II, 5].

II. TÍTULO. El título corresponde exactamente al hebreo, porque es el resultado de una corrección hecha por san Jerónimo sobre la antigua versión latina, que se titulaba "libros de los reinos". El título "libros de los Reyes" pasó luego de la Vulgata también a la Biblia hebrea (masorética).

La actual distinción en dos libros fue introducida por la versión griega, de donde pasó a la latina y luego al texto masorético. Por supuesto, se trata de una división artificiosa, hecha por comodidad de lectura y que no impide en absoluto la unidad de los dos libros, los cuales constituyen una obra única: así lo atestiguan claramente la forma, las frases estereotipadas, el espíritu idéntico y el hecho de que el reino del rey Acazías sea dividido de modo innatural en dos partes (1Re 23,52ss-2Re 1,17ss).

Si bien, en apariencia, puede parecer que el autor de los libros ha tenido la intención de unirlos con los libros de / Samuel, se reconoce universalmente que se trata de dos obras esencialmente diversas por composición, por las tendencias y el espíritu que los informa.

III. EL LIBRO. La obra es de notable interés por la amplitud del período histórico al que se extiende y por el hecho de que en ella se narra el apogeo del reinado iniciado por David, pero también la sucesiva escisión y los comienzos del período del destierro asirio y luego del babilónico, los cuales marcaron un giro grande e importantísimo en la historia hebrea. Bajo muchos aspectos trata justamente del período central de la historia bíblica. Es el libro en el cual se describe la época del mayor esplendor político y militar, fácil de encuadrar en la historia de los pueblos circunstantes. Es el período de las más encarnizadas luchas religiosas entre integristas y sincretistas; el período en el cual actuaron los mejores profetas de Israel (Elías, Eliseo, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, al menos en los comienzos). Es también el período de la mayor madurez lingüística y de las grandes composiciones literarias, aunque sólo algún siglo más tarde recibieron la última mano.

La obra se presenta dividida en tres partes: el reinado de Salomón; el cisma y la historia de los dos reinos, el del norte o de Israel y el del sur o de Judá, hasta la destrucción del primero y el subsiguiente cautiverio asirio, después de la caída de la ciudad de Samaría; historia del reino de Judá, desde la caída de Samaría hasta la caída de Jerusalén y, luego (durante el destierro), hasta la liberación del rey Jeconías.

1. PRIMERA PARTE: ÉXITOS Y FRACASOS DEL REY SALOMÓN (1Re 1,1-11,43). Tenemos algunos rasgos sobre la vejez de / David, las intrigas por la sucesión y la consagración de Salomón y la muerte de su padre (1,1-2,12). Salomón elimina o aleja a todos los adversarios políticos o religiosos (2,13-46). Siguen dos cuadros dedicados a él.

Primer cuadro: *el esplendor del reino de Salomón* es presentado bajo un triple aspecto, con una introducción y una conclusión: "Salomón amaba al Señor, siguiendo las normas de su padre David; sólo quemaba incienso en las colinas", porque aún no se había erigido el templo. Los aspectos bajo los cuales es presentada su gloria son: *a)* el matrimonio con una hija del faraón (probablemente de la XXI dinastía, 3,1-3); *b)* la gran sabiduría que Dios le había

concedido (3,4-28); *c)* la organización del reino y el esplendor de sus construcciones: preparativos y construcción del templo, del palacio real y de los varios enseres del templo (4,1-7,51), y *d)* la solemne dedicación del templo (8,1-9,14). En este punto se echa una mirada conclusiva general: comercio, riqueza, sabiduría de Salomón (10,1-29).

Segundo cuadro: *fracasos de Salomón y castigo de sus culpas.* Después de haber subrayado con tanta amplitud el esplendor del reino y de la persona de Salomón, el autor pasa a otro cuadro muy diverso, destacando los fracasos y los lados negativos: *a)* pecados de debilidad con las mujeres extranjeras, por las cuales es luego arrastrado a los cultos paganos (11,1-13); *b)* rebelión de los Estados de Edón y Damasco y vuelta de Jeroboán de Egipto (11,14-40); *c)* opresión fiscal contra los súbditos (12,4).

2. SEGUNDA PARTE: LOS DOS REINOS HASTA LA CAÍDA DE SAMARÍA (1Re 12,1-2Re 17,41). El reino de Salomón es dividido en reino del norte o de Israel y reino del sur o de Judá. Tenemos una sucesión de cuadros, en los cuales el autor traza de modo alterno los acontecimientos de un reino para pasar enseguida a los acontecimientos contemporáneos del otro reino. De este modo presenta una cadena de anillos que enlazan a personas y acontecimientos siguiendo el orden cronológico. Los hechos más salientes son:

La separación de las diez tribus del norte de las dos tribus de Judá y de Benjamín; fortificación de las fronteras del nuevo reino bajo la dirección del rey Jeroboán; fabricación y culto de los becerros de oro para los santuarios autónomos de Betel y de Dan; nuevos símbolos del Señor (12,1-31).

El ciclo del profeta ↗ Elías en el reino del norte en tiempo de Ajab y Acacías; Elías y la sequía, junto al torrente Querit (17,2-6); Elías y la viuda de Sarepta (17,4-24); el desafío a los sacerdotes y a los devotos de Baal en el monte Carmelo (18,1-39); Elías hace matar a los profetas de Baal y obtiene lluvia abundante (18,40-46); buscado para darle muerte por la reina Jezabel, mujer del rey Ajab, Elías huye al monte Horeb, donde se le manifiesta el Dios de la revelación (19,1-21); historia de la viña de Nabot (21,1-29); Elías y la mísera suerte de los hombres enviados por el rey Acazías para prenderlo (2Re 1,1-17); el rapto de Elías (2Re 1,11).

El ciclo del profeta Eliseo, también en el reino del norte; discípulo de Elías, hereda su espíritu (2Re 2,12-18); milagros del profeta: la multiplicación del aceite (4,1-17), la resurrección del hijo de la sunamita (4,8-37), la comida envenenada (4,38-41), la curación de Naamán el leproso (5,1-27), el hacha que nada (6,1-7), la captura de un destacamento de arameos (6,8-23); actividades relacionadas con el rey de Damasco y acciones en favor del rey Jehú (8,7-9,10); muerte del profeta: el contacto con sus huesos resucita a un muerto (13,14-21).

Actividad de los profetas ↗ Amós y ↗ Oseas, ambos en el reino del norte; golpe de estado de Jehú, muerte de Jezabel, matanza de los adoradores de Baal (2Re 9,14-10,27), Jehú rinde homenaje al rey asirio Salmanasar III, historia de la reina Atalía de Judá y su mísero fin (cc. 10-11).

Repetidas intervenciones del rey asirio Teglatfalasar (2Re 15,17-16,10); el rey Oseas, del reino de Israel, intenta sustraerse al tributo del rey asirio Salmanasar V, que asedia su capital, Samaría; el sucesor, Sargón II, después de tres años de asedio, se apodera de ella y pone fin a aquel reino (17,1-7).

Requisitoria del autor contra el reino de Israel (2Re 17,7-23); orígenes de los samaritanos (17,24-41). En

el reino del sur se inicia la actividad del profeta Isaías.

3. TERCERA PARTE: ÚLTIMOS DESTELLOS DEL REINO DE JUDÁ (2Re 18,1-25,30). Historia del reino de Judá hasta la destrucción de Jerusalén; única protagonista fue la tribu de Judá, que disfrutó aún durante un siglo de independencia. Los reyes de mayor prestigio fueron Ezequías y Josías.

a) *Ezequías.* Durante su reinado cayó Samaría, y la misma Jerusalén fue asediada por el rey asirio Senaquerib (2Re 18,13-37); gracias al profeta Isaías, el rey resistió, y finalmente se levantó el asedio (19,1-37); enfermedad del rey y milagrosa curación (19,14-34 y 20,1-11); en su reinado los estudiosos reconocen un notable movimiento literario referente a las antiguas leyes nacionales, la historia del pueblo y también la literatura sapiencial; bajo Ezequías se realizó una obra de notable interés, el célebre canal de Siloé (todavía hoy en funcionamiento), que llevaba el agua de la fuente Guijón a la fuente de Siloé.

b) *Josías.* A este rey está ligada una profunda y vasta reforma religiosa en la línea del puro yahvismo, y por tanto la abolición de toda forma idolátrica. Además va unida a su nombre una restauración del templo, durante la cual el autor del libro sitúa el redescubrimiento de la "ley de Moisés"; en esta "ley" ven los estudiosos la redacción quizá más antigua del Deuteronomio (2Re 22,1-23). Bajo Josías y en la atmósfera de su reforma tuvo lugar también una renovación de la alianza sinaítica y una celebración de la pascua extendida a toda la nación (23,1-20). Durante su reinado inició su actividad profética / Jeremías. El triste fin de Josías en la región de Meguido, mientras intentaba cerrar el paso al faraón Necao II (609 a.C.), fue un acontecimiento dramático para Judá.

c) *Nabucodonosor.* La primera intervención del rey de Babilonia contra Judá ocurrió mientras reinaba Joaquín, en el año 605. En el 598 tuvo lugar una segunda intervención: el soberano babilonio depuso al joven rey Jeconías, lo deportó a Babilonia junto "con todos los hombres de valor" (entre los cuales estaba quizá el joven sacerdote Ezequiel) y colocó en el trono de Jerusalén a Sedecías. Poco después éste, confiando en la ayuda del faraón, encabezó una sublevación contra los babilonios. Entonces intervino Nabucodonosor por tercera vez (587 a.C.); conquistó la ciudad, dio muerte delante de Sedecías a sus hijos, a éste le sacó los ojos y lo deportó con otros muchos a Babilonia. Un mes aproximadamente después, Jerusalén fue desmantelada y el templo incendiado. El libro termina con la gracia otorgada al prisionero rey Jeconías por parte del rey de Babilonia (cc. 24-25).

IV. COMPOSICIÓN. El período al que se extienden los dos libros de los Reyes es sin duda el más importante en la historia del antiguo Israel desde el punto de vista religioso y del político-administrativo; de ahí el interés en ver cuáles fueron los procedimientos y las intenciones que movieron y acompañaron al autor.

1. LAS FUENTES. Para describir un período tan largo y vicisitudes tan complejas y variadas, el autor se sirvió de muchas fuentes y documentos. Él cita expresamente tres: *El libro de las gestas de Salomón* (1Re 11,1), los *Anales de los reyes de Judá* (2Re 24,5) y los *Anales de los reyes de Israel* (2Re 15,31). Se pueden además distinguir fácilmente otras tres fuentes o documentos, que podemos de-

nominar —de acuerdo con la inspiración que los animaba— de origen sacerdotal, de origen áulico (o de corte) y de origen profético. Cada una de estas fuentes tuvo inicialmente su vida independiente en la tradición escrita y oral. Con frecuencia el autor se contenta con un simple acercamiento de las fuentes, hecho éste que evidencia el carácter compilatorio de la gran obra; carácter que hizo más sensible la redacción posterior, la cual verosímilmente tuvo lugar en dos tiempos (una hacia el año 610 y la otra hacia el 550), así como por adiciones, glosas y anotaciones de género vario.

Este trabajo redaccional, largo y sutil, es el que nos ayuda a explicar las incongruencias, los duplicados, la falta de uniformidad en la transcripción de nombres no hebreos y las graves dificultades cronológicas.

2. FIN Y PLAN. El carácter literario y el valor histórico son apreciables a través de algunas profundizaciones y observaciones. Pues todo el material está unido según un esquema fácil de discernir, que podemos resumir como sigue.

Desde la división del reino de Salomón en reino de Israel y reino de Judá, las noticias sobre las dos series de reyes están redactadas siguiendo un molde uniforme: una *introducción* que contiene un sincronismo de los dos reinados, los años del reinado y —sólo para el rey de Judá— la edad y con frecuencia el nombre de la madre; un *cuerpo* que contiene un juicio sobre cada rey, basado casi exclusivamente en la religión y en el culto mosaico, con dos confrontaciones que se repiten siempre: Jeroboán para los reyes de Israel y David para los reyes de Judá; un *epílogo* con la cita de las fuentes, y la referencia a ellas para ulteriores informes, la noticia de la muerte, de la sepultura y del sucesor.

El autor *juzga* a los soberanos de los dos reinos con frases estereotipadas que se repiten de modo monótono: los reyes de Israel son condenados todos ellos por seguir el ejemplo de la apostasía de Jeroboán (1Re 14,7-9; cf 15,16, etc.; 2Re 15,9.18.24. 28, etc.); los de Judá se distinguen en tres categorías: los *malos,* porque siguieron cultos idolátricos (así Abías, Acaz, Manasés, Joacaz); los *buenos,* porque extirparon la idolatría popular, aunque sin impedir el culto de los altos (así Asá, Josafat, Amasías, Azarías, Yotán); finalmente, los *excelentes,* porque extirparon la idolatría y combatieron el culto de los altos lugares (así son juzgados exclusivamente Ezequías y Josías). Algo semejante observa el autor también en el reino de Israel: aun dentro de la condena general, observa que las culpas de aquellos reyes se sucedieron en un *crescendo* continuo: primero, el cisma de Jeroboán; luego, la idolatría formal bajo la estirpe de Basá (1Re 16,13; 21,22); su culminación se alcanza bajo la estirpe de los omridas con la introducción del culto del Baal sirio (1Re 16,25.30-33).

También *omisiones, laconismos* y *desarrollos particulares* revelan el fin y el plan del autor. Así muchos hechos importantes, que con frecuencia son ilustrados por fuentes egipcias, y con mayor frecuencia por asirias y babilónicas. Por ejemplo, del faraón So se dice que se adueñó de los tesoros del templo y de la casa real, pero se callan sus restantes batallas en el reino de Judá; se pasa en silencio la batalla de Qarqar (853), en la cual estuvo presente el rey Acaz con fuerzas ingentes; se calla el gran bienestar económico que hubo durante los reinados de Manasés y de Amón, etc. También son desconcertantes los laconismos: reinados importantes como los de Omri, Jeroboán II y Azarías se despachan con unas pocas palabras; la misma ruina del reino septentrional

describe en no más de cuatro versículos (1Re 17,3-6).

Las predilecciones y el *fin* del autor se transparentan también por ciertos desarrollos de acontecimientos y personas de un significado religioso eminente, ya sea negativo o positivo. De ahí ciertas descripciones pormenorizadas a propósito de Jeroboán, de Ajab, de Jezabel, de Jehú, de Acaz, de Manasés, de Ezequías y de Josías; y el interés que se demuestra en referir acciones de profetas (p.ej., Elías y Eliseo); también los pocos acontecimientos políticos en los cuales se detiene con insólita abundancia de detalles atestiguan que el autor miraba a los aspectos religiosos y proféticos.

3. Obra de tesis. Así pues, los dos libros son una obra de tesis. Quieren poner de relieve que las culpas de las generaciones pasadas terminaron agotando la benevolencia divina; culpas que se concretizaron en la idolatría, por una parte, y en el incumplimiento de la alianza y de las palabras de los profetas, por otra. Al autor no le interesa directamente la historia de este grande e importante período de su pueblo, sino que es un principio religioso el que ha determinado la elección y la elaboración de su material. La tesis se puede ver enunciada en las siguientes palabras: "Esto sucedió (a saber la caída del reino del norte) porque los israelitas habían pecado contra el Señor, su Dios, el que los había sacado de Egipto, del poder del faraón, rey de Egipto, y habían venerado a dioses extranjeros, habían seguido las costumbres de las gentes..., así como las que los reyes de Israel habían introducido...; se edificaron colinas..., levantaron estelas y cipos sagrados sobre toda colina elevada y bajo cualquier árbol frondoso" (2Re 17,7-10).

4. El autor. No se sabe nada de él. Se estima, por buenos motivos, que la primera redacción de la obra se remonta a finales del siglo VIII; en ella trabajó, al menos en dos ocasiones, la escuela deuteronomista, regida por los principios codificados en el Dt; verosímilmente hubo también nuevas inserciones y retoques postexílicos, pero de poca monta. Los principios inspiradores son sustancialmente deuteronomistas.

V. DIFICULTADES. Muchas son las dificultades que plantean ambos libros. Baste aludir a las de carácter general. El género literario elegido por el autor nos demuestra concretamente que la historia bíblica es un medio, no fin en sí misma; está subordinada a un fin religioso, a saber: la enseñanza doctrinal y la edificación de los lectores. Por eso se omiten regularmente ciertos acontecimientos que serían importantes, bien para encuadrar la actividad de cada uno de los soberanos, bien para comprender períodos enteros. De lo que el autor omite tenemos parcialmente indicios por las briznas que podemos recoger de las crónicas de la historia de otros pueblos contemporáneos.

La mayor dificultad es, sin duda, la cronología. Los sincronismos son a menudo discordantes, y no se corresponden los totales de los dos reinos. Problema cronológico que se complica aún más cuando se intenta relacionarlo con la cronología asiro-babilónica. Ya san Jerónimo renunciaba a dar una solución a este problema, y los exegetas modernos están lejos de llegar a un acuerdo.

VI. ASPECTOS RELIGIOSOS. La importancia de los dos libros para la historia religiosa del antiguo Israel es notable, y se puede sintetizar en los puntos siguientes:

1. Religión cananea. En los libros de los profetas y del Dt en par-

ticular tenemos continuas referencias a la religión cananea y a algunos de sus aspectos. Solamente los libros de los Reyes tejen el hilo ininterrumpido de las prácticas y de los ritos idolátricos que constituyen una amenaza continua contra la religión mosaica y nos narran casos concretos de adopción en ambos reinos de tales prácticas, incluso las más aberrantes, como los sacrificios humanos. De modo que los relatos de los dos libros ilustran la lucha que tuvo lugar en el culto de Baal y el culto mosaico, proporcionando también una aportación única para comprender varias posiciones de los profetas.

2. REINO DE ISRAEL. Desde el punto de vista teocrático, la división política en dos reinos fue un castigo por los pecados del rey Salomón (1Re 11,11ss; 11,26-39): el vínculo religioso era la principal salvaguardia de una cierta unidad política. Después de la división, la población septentrional siguió durante algún tiempo subiendo a Jerusalén para el culto del templo. Mas este hecho podía, en definitiva, resultar peligroso para la cohesión política del norte, por lo cual Jeroboán inauguró un culto nuevo y también santuarios oficiales nuevos. Los dos lugares escogidos —Betel y Dan— eran ya desde antiguo lugares de culto: el primero por los recuerdos de los patriarcas (Gén 12,8; 28,10-22; 35,1-15) y el segundo por estar ligado a la historia de la tribu homónima (Jue 18,27-31). El sacerdocio no estaba confiado a la tribu de Leví, sino que "a todo el que lo deseaba se le consagraba sacerdote de las colinas" (1Re 13,33).

Desde el punto de vista religioso el reinado de Ajab, que se desposó con Jezabel, hija del rey de Tiro, representó la amenaza más vasta y profunda a la religión mosaica, pero no se ha de creer que él fomentase directamente la apostasía y la idolatría.

La obra "purificadora" llevada a cabo despiadadamente por Jehú (841-814) no tuvo efectos duraderos (2Re 10,1-36). Entre las numerosas prácticas que florecieron en el reino de Israel, tan condenadas por los profetas, están: los sacrificios humanos (1Re 16,34), prostitución sagrada (Am 2,7; Os 4,14), los ídolos (Os 8,4; 13,2), ritos en honor de las divinidades asirias (Am 5,26), ritos orgiásticos también en honor de Yhwh (Am 2,8; Os 4,11; 13,2), etc.

Contra este estado de cosas procedió el profeta Elías; su historia representa el drama de todo el pueblo; en él se agudiza al máximo una lucha que se remonta prácticamente a la entrada de los hebreos en Palestina: la lucha entre Baal y Yhwh, núcleo de todo el período de los Re. Elías se alza solitario, superando a todos los profetas. Entre los muchos acontecimientos de su ciclo, dos son característicos y elocuentes: la teofanía del monte Horeb (1Re 19,8-13), por el modo misterioso de dejarse sentir la divinidad (cf Éx 24,18; y 33,21-23) y la escena del monte Carmelo, donde Elías se enfrenta a los sacerdotes de Baal y a sus sacrificios y presenta al pueblo claramente la elección entre Baal y Yhwh (1Re 18,20-40).

Después de la caída de Israel, el vencedor asirio estableció en la región pueblos traídos en diversas ocasiones de otros países (como era costumbre de los vencedores contra los vencidos). Los colonos introdujeron nuevos cultos y aceptaron también el culto de Yhwh, considerado divinidad local, que era preciso ganarse. De estos colonos hace proceder la tradición a los samaritanos (2Re 17,26-28). Sin embargo, este dato se presta a muchas objeciones.

3. REINO DE JUDÁ. Las páginas religiosamente más densas y ricas en las tradiciones que se refieren a ellas son las que hablan del proyecto del

templo, del traslado a él del arca, de su inauguración y de la gran oración que en esta ocasión es puesta en labios de Salomón (1Re 5,15-9,9).

La dedicación del templo no eliminó los cultos de los altos lugares; con vicisitudes alternas, hasta la cautividad se introdujeron cultos asirobabilónicos, además de los cananeos, que jamás fueron completamente desarraigados; e incluso aquí no faltaron los sacrificios humanos en el llamado rito de Moloc. Los reyes Manasés y Amón instauraron cultos idolátricos en la misma área del templo.

Los grandes profetas escritores: Isaías, Jeremías y Ezequiel, trazan un cuadro religioso bien triste también del reino de Judá. Sin embargo, el enriquecimiento religioso y los desarrollos doctrinales que tuvieron lugar en este período no tienen paralelo en ningún otro período de la historia del antiguo Israel.

BIBL.: BRIGHT J., *La historia de Israel*, DDB, Bilbao 1977[3]; GARBINI G., *"Narrativa della successione" o Storia dei Re?*, en "Henoch" I (1979) 19-40; HAYES J. H., MAXWELL MILLER J., *Israelite and Judaean History*, SCM Press, Londres 1978; HERRMANN S., *Historia de Israel en la época del AT*, Sígueme, Salamanca 1985[2]; MALAMAT A. y otros, *The World History of the Jewish People. The Age of the Monarchies*, Massada, Jerusalén 1979; MONTGOMERY J.A., GEHMAN H.S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T. and T. Clark, Edimburgo 1960; RAWLINSON G., *Reyes de Israel y de Judá*, Clie, Tarrasa 1986; THIELE E.R., *The Chronology of the Kings of Judah and Israel*, en "Journal of the Near Eastern Studies" 3 (1944) 137-186.

L. Moraldi

ROMANOS (Carta a los)

SUMARIO: I. *Ocasión de la carta, destinatarios, fecha de composición.* II. *La estructura literaria.* III. *El mensaje teológico de fondo:* 1. Parte dogmática: *a)* Situación de pecado, *b)* La justificación en virtud de la fe, *c)* El comportamiento del justificado, *d)* El problema de los judíos; 2. Parte exhortativa.

I. OCASIÓN DE LA CARTA, DESTINATARIOS, FECHA DE COMPOSICIÓN. Mientras que las otras cartas que con seguridad son de / Pablo fueron enviadas todas ellas a comunidades fundadas por él y con referencias precisas a problemas y situaciones, la carta a los Romanos es de más amplios vuelos. Pablo no sólo no fundó la comunidad cristiana de Roma, sino que tampoco la había visitado; sólo la conoce de oídas.

La acción que le impulsa a escribir es curiosa. Pablo proyecta un gran viaje misionero a España (cf Rom 15,23-24). Para dirigirse a España pasará por Roma. Así tendrá ocasión de conocer personalmente a esta comunidad, de la que tanto oye hablar. Y con aquella espontaneidad y confianza recíproca que unía entre sí a todos los cristianos en una única familia de hermanos aun antes de conocerse, Pablo siente a propósito de la comunidad cristiana de Roma que tiene algo que decir y que aprender. La carta representa, pues, el comienzo de un intercambio de fe (cf Rom 1,11-12), que se continuará y completará luego, cuando Pablo esté presente en persona en Roma. En este intercambio Pablo no olvida la vocación de fondo de anunciador del evangelio, que le hace deudor de todos (cf Rom 11,14). Aunque al escribir a los romanos no les lleva el primer anuncio del evangelio, Pablo hace de él objeto de una reflexión atenta y profunda, no condicionada, como ocurre en general, por problemas contingentes que resolver. Reflexiona sobre el evangelio como tal. Esto le lleva a una profundidad y a una amplitud que no tiene paralelo en sus otros escritos; la carta a los Romanos es la más teológica de las cartas paulinas,

en el sentido preciso de una reflexión extensa y profunda. No sorprende que haya tenido un influjo cada vez más decisivo en el desarrollo de la teología de la Iglesia: desde san Agustín, que recibió de la lectura de la carta a los Romanos el último impulso a la conversión, hasta nuestros días "las grandes horas de la historia de la Iglesia han sido las grandes horas de la carta a los Romanos" (Althaus). Aunque dedicado a una reflexión sobre el evangelio, en este diálogo ideal con la comunidad de Roma no olvida Pablo los aspectos prácticos. En la segunda parte de la carta, como veremos al hablar de la estructura, el discurso se hace concreto, hasta afrontar, aunque sin entrar en detalles minuciosos, problemas de comportamiento como la relación entre "fuertes" y "débiles" —prácticamente, los cristianos maduros y los que se encuentran, en cambio, en los comienzos— en lo que se refiere a las prescripciones de la ley judía (cf Rom 14,1-15,23).

¿Quién componía la comunidad cristiana de Roma? Debía de haber un porcentaje de origen judío. Nos lo dice la presencia documentada en Roma en tiempo de Pablo de una colonia judía numerosa y activa —al menos 50.000 miembros con hasta 13 sinagogas— y el hecho de que justamente el anuncio del evangelio desencadenó inquietudes y contrastes entre los judíos romanos, hasta el punto de que Claudio, ya en el año 49, los expulsó de la ciudad. Aunque no se puede presumir que el anuncio cristiano fuera acogido por los judíos como una conversión en masa, ciertamente hizo presa en ellos, y un cierto número, que por lo demás no se puede precisar, debió adherirse a él. Teniendo presente este componente judeo-cristiano en el ámbito de la comunidad de Roma, se explica, ya sea la prolongada insistencia por parte de Pablo en el caso de los "fuertes" y de los "débiles" en el sentido indicado, ya el espacio dedicado a la reflexión de carácter teológico sobre la actividad de los judíos (cf Rom 9-11).

Aunque presente, y quizá en proporción considerable, el elemento cristiano-judío no debía de constituir la mayoría. El discurso de Pablo supone en general cristianos provenientes del paganismo. Estos dos orígenes diversos entrañaban tensiones y planteaban también problemas específicos de comportamiento; pero, lejos de dividir a la comunidad en dos facciones, hacía de ella una Iglesia viva, en la cual había que vivir y gustar juntos la novedad, para unos y para otros, del evangelio de Cristo.

Las indicaciones cronológicas que el mismo Pablo nos proporciona en el cuerpo de la carta nos permiten situarla en el tiempo con una cierta precisión.

Pablo se encuentra en el final de su tercer viaje misionero, en Corinto; está a punto de partir para Jerusalén (cf Rom 15,25). Estamos, pues, con toda probabilidad en el invierno del año 57/58.

También del texto de la carta obtenemos un detalle interesante. Pablo confía la carta para que la lleve a Roma a Febe, conocida por su actividad de "diaconisa" ejercida en la iglesia de Cencreas, uno de los dos puertos de la Corinto de entonces.

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA. No existen dudas sobre la autenticidad paulina del conjunto de la carta a los Romanos. Algún problema plantea la pertenencia originaria a la carta tanto de 15,1-33, como (sobre todo) de 16,1-23 por las incertidumbres que sobre ellos encontramos en la tradición manuscrita. La doxología final, 16,25-27, aunque exquisitamente paulina como contenido, presenta particularidades lingüísticas y tal discontinuidad en la tradición manuscrita que hacen con-

siderarla como una adición redaccional posterior.

Echando una mirada a la carta en su conjunto, destacan dos bloques literarios, que constituyen las dos grandes partes en que se divide la carta. Después del saludo (1,1-7) y la acción de gracias (1,8-15), se enuncia el gran tema de fondo: el "evangelio...", fuerza de Dios, que lleva a la salvación, en el cual "se manifiesta la justicia de Dios" (1,16-17).

El tema se desarrolla ante todo de manera preferentemente expositiva y reflexiva: tenemos la primera parte, el primer gran bloque literario (1,18-11,36). También el problema de los judíos (9-11) es visto en relación con su falta de aceptación del evangelio.

Sigue un segundo bloque literario (12,1-15,13), en el cual prevalece el tono exhortativo. Pablo ve el evangelio aplicado a los diversos aspectos de la vida.

Una mirada más de cerca a la estructura literaria de cada una de estas dos partes permite entrar también en el mundo teológico de la carta.

Mientras que la estructura de la segunda parte exhortativa no parece suscitar problemas, ha sido y sigue siendo objeto de disputa la estructura literaria de la primera. Y es que de las opciones que se hagan al respecto depende la explicación exegética de muchos puntos importantes. Valorizando algunos indicios literarios precisos que nos presenta el texto, podemos fijar en cuatro fases el movimiento literario de la primera parte: 1,18-2,16; 2,17-5,11; 5,12-8,39; 9,1-11,36. En cada una de estas fases se desarrolla el tema fundamental del evangelio que lleva a la salvación y a la justificación mediante un esquema idéntico, y que podemos resumir así: situación de pecado del hombre, intervención de Dios mediante el evangelio, situación de justificación inicial que sigue. Naturalmente, la vuelta reiterada sobre el esquema lleva a una profundización de sus tres componentes, que es diverso en las fases indicadas. En la primera (1,18-2,16) tenemos una exposición impresionante de la situación de pecado en que se encuentran los hombres de hecho. Sólo al final se hace alusión a la justificación y al comportamiento, alusión que, de no tener el resto de la carta, quedaría oscura y casi incomprensible. En la segunda fase (2,17-5,11) se reanuda el discurso sobre la situación de pecado; pero se insiste sobre todo en el hecho de que la justificación que lo supera es un don gratuito de Dios, don al cual el hombre se abre sólo con la disponibilidad de la fe. Se hace una referencia sugestiva, pero todavía concentrada y sintética, al nuevo tipo de vida que sigue a la justificación (Rom 5,1-11). En la tercera fase (5,12-8,39) se parte de nuevo de la situación de pecado vista desde la óptica de una participación de todos en el pecado de Adán; se insiste en la superación del pecado, consecuencia justamente de la justificación, comenzando por el bautismo, y, finalmente, en todo el capítulo 8, se ilustra el comportamiento típico del justificado bajo el influjo constante del Espíritu. En la última sección (9,1-11,36) trata Pablo el problema del cierre de los judíos a Cristo bajo el mismo aspecto temático: al no acoger aún el evangelio —aunque Pablo está seguro de que un día abandonarán esta postura de rechazo—, los judíos permanecen encerrados en su pecaminosidad y prisioneros de su justificación. Esto se expresa en un comportamiento que de hecho coloca al propio yo en el vértice de la escala de valores. Resulta ya evidente la riqueza teológica, realmente sin precedentes, de esta primera parte. Volveremos luego, al tratar específicamente de la teología de la carta, sobre los principales temas aquí señalados.

La segunda parte, de carácter pre-

ferentemente exhortativo, como lo hemos destacado antes, presenta un desarrollo más simple. Después de una exhortación de fondo sobre la liturgia de la vida (12,1-2), Pablo pasa revista a los varios aspectos de la vida cristiana concreta: el amor y sus implicaciones (12,3-21), la relación del cristiano con las autoridades civiles paganas, marcada sorprendentemente —alguien ha avanzado dudas sobre la autenticidad paulina del párrafo— por un espíritu de colaboración que obliga también en conciencia (13,1-7); luego se insiste de nuevo, pero acentuando la perspectiva escatológica, en la obligación del amor (13,8-14). Después, en un discurso largo y articulado (14,1-15,13) se afronta el tema de los "fuertes" y de los "débiles" en cuestión de fe: los "fuertes" —Pablo se coloca entre ellos— por una experiencia de vida eclesial más larga han madurado ya una visión de conjunto del evangelio aplicado a la vida, que les permite moverse con desenvoltura en las varias circunstancias concretas; en cambio, los "débiles" son los que se encuentran en los comienzos. Se trata de caminar juntos; entonces los "fuertes", evitando fugas presuntuosas hacia adelante, deberán respetar las exigencias de los "débiles", adaptándose a su ritmo de crecimiento.

En la parte final de la carta vuelve Pablo a hablar de sí mismo, de su actividad, de sus proyectos, interpretando toda su vida como un servicio litúrgico hecho al evangelio (15, 14-33).

En el capítulo 16 —pertenezca o no a la redacción originaria de la carta— se resalta el círculo amplísimo de amigos, colaboradores y colaboradoras de Pablo. Finalmente, la conclusión añadida (16,25-27), aunque no directamente paulina, sintetiza todo el movimiento del evangelio: parte de Dios, llega al hombre y lo transforma, refiriéndolo luego todo a Dios en forma de alabanza y de celebración.

III. EL MENSAJE TEOLÓGICO DE FONDO. Al examinar la estructura literaria de la carta, hemos subrayado reiteradamente el empeño con que Pablo, haciendo objeto de una reflexión atenta su experiencia judía y cristiana, afronta y profundiza una temática típicamente teológica.

El argumento de fondo es el evangelio. Para Pablo, el evangelio, según lo explica con detalle en la carta a los Gálatas, es el anuncio de Cristo muerto y resucitado, el cual, como tal, se cruza en el camino del hombre interpelándolo personalmente y poniéndolo ante una decisión. Si el hombre acepta el evangelio mediante la apertura incondicional de la fe, se coloca en el camino de la salvación. Si, en cambio, se cierra al anuncio y lo rechaza, se coloca por el hecho mismo en el camino de la que Pablo llama "perdición". Pablo enuncia este argumento justamente al comienzo de la carta (1,16-17).

De este argumento unitario se desarrolla un abanico teológico que toca muchos aspectos de los más importantes del pensamiento de Pablo.

1. PARTE DOGMÁTICA. El tema del evangelio adopta, como hemos visto antes, una articulación en tres partes, que aparece, aunque en proporción diversa, en cada una de las cuatro secciones.

a) *Situación de pecado.* Pablo mira al hombre con un sentimiento de confianza y simpatía. Pero su capacidad de observación, sensibilizada por la familiaridad con el AT, no le permite hacerse ilusiones: el hombre es de hecho pecador. Hay en él como una insuficiencia radical, por la cual sus opciones, lejos de perfeccionarlo, abren como lagunas en su

sistema. El hombre, al pecar, se autolimita.

Pero ¿qué es propiamente el pecado del hombre? Pablo intenta descubrir su raíz: hay una "verdad" (Rom 1,18), propia de Dios y comunicada al hombre, que éste tiende de hecho a sofocar (cf Rom 1,18). A consecuencia de esta extraña actitud, que debilita en un primer momento la relación con Dios y termina luego eliminándola del todo, el hombre no se encuentra ya en su mundo propio. Confunde a Dios creador con sus criaturas, cayendo en la idolatría; se desliza hacia una situación de comportamiento recíproco que Pablo no vacila en calificar de vergonzosa (cf Rom 1,26-32).

Este discurso, válido en sentido pleno para los gentiles, tiene aplicación también en el mundo judío. Los judíos viven en una situación de insuficiencia y son pecadores no menos que los demás, porque, a pesar de tener una ley dada por Dios, de hecho no sólo no la observan, sino que hacen incluso de ella un título de orgullo personal, como un trampolín de lanzamiento del propio yo.

Esta condición de insuficiencia pecaminosa asume proporciones históricas impresionantes: "Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Hay en todos una privación, un vacío de aquella imagen, de aquella "realidad" (gloria) de Dios que el hombre, justamente en cuanto tal, está llamado a realizar. Revive en los individuos y a nivel colectivo el Adán que peca (cf Rom 5,12-14). El pecado deja sentir sus consecuencias: el vacío que causa y expresa el pecado es un vacío de muerte. También la muerte física es una consecuencia del pecado. Lo es sobre todo, a los ojos de Pablo, la muerte en sentido espiritual, aquella especie de rigidez cadavérica moral que le impide al hombre realizar su verdadera identidad ya sea en la relación con Dios o en la relación con los demás. El hombre implicado en el pecado está en contradicción consigo mismo (cf Rom 7,1-24). Y la ley de Dios, mientras es un hecho externo, en vez de ayudar, aumenta de hecho la entidad del pecado, haciendo tomar conciencia de él (cf Rom 7,13).

b) *La justificación en virtud de la fe.* El evangelio le permite al hombre superar esta situación negativa, que de otra forma se haría crónica y sin salida.

Al acoger el anuncio, el hombre es bautizado, convirtiéndose así en cristiano. El bautismo establece entre el cristiano y Cristo un lazo estrechísimo de reversibilidad. La muerte de Cristo, con toda la capacidad de destrucción del pecado que le es propia, pasa al cristiano y lo libera de la pecaminosidad; la vitalidad típica de Cristo resucitado pasa igualmente al cristiano con toda la riqueza contextual que conlleva: el don del Espíritu, la filiación. Pablo, en el intento de unir en un solo hilo de comprensión en profundidad todos los elementos que van de la liberación del pecado a la vida según el espíritu típica del cristiano hijo de Dios, habla de "justificación" *(dikaiosýne).* La historia de la exégesis, particularmente compleja a este respecto desde el tiempo de la reforma protestante hasta nuestros días, impone la máxima cautela. De todos modos, se puede decir en términos generales que la justificación, como la entiende Pablo, es un equilibrio —en la línea del hebreo *ṣedaqah,* del que deriva— realizado por Dios, "justo y que justifica" (Rom 3,26), entre la que es la fórmula ideal del hombre —imagen de Dios en la forma de Cristo: cf Rom 8,29— y su realidad histórica. Podríamos decir que sólo la justificación actuada le permite al hombre realizarse plenamente tal como es. La justificación tiene lugar ya ahora, en el presente

cristiano, pero sólo en estado inicial. El tan deseado equilibrio completo entre el proyecto de Dios relativo al hombre y su actuación concreta se podrá producir solamente a nivel escatológico.

Don gratuito de Dios, la justificación ha de ser aceptada por el hombre. Y la aceptación es, en sentido afirmativo y exclusivo, la apertura de la fe, mediante la cual el hombre acepta el evangelio sin condiciones. Lo que en el hombre precede a esta apertura carece de importancia. La apertura de la fe —Pablo habla por extenso de ella en la carta a los Gálatas— no es ciertamente fácil, de lo cual es una prueba dolorosa la actitud de los judíos, que no aceptaron el evangelio encerrándose en su *justicia;* ella compromete al hombre en una relación de confianza total, de vértigo, respecto a Dios, que es el único que posee el secreto de la verdadera identidad, de la "justicia" de cada hombre. Pablo ilustra la fe en detalle repensando la figura de Abrahán, "que creyó en el Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen" (Rom 4,17; cf todo el c. 4). [↗ Evangelio II, 1;↗ Fe; ↗ Justicia III, 2; ↗ Pecado; ↗ Redención IV; ↗ Bautismo IV; ↗ Espíritu II, 3-6].

c) *El comportamiento del justificado.* Una vez que el hombre es liberado de su pecaminosidad, hecho hijo de Dios y guiado por el Espíritu, se encuentra en condiciones de expresarse como tal en un comportamiento nuevo típico del justificado. Ese comportamiento no es cuantificable en una serie de prescripciones y preceptos justamente porque, en cuanto comportamiento característico de los hijos de Dios animados por el Espíritu, está determinado por el influjo del Espíritu, que tiende a reproducir en el cristiano los rasgos específicos de Cristo. Con este comportamiento el cristiano tiene autonomía respecto al exigido en el AT; pero recupera, en un contexto nuevo determinado por el Espíritu de Cristo, todos los elementos positivos: "Nosotros, que vivimos conforme al Espíritu y no conforme a los bajos instintos, podemos practicar la justicia que ordena la ley" (Rom 8,4). Pablo insiste entonces en la disponibilidad radical al influjo del Espíritu: "Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rom 8,14); surge una capacidad de amor, que sólo el Espíritu puede comunicar: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5,5). En particular, hay una acción misteriosa del Espíritu que integra y corrige el contenido de nuestra oración, encuadrándolo en lo absoluto del proyecto de Dios (cf Rom 8,26-27). La presencia actual del Espíritu en la vida del cristiano con la carga de dinamismo que comunica impulsa a mirar al futuro: "En la esperanza fuimos salvados" (Rom 8,18). Hay una espera, una tendencia hacia la plenitud escatológica que, pasando a través del cristiano, se derrama también en el ambiente físico: la plena libertad de los hijos de Dios se realizará al final de los tiempos y tendrá su misterioso correlato también en el mundo físico, el cual, superando el estado presente, será transformado en proporción directa con la nueva condición del hombre (cf Rom 8,19-22).

d) *El problema de los judíos.* Aunque insertado orgánicamente en la parte dogmática de la carta, el párrafo de Rom 9-11 merece una atención particular por un tema que trata de una manera específica: ¿Qué hay del pueblo judío, que no ha acogido al mesías? Pablo se plantea el problema temblando (cf Rom 9,1-5); y, sin la pretensión de resolverlo todo, hace

algunas puntualizaciones de gran interés teológico-bíblico.

Ante todo, Pablo se preocupa de establecer un punto firme, el pueblo de Dios continúa, dada la infalibilidad de la palabra de Dios. Dios se ha comprometido y es coherente con su compromiso. Procediendo según su lógica incomprensible de amor, Dios, en lugar del pueblo judío, se ha elegido otro pueblo, el cristiano, constituido por gentiles y judíos que han aceptado a Cristo y realizan la "justicia, la justicia de la fe, mientras que Israel, persiguiendo la ley de la justicia, no llegó a conseguir esa meta" (Rom 9,30).

Los judíos han permanecido extraños al movimiento de la fe buscando su propia justicia, derivada de la ejecución de la ley. Es éste el punto decisivo, y Pablo lo reitera con insistencia (cf 10,1-21).

¿Ha sido, entonces, repudiado el pueblo de Dios? Pablo no quiere ni siquiera hacerse una pregunta de esta clase; se lo impide el afecto que profesa a sus hermanos judíos y su conocimiento del AT. Si la clausura de los judíos en cierto sentido ha favorecido a los gentiles, habrá en el futuro una aceptación por su parte del mesías, lo cual contribuirá al enriquecimiento de todos: "Todo Israel se salvará" (Rom 11,26). Los gentiles convertidos al cristianismo deberán recordar siempre que han sido injertados en el olivo del antiguo pueblo judío, el cual sigue siendo la "raíz santa" (Rom 11,16).

Todo este cúmulo de reflexiones le lleva a Pablo a reconsiderar la trascendencia de Dios, el cual está presente y obra en la historia, aunque permaneciendo siempre inaccesible (cf Rom 11,33-36).

En resumen: el hombre, rehecho por Dios que lo "justifica", no sólo ha superado el vacío del pecado, sino que se encuentra inserto en un dinamismo nuevo, que alcanza su vértice en la capacidad de amar a Dios con el amor mismo de Dios.

2. PARTE EXHORTATIVA. El dinamismo del amor del que es capaz el cristiano encuentra en la parte exhortativa de la carta toda una serie de ejemplos aplicativos que merecen una atenta consideración. El cuadro teológico de la vida según el Espíritu se ve enriquecido y precisado. Seguimos el orden de la exposición.

Pablo exhorta ante todo, apelando directamente al amor de Dios que ha puesto en movimiento la salvación, a "que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios; éste es el culto que debéis ofrecer" (Rom 12,1).

La que en la experiencia del AT —y que Pablo había hecho suya con entusiasmo— era la actividad litúrgica del templo y a él limitada, se extiende ahora a todo el conjunto de la vida. La oferta sacrificial viva y continuada, constituida por el "cuerpo" —o sea, en el lenguaje típico de Pablo, por todas las relaciones concretas de la persona que vive en el tiempo y en el espacio—, se convierte ahora en una verdadera liturgia de toda la existencia. Justamente esta actitud permanente de culto le da a la vida aquel sentido profundo, aquel valor de coherencia, aquella lógica que era una aspiración constante en el ambiente griego, y que en el fondo se encuentra en cada hombre. La vida adquiere sentido y valor en la medida en que es ofrecida a Dios.

La oferta de la vida a Dios no se desvanece en una actitud de un misticismo vago e intimista, y mucho menos saca al hombre de lo que es su realidad. La oferta prolongada por la vida se realiza —se apresura Pablo a precisar— con dos condiciones: la negativa a aceptar del ambiente en el que vive el cristiano aquellas propuestas de valores que van en sentido contrario al evangelio ("No os aco-

modéis a este mundo", Rom 12,2a) y, positivamente, una renovación continua de la mente para poder captar, en lo concreto de la vida, la voluntad de Dios, siempre nueva ("Al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto" Rom 12,2b).

Sobre este fundamento de una liturgia nueva, que abraza toda la existencia proyectándola en la búsqueda incondicionada de la voluntad de Dios, adquieren relieve e interés las otras puntualizaciones concretas que presenta Pablo.

La voluntad de Dios se descubrirá mediante un discernimiento continuo. Pero hay modalidades constantes en las cuales se expresa ya la voluntad de Dios. Pablo recuerda, entre otras modalidades, la convergencia en la unidad cristiana de todos los dones particulares, los "carismas" que Dios ha otorgado (Rom 12,3-8). La voluntad de Dios se busca y se encuentra juntos, en la integración recíproca.

La constante más importante —hasta el punto de constituir la plenitud de la nueva ley (cf Rom 13, 10)— de la voluntad de Dios respecto al cristiano es "un amor sincero" (Rom 12,9). Participación y expresión del amor mismo de Dios, el amor del cristiano tendrá una apertura constante a todos, una disponibilidad y una capacidad de acogida sin límites, una creatividad gozosa. Lo mismo que el de Dios, el amor del cristiano no retrocede ante el mal: "No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence el mal con el bien" (Rom 12,21).

La voluntad de Dios buscada en lo concreto de la vida impulsa al cristiano a mirar a su alrededor. Verá que vive en un contexto social determinado que, como en el caso de los romanos, está constituido también por una organización estatal, con una autoridad que es ejercida y que exige de todos contribuciones concretas. El cristiano mira de frente a esta realidad sin escapar verticalmente. Lo que la autoridad estatal, incluso pagana, exige para el bien de todos, encuentra al cristiano plena y activamente disponible (cf Rom 13,1-7) [/ Política II, 4].

Volviendo al tema del amor como síntesis de la ley —seguimos en el ámbito de la voluntad de Dios respecto del hombre—, Pablo hace una aplicación articulada del mismo a la situación eclesial de Roma a propósito de los "débiles" y de los "fuertes" en la fe. El discurso tiene un planteamiento teológico simple y lineal: "Nosotros, los fuertes, debemos sobrellevar las deficiencias de los débiles y no buscar lo que nos agrada a nosotros mismos. Cada uno de nosotros debe procurar agradar a su prójimo para su bien y su robustecimiento en la fe. Porque Cristo no buscó lo que le agradaba" (Rom 15,1-3). El respeto del ritmo de crecimiento propio de la fe ajena es encuadrado en una actitud global de amor, que desplaza hacia el otro el centro de gravedad del interés: el otro es más importante que yo. El amor que se desposee de sí para hacerse don ha sido el amor típico de Cristo. En el cristiano que ama al otro como otro, determinándose por él, revive la opción fundamental de Cristo. En la búsqueda de la voluntad de Dios encuentra el cristiano en su camino el ejemplo de Cristo.

Finalmente, merece una breve reflexión teológico-bíblica también el capítulo 16, que cierra la carta en la forma que, al menos desde un cierto tiempo en adelante, adquirió y que mantuvo constantemente.

Las recomendaciones de Febe (cf Rom 16,1-2), el elogio conmovido de Áquila y Prisca (16,3-4), la larga lista de saludos que, lejos de ser una

enumeración árida y formal, presenta en cada nombre un rasgo de atención personal, todo esto nos muestra la amplitud del horizonte humano de Pablo. La viva conciencia de la trascendencia del evangelio y de su misión, la solicitud constante por todas las Iglesias, la reflexión teológica tan exigente y profunda como aparece en todas las cartas no le hacen olvidar la amistad, la cual, por el contrario, fue un coeficiente que inspiró su actividad y su vida. Pablo, incluso estimulante e incómodo, no fue nunca un misántropo aislado.

BIBL.: BALLARINI T., *Carta a los Romanos en Pablo. Vida, apostolado, escritos*, Stvdium 1972, 325-463; ELORRIAGA C., *La fuerza del evangelio. Sentido de la existencia humana en la carta a los Romanos*, Ed. Paulinas, Madrid 1988; FITZMYER J.A., *Carta a los Romanos*, en *Comentario San Jerónimo* IV, Cristiandad, Madrid 1972, 101-202; GONZÁLEZ RUIZ J.M., *La Carta a los Romanos*, en *El Evangelio de Pablo*, Sal Terrae, Santander 1988[2], 119-152; KÄSEMANN E., *An die Römer*, Tubinga 1980[4] (trad. ingl.: *Commentary on Romans*, Gran Rapids, Eerdmans 1980); ID, *Puntos fundamentales para la interpretación de Rom 13*, en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 29-50; LYONNET S., *Les Épîtres de st. Paul aux Galates et aux Romains*, París 1959[2]; Id., *Exegesis epistulae ad Romanos*, Roma 1961; SCHLIER H., *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982; VANNI U., *Lettere ai Galati e ai Romani*, Ed. Paoline 1983[6]; WILCKENS U., *La carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1988.

U. Vanni

RUT

SUMARIO: I. *Puesto en el canon*. II. *Análisis*. III. *Aspectos particulares:* 1. Finalidad; 2. Ley del levirato.

I. PUESTO EN EL CANON. La Vulgata latina y la versión de los Setenta colocan el libro de Rut después de Jue; pero en la Biblia hebrea se encuentra entre los *Ketubîm* ("Escritos"), después de Sal, Job y Prov, en la serie de los *cinco Megillôt* ("cinco rollos"), a saber: Cant, Rut, Lam, Qo, Est. Además, en la liturgia judía se lee Rut tradicionalmente en la fiesta de Pentecostés (cf Lev 23,15-22 y Dt 16,9-12), quizá debido a los episodios narrados en 1,22-3,17, que se desarrollan en el período de la recolección de la cebada. Qué lugar ocupaba originariamente, si es que ocupaba alguno, no se sabe. El puesto que asignó al libro la versión griega, y luego la Vulgata, y que se mantiene aún en nuestras Biblias, se debe verosímilmente a las palabras iniciales: "En los días en que gobernaban los jueces..." (1,1).

II. ANÁLISIS. En un período de carestía, Elimélec abandona su ciudad, Belén, y va a establecerse en el "país de Moab" (en Trasjordania) con su familia, a saber: su mujer, Noemí, y los dos hijos Majlón y Kilión. Los hijos se casan con dos jóvenes moabitas. Entretanto, muere el padre, Elimélec. Unos diez años después mueren también los dos jóvenes, Majlón y Kilión, sin dejar hijos. Quedan, pues, tres viudas: Noemí y sus nueras, Orfá y Rut.

Sin marido y sin hijos, a Noemí le parece que no tiene sentido vivir lejos de su ciudad; por tanto, se pone en camino hacia Judea, camino de Belén. Al principio le acompañan las dos nueras sin hacer caso de sus protestas: "Ea, volveos a la casa de vuestra madre... Volveos, hijas mías..., me llenaría de pena por vosotras..." (1,8-13). Al final, Orfá besó a su suegra y volvió a su pueblo; Rut, en cambio, le dijo a Noemí: "No insistas más en que te deje, alejándome de ti; donde tú vayas, iré yo...; tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, yo moriré, y allí quiero ser enterrada..." (1,16-17).

Llegaron, pues, ambas a Belén en tiempo de la siega de la cebada, es decir, a principios del mes de abril.

Para satisfacer las necesidades de su suegra, Rut va a espigar a un campo que —según viene a saber luego— pertenece a un pariente próximo (en hebr., *go'el)* de Elimélec, llamado Booz. Éste admira su virtud y la colma de atenciones (c. 2). Noemí ve la posibilidad de suscitar posteridad legal a su difunto marido y aconseja a Rut que haga saber a Booz que, siendo pariente suyo próximo, tiene el deber de casarse con ella. Booz no tiene dificultad alguna en cumplir su deber de *go'el;* pero advierte que hay un pariente más próximo que él; si éste renuncia a su derecho-deber, él está pronto a sucederle.

El innominado *go'el* renuncia solemnemente. Y Booz se casa con Rut: el hijo que nacerá de la unión será legalmente hijo de Noemí y heredero de Alimélec. "Noemí tomó al niño, lo puso en su regazo y fue su nodriza". Las vecinas decían que le había nacido un hijo a Noemí; ella fue la que le impuso el nombre de Obed; éste fue el padre de Jesé, padre de David (cc. 3-4).

III. ASPECTOS PARTICULARES. 1. FINALIDAD. Nos preguntamos con qué fin se escribió este delicioso libro sobre un tema de vida familiar fundada en la felicidad y en la entrega mutua, con rasgos de sobria grandeza y con la descripción de los personajes —Noemí, Booz, Rut— de forma precisa y viva, llena de simpatía. ¿Una página de historia hebrea escrita por un gran maestro o bien una novela?

La hipótesis de una pura novela es apriorista: Rut se presenta como un personaje real; no se comprende cómo un escritor hubiera podido presentar como histórico el parto de su fantasía y querer convencer a sus connacionales —en el período xenófobo en que escribió— de que por las venas de su rey más famoso y admirado corría sangre extranjera. Por otra parte, la afirmación del evangelio de Mateo 1,5-6 —"... Booz tuvo de Rut a Obed; Obed fue padre de Jesé; Jesé, del rey David"— invita realmente a identificar esta Rut con la homónima de nuestro libro. Así pues, un cúmulo de observaciones muy convincentes induce a pensar que el libro se basa en un innegable núcleo histórico, y no sólo en sus líneas fundamentales. Después de todo, un novelista habría hecho más fidedigno su relato y más fácil su trabajo ateniéndose a las disposiciones legales del rescate y del levirato.

El escritor era un artista e imaginó las palabras de los personajes siguiendo la verosimilitud psicológica, de modo que responden a los sentimientos de una viuda, triste, pero llena de fe y de espíritu de sacrificio; a los impulsos generosos de las nueras, especialmente de Rut, y a la adhesión de la familia de Elimélec por parte de Booz. Al afirmar de un modo tan sereno y solemne que una moabita entró a formar parte del pueblo hebreo, el escritor no parece haber estado movido por propósitos puramente históricos. Mas aquí es necesario plantear la cuestión del tiempo de la composición.

Hay indicios favorables a una fecha preexílica: precisiones geográficas y cronológicas, estilo clásico. Otros motivos sugieren una fecha más reciente, a saber: el primer período de la época posexílica, en tiempo de las reformas de Esdras y Nehemías: aramaísmos y neologismos, concepción universalista de la religión, sentido de retribución y recompensa por los sufrimientos, y quizá también un vivo sentimiento de rebeldía y consciente reacción a la mentalidad hebrea, contraria al contacto con los extranjeros, y en particular a los matrimonios mixtos, tan clara-

mente reprobados por Dt 23,3-6; Esd capítulos 9-10 y Neh 13,23-29. La datación posexílica parece la más verosímil. La glorificación de la dinastía davídica y la contraposición de un cuadro de su historia a normas xenófobas que iban tomando cuerpo es muy probable que estuvieran entre los motivos que impulsaron al autor a elaborar el núcleo histórico innegable de la familia de David.

Un argumento para dudar de la historicidad de Rut lo encuentra algún estudioso en los nombres de los personajes: Noemí significa "dulzura mía", "graciosa mía"; Majlón, "enfermedad"; Kilión, "aniquilamiento"; Orfá, "nuca", "la que vuelve la espalda"; Rut, "amiga", "compañera"; Elimélec, "mi Dios es mi rey". Sin insistir en estos significados, no se ve lo que pueden valer contra la historicidad en el sentido antes enunciado.

2. LEY DEL LEVIRATO. En la historia de la relación entre Neomí y Booz hay una cuestión de paso de propiedad inmobiliaria complicada con la cuestión matrimonial. Omitimos la primera, para detenernos en la segunda. Concierne a una ley que es designada con el término latino de "levirato" (del latín *levir,* cuñado), ley codificada en Dt 25,5-10 (cf Gén c. 38). Ella establecía que la viuda de un hombre muerto sin dejar hijos debía desposarse con el hermano de éste, para que el difunto tuviese descendencia. El primer varón que naciera sería considerado desde el punto de vista legal hijo del difunto, heredaría sus bienes y perpetuaría su nombre. La ley tenía como meta la conservación de una familia en Israel. Se le concedía al interesado la facultad de rehusar, pero esto debía manifestarse oficialmente ante testigos a la puerta de la ciudad. Mas el rechazo significaba un notable deshonor: la mujer escupía a la cara al que renunciaba y le quitaba la sandalia del pie, y se le transmitía el deshonor con la expresión "la familia del descalzo".

Se trata de normas corrientes en las civilizaciones del antiguo Oriente. En el libro de Rut las circunstancias son más bien diversas de las normas del Dt y de Gén 38,7-26. Ni Booz ni el otro pariente próximo no mencionado son cuñados de Rut ni de Noemí; no parece que exista una obligación grave, ni se censura al que renuncia. El mismo rito de la renuncia es diverso en Dt 25,5-10 y en Rut 4,7-8; además, si Noemí podía tener aún hijos, Booz hubiera debido casarse con ella para dar descendencia a Elimélec. A pesar de todo, el matrimonio de Booz con Rut está inspirado en la piedad para con un pariente difunto, en el deseo de conservar su nombre y la herencia en Israel (4,5.10.14); por ello es del tipo del levirato. Más que la ley sobre la materialidad, tenemos aquí el espíritu del levirato o un aspecto particular del mismo. Es interesante la actitud del historiador judío Flavio Josefo; él, que ciertamente leía el librito en el estado en que lo leemos nosotros, refiere el episodio de Rut uniformando el relato con las disposiciones mosaicas (*Antigüedades judías* V, 318-336).

BIBL.: CAMPBELL E.F., jr., *Ruth. A new Translation with Introduction, Notes and Commentary,* Anchor Bible, Nueva York 1975; CAVALLETTI S., *Ruth, Ester,* Edizione Paoline 1983[3]; LEPRE C., *Il libro di Ruth. Introduzione, traduzione e commento,* D'Auria, Nápoles 1981; PENNA A., *Giudici e Rut,* Marietti, Turín 1963; ROWLEY H.H., *The Marriage of Ruth,* en "HTR" 40 (1947) 77-99; THOMSON Th. y D., *Some legal Problems in the Book of Ruth,* en "Vetus Testamentum" 18 (1968) 79-99; VESCO J.L., *La date du livre de Ruth,* en "RB" 74 (1967) 235-247; WOOD G.E., *Rut,* en *Comentario Bíblico San Jerónimo,* AT II, 1971, 679-695; WURTWEIN E., *Ruth,* Tubinga 1969.

L. Moraldi

S

SABIDURÍA

SUMARIO: Introducción. I. *Terminología.* II. *Las formas de expresión.* III. *Sabiduría del medio Oriente no bíblico:* 1. Las listas; 2. Las antiguas colecciones de sentencias; 3. Otros textos: *a)* Textos anteriores a la Biblia, *b)* Textos contemporáneos del AT, *c)* Textos de principios de la era cristiana; 4. ¿Qué es la sabiduría?; 5. La Biblia y las sabidurías paganas. IV. *La sabiduría bíblica:* 1. Los libros sapienciales; 2. En los otros libros bíblicos: *a)* En el AT, *b)* En el NT: Jesús maestro de sabiduría. V. *Origen de la sabiduría en Israel:* 1. Salomón, modelo de los sabios; 2. Escribas y escuelas; 3. Origen popular de la sabiduría. VI. *El fin de la sabiduría.* VII. *La actitud de los sabios:* 1. El consejo; 2. Los límites de la sabiduría; 3. La sabiduría de Dios; 4. El problema de la retribución; 5. Una reflexión sobre la historia de la salvación. VIII. *La personificación de la sabiduría en el AT:* 1. Los textos: *a)* Job 28, *b)* Prov 8-9, *c)* Si, *d)* Bar 3,9-4,4, *e)* Sab 6-9; 2. Interpretación. IX. *Jesús y la Sabiduría en el NT:* 1. En los evangelios sinópticos; 2. En san Pablo; 3. En san Juan; 4. Interpretación.

INTRODUCCIÓN. La sabiduría es un fenómeno que encontramos en todos los pueblos y en todos los tiempos. Sin embargo, hasta hace algunos decenios, la sabiduría bíblica había sido poco tomada en consideración. Los padres de la Iglesia hablaron poco de ella, lo mismo que los grandes teólogos del medievo, mientras que los grandes comentaristas de los siglos XVI y XVII se interesaron más por ella, seguidos, en el siglo XIX, por los fundadores de la exégesis histórico-crítica moderna, aunque sin conseguir suscitar el interés que hay en nuestra época. La razón de esta escasa consideración por la corriente sapiencial bíblica se explica en parte por el hecho de que la cultura occidental, en la cual se ha desarrollado sobre todo el cristianismo, concedió mayor atención a la filosofía y a las ciencias, mientras que la sabiduría popular, que también en Occidente se expresa en proverbios y otras formas, ha permanecido en el estadio de transmisión puramente oral, con lo cual en Occidente los proverbios no tienen otra función que adornar el estilo. La situación ha cambiado con el descubrimiento, a partir del siglo XIX, de las literaturas sapienciales de Mesopotamia y sobre todo de Egipto, hasta entonces desconocidas. Su afinidad con la sabiduría bíblica fue una auténtica revelación. Además, el descubrimiento, sobre todo en el siglo XX, de las sabidurías orales africanas, cuya puesta por escrito es cada vez más urgente, ha servido para aumentar el interés actual por la sabiduría bíblica, de la cual pudieran iluminar algunos aspectos, en particular su origen, función y significado. También la figura de la Sabiduría personificada (siempre con S mayúscula), que la Iglesia no ha olvidado nunca del todo en virtud de su nexo con la cristología, se ha beneficiado, a partir de investigaciones renovadas de los recientes descubrimientos, de explicaciones cada vez más precisas, cuyo alcance teológico y espiritual no se puede ciertamente descuidar.

I. TERMINOLOGÍA. Los términos sabiduría, sabio, se derivan, de un modo o de otro, de las voces latinas *sapientia, sapiens*, que a su vez proceden del verbo *sapere:* gustar, percibir, comprender, saborear.

En la Vulgata, *sapientia* y *sapiens* traducen habitualmente los términos griegos de la versión de los Setenta y del NT *sophía* y *sophós*, cuya raíz es de etimología desconocida.

En los Setenta estos términos griegos traducen generalmente las palabras hebreas derivadas de la raíz *ḥkm*, presente en la mayor parte de las lenguas semíticas: *ḥokmah*, sabiduría, y *ḥakam*, sabio.

En la Biblia hebrea, la raíz *ḥkm* se usa 318 veces, a las cuales es preciso añadir otros 50 casos en los fragmentos hebreos de Si. En realidad, los vocablos hebreos *ḥakam* y *ḥokmah* se utilizan sobre todo en los libros sapienciales: Job, Prov, Qo, Si. En los Setenta, comprendiendo el libro de la Sabiduría, ocurre lo mismo para las voces griegas *sophós* y *sophía*.

En el NT *sophía* se usa 50 veces, y 20 *sophós*, con una concentración particular en 1Cor 1-3.

Junto a estos términos fundamentales, el hebreo y el griego utilizan también otras voces, que se aproximan por el significado. Así, por ejemplo, encontramos los siguientes binomios: sabiduría y saber (*da'at, gnôsis:* Prov 2,6; 30,3; Qo 1,16-17; 2,21-26; 9,10; Col 2,3), sabiduría e inteligencia (*bînah* o *tebûnah, sýnesis:* Dt 4,6; Prov 24,3; Si 14,20; Is 29,14; Jer 51,15; Col 1,9), sabiduría y educación (*mûsar, paideía:* Prov 1,2.7; 15,33). El hecho de que la traducción no vierta siempre del mismo modo los términos hebreos denota una cierta fluidez en el vocabulario. Esta observación se ve corroborada por algunos textos, que acumulan términos de los cuales no es fácil establecer con precisión su sentido específico. Por ejemplo: "Para conocer sabiduría y disciplina *(mûsar)*..., para adquirir destreza y agudeza *(mûsar hasekel)*..., para dar a los jóvenes la prudencia *('ormah)*, al joven ciencia *(da'at)* y prudencia *(mezimmah)*..." (Prov 1,2-4); "Yo, la sabiduría, habito con la prudencia *('ormah)*, he encontrado la ciencia de los consejos *(da'at mezimmôt)*, ... a mí me pertenece el consejo *('esah)* y la habilidad *(tusijah)*, mía es la inteligencia *(bînah)*, mía la fuerza *(gebûrah)*" (Prov 8,12.14); "Pero en él (Dios) sabiduría y fuerza *(gebûrah)*, suyas son la perspicacia *('esah)* y la prudencia *(tebûnah)*" (Job 12,13); "Espíritu de sabiduría y de inteligencia *(bînah)*, espíritu de consejo *('esah)* y de fortaleza *(gegûrah)*, espíritu de conocimiento *(da'at)* y de temor del Señor" (Is 11,2).

De manera muy general se puede decir a la luz de esta terminología que la sabiduría se adquiere a través de una educación progresiva, mira a una comprensión profunda y penetrante de lo real, y lleva a un "saber hacer", a un "saber vivir", cuyos valores morales, como, por ejemplo, el coraje, y religiosos, como el temor de Dios, no son exclusivos. En esto la sabiduría bíblica no se distingue para nada de la sabiduría de cualquier pueblo de cualquier tiempo.

La sabiduría se dirige a los ingenuos, a gente infantil (*peta'îm:* Prov 1,4.22.32). Se trata de personas sencillas, que manifiestan ligereza, y que por tanto son susceptibles de verse influidas por el bien y por el mal (Prov 9,4.16). El que tiene poca sabiduría es un necio, un obtuso (*kesîl;* Prov 26,1-12); habla con atolondramiento; no es posible fiarse de él ni se consigue nada del mismo. Es un ser lleno de mezquindad, vil, innoble (*nabal:* Prov 17,7.21; Si 4,2); obra sin pensar, desconsideradamente; sus modos son inconvenientes (Prov 30,32); es un insensato, un loco (*'ewîl:*

Prov 10,8.14.21) y se le conoce por su hablar. Si 21,11-22,18 traza un cuadro delicioso del necio.

II. LAS FORMAS DE EXPRESIÓN. También las formas a través de las cuales se expresa la sabiduría son las mismas en todas partes. En la Biblia encontramos la forma del refrán: "Cual la madre, tal la hija" (Ez 16,44); "Piel por piel" (Job 2,44); "Médico, cúrate a ti mismo" (Lc 4,23); encontramos proverbios: "De los malos sale la malicia" (1Sam 24,14); "No se engría quien se está ciñendo las armas como el que se despoja de ellas" (1Re 20,11: cuatro palabras en hebreo); o también: "Los padres comieron agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera" (Jer 31,29; Ez 18,2). Junto a estas formas simples está luego el enigma, como el propuesto por Sansón: "Del que come salió comida, y del fuerte salió dulzura" (Jue 14,14); o también la fábula, como la de Jotán (Jue 9,7-15) o la de Joás: "El cardo del Líbano mandó a decir al cedro del Líbano: 'Da tu hija por esposa a mi hijo'. Pero pasaron las fieras del Líbano y pisotearon el cardo" (2Re 14,9). Encontramos también el proverbio numérico, sobre todo en Prov 30,15-33; o la parábola, como la narrada por Natán a David (2Sam 12,1-4). A veces el texto se desarrolla en forma de relato, como la narración en prosa que abre y cierra Job [/ Job II, 1]; el desarrollo puede aparecer también en forma de discurso muy elaborado, como, por ejemplo, en Prov 2; o incluso en forma de diálogo, como el poema de Job. Todas estas expresiones sapienciales, breves o largas, son llamadas por la Biblia hebrea *mašal*.

III. SABIDURÍAS DEL MEDIO ORIENTE NO BÍBLICO. Contrariamente a lo que se pensaba a principios del siglo pasado, la sabiduría bíblica no es la más antigua. Se inserta dentro de una corriente que tiene sus raíces en Mesopotamia y en Egipto, donde los sabios, como por lo demás los de la Biblia, consignaron por escrito sus enseñanzas. Este consignar por escrito constituye una de las características fundamentales de la sabiduría del medio Oriente.

1. LAS LISTAS. La primera etapa de esta sabiduría escrita fue probablemente la composición de listas llamadas onomásticas: a fin de hacer un inventario de su mundo, los autores de estas listas enumeraban, por categorías, los seres y las cosas que los rodeaban y que podían serles de utilidad. Así hicieron los sumerios y los egipcios. La Biblia atribuye a Salomón esta misma actividad, que marca el comienzo de la investigación científica: "Trató acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en la pared; disertó acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y de los peces" (1Re 5,13).

2. LAS ANTIGUAS COLECCIONES DE SENTENCIAS. La sabiduría mesopotámica y la egipcia son conocidas sobre todo por las colecciones que la arqueología moderna ha permitido descubrir. Encontramos en ellas ante todo instrucciones transmitidas habitualmente por un rey a su heredero o por un escriba a su hijo. Estas instrucciones se componen ordinariamente de proverbios, que indican el comportamiento a seguir para triunfar en la vida o en el trabajo. El texto más antiguo proviene de los sumerios, y son las *Instrucciones* de Shuruppak. Este texto se remonta probablemente a mediados del tercer milenio; y se puede seguir su transmisión, a pesar de los muchos cambios, hasta finales del año 1000 a.C. En Egipto encontramos las *Instrucciones* del visir Ptah-Hotep a su hijo, que remontan igualmente a media-

dos del tercer milenio; del siglo XXII a.C. son las *Instrucciones* del rey al hijo Merikare; las del escriba Ani a su hijo remontarían a mediados del segundo milenio. Las *Instrucciones* del escriba Amenemope a su hijo, cuya fecha oscila entre el 1000 y el 600 a.C., podrían haber influido en el autor de la colección bíblica de Prov 22,17-24,22; finalmente, la enseñanza de Onkh-Sheshonq-qy podría datar del siglo V a.C. Las colecciones de proverbios bíblicos (Prov 10-31) se inscriben en esta corriente sumeria y egipcia, cuyos principales testimonios hemos recordado ya anteriormente.

3. OTROS TEXTOS. a) *Textos anteriores a la Biblia.* Mesopotamia y Egipto han transmitido también textos sapienciales en los cuales el discurso es de más amplios vuelos y está estructurado, y que contienen reflexiones sobre el sentido de la vida y de la muerte, sobre el sufrimiento y otros problemas humanos. En Egipto, la *Disputa sobre el suicidio* entre un hombre desesperado y su alma se remontaría a finales del tercer milenio; en cambio sería de principios del segundo milenio la *Novela del campesino locuaz* que reclama justicia y la *Sátira de los oficios,* donde Khety, por contraste, hace a su hijo Pepy el elogio del oficio de escriba. Este contraste se encuentra mucho más tarde en Si 38,24-39,11. También en Mesopotamia encontramos fábulas, entre ellas, en acádico, la del tamarisco y la palma, que se remonta al 1700-1600 a.C. El monólogo acádico conocido, por las primeras palabras del texto, como *Ludlul bel nemeqi:* "Quiero celebrar al señor de la sabiduría", presenta a un justo que sufre, comparable a Job, y provendría de los años 1500-1200 a.C. También el *Diálogo pesimista* entre un amo y su siervo, que aprueba siempre los proyectos más contradictorios del primero, está escrito en acádico y no debe de ser muy anterior al año 1000.

b) *Textos contemporáneos del AT.* En el primer milenio tendrán gran resonancia dos obras. La primera viene de Grecia: *Las obras y los días,* de Hesíodo (siglo VIII a.C.), es un poema didáctico, en el que se exaltan los valores del trabajo. Son posibles muchas aproximaciones entre esta obra y la literatura sapiencial del medio Oriente antiguo. La segunda es la *Sabiduría* de Ajicar, obra probablemente aramea (siglos VI-V a.C.), de la que se han encontrado grandes fragmentos en la comunidad judía de Elefantina, en Egipto. En ella se unen el griego Esopo y Tob (1,21-22; 14, 10). Ministro de Senaquerib y de Asaradón, Ajicar narra cómo, a causa de las intrigas del sobrino al que él había formado en la sabiduría de los escribas, habría él muerto de no ser porque el oficial que le había arrestado consintió en ocultarlo. Vuelto a la gracia del rey, se le concedió castigar él mismo a su sobrino. La enseñanza que transmite Ajicar a este último es similar la de todas las colecciones antiguas del género: severa educación de los hijos, obediencia al rey, dificultades en las relaciones humanas, prudencia en las palabras y también alguna fábula.

c) *Textos de principios de la era cristiana.* Fuera de la Biblia, a principios de la era cristiana, vieron la luz también otros textos sapienciales. En el judaísmo helenístico encontramos las *Sentencias* de Focílides (finales del siglo I a.C. o principios del siglo I d.C.) y *3Esd* 3,1-5,6 (relato posterior a Dan y anterior a Flavio José); en el judaísmo palestinense los *Pirqê 'Abôt*, "Sentencias de los padres" (en la *Mišná,* y por tanto anteriores a finales del siglo II d.C.); en el cristianismo, los *Dos caminos* (esta colección, de origen judío, se encuentra en

la *Didajé* 2,2-6,1, en la *Carta a Bernabé* 18-20 y en la *Doctrina de los doce apóstoles).* Las *Sentencias* de Sexto (de origen pagano y cuya redacción cristiana se remonta al siglo II d.C.) y las *Enseñanzas* de Silvano (a caballo entre los siglos II y III d.C.). También en Egipto, en el siglo I d.C., encontramos una sabiduría en demótico, conservada en el Papiro Insinger.

4. ¿QUÉ ES LA SABIDURÍA? Para iluminar el concepto bíblico de sabiduría pueden ser útiles dos confrontaciones. En el panteón egipcio clásico, la diosa Ma'at, hija del dios Ra, es representada como una muchachita encogida, cubierta con un largo vestido, que tenía en la cabeza un velo encima del cual había una larga pluma, y en la mano una cruz con aspas en S, símbolo de la vida *(ankh,* en egipcio). Algunos marfiles del palacio real de Samaría prueban que en el siglo IX la diosa era conocida también allí. Ma'at asegura el orden cósmico y la armonía en las relaciones humanas a través de la justicia y de la bondad para con los pobres. Amada por Ra, lleva a la vida al que la venera: su cometido entre los responsables de la sociedad es abrirles a la verdad y a la justicia, sobre todo para con los desprovistos. La figura de la Sabiduría en Prov 8 puede que esté parcialmente inspirada en la Ma'at, pero no sin que se haya producido una purificación radical: la Sabiduría no es una diosa. En los últimos siglos antes de la era cristiana la diosa Isis adoptó la mayor parte de las prerrogativas de Ma'at, difundiéndose su culto por el mundo helenístico. Es posible que Si 24 y Sab 7-9, al hablar nuevamente de la Sabiduría, se inspiren algo en la figura de Isis, pero sin hacer de la Sabiduría una diosa.

En la Grecia antigua, a los ojos de los siete Sabios, la sabiduría es un arte de vivir lleno de equilibrio, la capacidad de pronunciarse con sagacidad sobre los problemas tanto de la vida cotidiana como de la política. Contra los sofistas afirmó Sócrates más tarde la nobleza de la sabiduría, que a sus ojos es divina; con la práctica de la virtud, el hombre debe hacerse amigo suyo. Pero Platón redujo la sabiduría al ámbito intelectual: a través de la contemplación permite el conocimiento intuitivo de las ideas divinas, en particular el bien y lo bello. En cambio, Aristóteles distinguió la sabiduría, *sophía,* que es conocimiento de las causas primeras y de los principios —que, por tanto, ha de identificarse con la filosofía— de la prudencia, *phrónesis,* sabiduría práctica en la línea de los siete Sabios. Más tarde el estoicismo hizo de la sabiduría "la ciencia de las cosas divinas y humanas" (cf también *4 Mac* 1,16): realidad divina, se identifica con la razón universal y es el ideal que el hombre puede alcanzar a través de la filosofía y la práctica de la virtud. El sabio realiza esta sabiduría ideal, virtud única. Mas a causa de la dificultad de conseguir esta sabiduría perfecta, los estoicos se aplicaron siempre más a la *phrónesis,* sabiduría práctica, fruto de la virtud. Por hablar de *phrónesis* e insistir en su aspecto virtuoso, Sab 3,15; 4,9; 6,15.24; 7,7; 8,6-7 se mueve en el ámbito del pensamiento griego.

5. LA BIBLIA Y LAS SABIDURÍAS PAGANAS. Esta serie de contactos en el ámbito sapiencial entre la Biblia y las culturas circundantes no hace sino continuar una larga tradición. A menudo una referencia a la sabiduría pagana sirve para demostrar la superioridad de la sabiduría bíblica. Tal es el caso de José (Gén 41), de Moisés (Éx 7,8-9,12), de Salomón (1Re 5,10-11; 10,1-13), de Daniel (Dan 2; 4), que destacan por encima de los sabios paganos. A su vez, los profetas subrayan los límites de la sabiduría

de los pueblos paganos (Is 19,3.11-12; 44,25; 47,8-15; Jer 49,7 = Abd 8; Jer 50,35-36; 51,57; Ez 28,1-19): su blanco son casi siempre Egipto, Babilonia y Edón. En Egipto y en Babilonia los sabios son considerados a menudo magos, mientras que la sabiduría de Tiro, según Ez 28, está en su habilidad para enriquecerse con el comercio marítimo. Pero la Biblia no nutre sólo desprecio hacia la sabiduría de los paganos. En 1Re 5,9-14 se intuye cuánto debe la sabiduría salomónica a la de las grandes culturas circundantes. Más aún: Prov 30,1-14 ha conservado los proverbios de Agur, y Prov 31,1-9 los que Lemuel aprendió de su madre; pues bien, estos dos sabios no son de origen israelita. El caso de Job es aún más sutil, puesto que ni siquiera Job es israelita; es del país de Hus (Job 1,1), que probablemente hay que localizar en Trasjordania. Esta ficción sirve para demostrar el carácter universal de la respuesta bíblica al problema planteado del sufrimiento del justo. En un caso al menos, la sabiduría bíblica se anexionará la sabiduría pagana: Ajicar es considerado en Tob 1,21 sobrino del viejo Tobit, como prueba del gran respeto que en el judaísmo se profesaba a la sabiduría de Ajicar. Un respeto análogo explica por qué Prov 22,17-24,22 depende de las *Instrucciones* de Amenemope. Todo esto llevó a pensar que la Biblia era consciente tanto de la influencia que la sabiduría pagana ejercía en la propia como de la diferencia que separaba su sabiduría de la de los paganos, y también de la universalidad típica de toda auténtica sabiduría.

IV. LA SABIDURÍA BÍBLICA.

1. LOS LIBROS SAPIENCIALES. En la Biblia hebrea los libros propiamente sapienciales se encuentran entre los Hagiógrafos o Escritos *(Ketubîm):* se trata de Prov, Job, Qo; este último forma parte de la subsección de los cinco rollos *(Megillôt).* En los Setenta encontramos además la obra de Ben Sirá o Sirácida o Eclesiástico (de la cual se ha encontrado hace cerca de un siglo una parte importante del texto hebreo) y, finalmente, Sab. En el NT podemos considerar libro sapiencial la carta de ↗ Santiago.

2. EN LOS OTROS LIBROS BÍBLICOS. a) *En el AT.* La corriente sapiencial bíblica se manifiesta también en otros textos. Tomemos ante todo aquellos en los cuales el hecho es más explícito. Algunos ↗ salmos [IV, 5] se denominan sapienciales o didácticos; sin embargo, los comentaristas no están de acuerdo en su elección, sobre todo a causa de la dificultad de determinar el género literario o la relación con el culto. Son considerados tales, por ejemplo, los salmos que cantan la belleza de la *tôrah* (Sal 1; 19b; 119), los que simplemente formulan una enseñanza (Sal 37; 91; 112; 127), los que reflexionan sobre la suerte del ser humano (Sal 49; 73, que es relacionado con Job; 90). De manera más explícita Bar 3,9-4,4 es una exhortación a ser fieles a la Sabiduría, identificada con la *tôrah* [↗ *infra,* VIII, 1d]. Algunos relatos, cuyas apariencias históricas pueden engañar, son didácticos o podrían relacionarse con los que leemos en Job 1-2 y 42 o en Ajicar: son sobre todo Rut, Jon, Tob, Jdt, Est y Susana (Dan 13). Estos textos tienen también lazos con los *midrašim.* En otros textos o en otras corrientes el influjo sapiencial es reconocido o controvertido. El relato J del jardín del Edén (Gén 2-3) tiene rasgos sapienciales. Las opiniones están divididas en cuanto a la influencia sapiencial en Dt y Am. G. von Rad ha pensado que podía enlazar la ↗ apocalíptica no ya con el profetismo, sino con las corrientes sapienciales; sin embargo,

sólo Sab integra bien, aunque tardíamente, sabiduría y apocalíptica. Algunos textos breves denotan una fuerte tendencia espiritual; por ejemplo, Cant 8,6-11; 1Sam 25, donde Abigaíl pone remedio a la estupidez de su marido; 2Sam14, donde vemos a la sabia mujer de Técoa defender la rehabilitación de Absalón. Podemos añadir los pocos textos citados [/ *supra,* II]. La importancia de los sabios aparece también en las críticas que formularon los profetas contra algunos de ellos; entonces es la sabiduría de corte, los consejeros reales quienes son tomados por blanco (Is 3,1-3; 5,21; 29,14; 30,1; Jer 8,8-9; 9,11.22-23). Estas críticas repiten a menudo las que dirigía Prov a los que confían sólo en su sabiduría (Prov 26,12; 28,11) o en sus propias fuerzas (Prov 21,31). Por otra parte, textos como Is 9,1-6; 11,1-5 sobre el rey mesías recuerdan en ciertos aspectos la enseñanza de los sabios de Prov sobre el ejercicio de la función real (Prov 20,28; 29,14).

b) *En el NT: Jesús, maestro de sabiduría.* En el NT, junto a Sant, encontramos cierto número de textos que hablan de la sabiduría de Dios, o que, a propósito de Jesús, recurren a expresiones que utiliza el AT para hablar de la Sabiduría; volveremos sobre estos textos luego [/ IX]. Detengámonos por ahora en lo que en la enseñanza de Jesús adquiere una forma sapiencial. Pues no se puede negar que muchos discursos de Jesús eran semejantes a los de los sabios. Por lo demás, los habitantes de Nazaret se percataron de ello, llegando incluso a considerar a Jesús superior a los escribas (cf Mt 7,28-29): "¿De dónde le viene a éste esta sabiduría?" (Mt 13,54).

Esto se advierte en las parábolas. También los maestros de la época de Jesús, que por lo demás se llamaban sabios, utilizaban la parábola sobre todo para explicar a los discípulos el sentido de un texto de la Escritura. Así, para explicar el banquete de la sabiduría, en Prov 9,1-6 se decía: "Es como un rey que se construyó un palacio y que, para inaugurarlo, dio un banquete..." (*Tosefta, Sanhedrín* 8,9). O bien, para explicar por qué en el desierto los hebreos no recibieron sólo una vez al año su ración de maná, se decía: "Un rey dio a su hijo lo necesario para todo el año, y el hijo se contentó con presentarse ante el padre una vez al año. Entonces el padre decidió darle lo necesario día a día, y así el hijo se vio obligado a visitar al padre todos los días" (*Talmud Bablî, Joma* 17a). A veces la parábola rabínica aclara un punto doctrinal: "A la pregunta de si los muertos resucitan desnudos o vestidos, R. Meir respondió: 'Si el grano de trigo colocado desnudo en el suelo reaparece con una multitud de vestidos, ¿no deberán los justos que han sido sepultados con su ropa resurgir vestidos?'" (*Talmud Bablî, Sanhedrín* 50b).

Fácilmente se intuye el alcance pedagógico de las parábolas, que parten de la vida cotidiana de Palestina: tanto los maestros de Israel como Jesús hablan de pastor y de ovejas, de vid, de compra y venta, de moneda perdida, de casa que construir, de tesoro entregado en depósito o en préstamo, etc., y los personajes habituales son un rey, un padre y un hijo, un amo y un siervo, una ama de casa, etcétera. Cuando Jesús habla en parábolas se dirige a la gente (Mt 13,34), toma pie de la vida rural y del campo, y sus temas se refieren al reino de Dios o a su misma persona, a su misión, o bien a la actitud del que escucha la llamada de Dios.

Además de las parábolas, también muchos discursos de Jesús presentan un perfil sapiencial. Tal es el caso, en particular, del sermón de la montaña (Mt 5-7) o del discurso del pan de

vida (Jn 6). Junto a estas composiciones amplias encontramos también atribuidas a Jesús formulaciones sapienciales de varios tipos. Son máximas como: "Todos los que manejan espada, a espada morirán" (Mt 26, 52); "El que quiera salvar su vida la perderá" (Mt 16,25); "Hay más felicidad en dar que en recibir" (He 20,35). Pueden revestir una connotación personal: "El que no está en contra de nosotros está a nuestro favor" (Mc 9,40), o convertirse en exhortaciones: "Deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt 8,22), o también: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21).

V. ORIGEN DE LA SABIDURÍA EN ISRAEL. 1. SALOMÓN, MODELO DE LOS SABIOS. La Biblia relaciona el florecimiento de la sabiduría en Israel con la persona del rey Salomón (972-932). A la muerte de David, que fue el creador de un auténtico imperio, el reunificador de las doce tribus, el conquistador, su joven heredero Salomón pidió a Dios desde el principio de su reinado "un corazón sabio y perspicaz" para gobernar (1Re 3,4-15; 2Crón 1,3-12). La sabiduría de Salomón se manifestó en sus cualidades de juez (1Re 3,15-28: el famoso juicio de Salomón), en su capacidad de administrador (1Re 4,1-5,8), de constructor del templo (1Re 5,15-8,66). Organizó el trabajo público (1Re 9,15-24) y el comercio con el exterior (1Re 9,26-10,13: la visita de la reina de Sabá), acumulando una enorme fortuna (1Re 10,14-25). Pero el reinado de Salomón no careció de sombras: la opresión del pueblo en función de sus proyectos, el fausto de la corte, y sobre todo su infidelidad religiosa le procuraron enemigos, hasta el punto de que el reino se dividió a su muerte. Podemos suponer que semejante actividad por parte de Salomón exigió del Estado la organización de una especie de escuela superior de administración, en la cual todos los miembros de los organismos estatales recibían una formación adecuada, en particular en el plano cultural. La aceptación de las culturas extranjeras fue probablemente uno de los motivos del éxito de la política del rey. Se había casado en primeras nupcias con la hija del faraón (1Re 3,1; 9,16; 11,1), y se puede suponer que la cultura egipcia hizo su entrada en Jerusalén con el bagaje de la joven reina. Se puede pensar también que la lengua acádica, y puede que también el sumerio, fuesen conocidos en las altas esferas del Estado por necesidades diplomáticas y formación cultural. La actividad literaria se vio verosímilmente favorecida en los mismos ambientes. El autor llamado corrientemente J escribió probablemente bajo Salomón su historia de los orígenes [/ Pentateuco]; el relato tan profundamente humano de la sucesión de David (2Sam 13ss) parece haber sido redactado por un testigo familiar en la corte. Los proverbios de Prov 10,1-22,16 son atribuidos a Salomón; en realidad podría tratarse más bien de colecciones compiladas por los escribas y por los sabios por encargo del rey. Por lo demás, 1Re 5,12-13 atribuye a Salomón "tres mil proverbios, y sus poemas llegaron a cinco mil; trató acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en la pared; disertó acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y de los peces". Probablemente debemos ver en estas últimas referencias de la *onomástica*, especie de léxicos realizados también por indicación del rey. El patrocinio de Salomón había de proseguir mucho tiempo después de él si se le atribuyó el Cant, si Qo se revistió de su autoridad, si los Sal 72 y 127 (en relación con 1Re 3,14-15) llevan su nombre y todavía Sab lo sacó a esce-

na. Salomón se convirtió, pues, en una figura ideal (cf también Mt 6,29; Lc 12,27; Mt 12,42). Por otra parte, se puede preguntar si ya 1Re 3-11 y 2Crón 1-9 no se resintieron de esta tendencia a la idealización. De todos modos, la Biblia atribuye a la corte real una función determinante en el desarrollo de la corriente sapiencial en Israel. Esta función se renovará bajo el reinado de Ezequías (Prov 25,1).

2. ESCRIBAS Y ESCUELAS. Los escribas del rey, recordados en Prov 25,1 o que 1Re 5,13 (citado aquí arriba) deja suponer, no se han de identificar pura y simplemente con sus consejeros políticos. Al leer los proverbios de las colecciones salomónicas se intuye que ciertos escribas tenían otra función de importancia capital para el futuro del Estado: la de preparar a la juventud masculina mejor dotada para hacerse cargo el día de mañana de la responsabilidad en la administración, la diplomacia y el gobierno. Había que enseñar a estos jóvenes lo que hace al hombre equilibrado y cabal, y ante todo el comportamiento correcto en la corte (Prov 16,10-15; 25,2-7). Que esta formación se daba sólo a jóvenes puede deducirse del hecho de que encontramos en los proverbios (como en Prov 27,11) el vocativo "hijo mío".

3. ORIGEN POPULAR DE LA SABIDURÍA. La mayor parte de los proverbios antiguos no tiene nada que ver con la vida de la corte. Un gran número de proverbios reunidos en las colecciones salomónicas proviene seguramente del campo o de las aldeas, y su contenido lo testimonia; por ejemplo: "Donde no hay bueyes el granero está vacío, cosecha abundante con toros robustos" (Prov 14,4). En este origen de la sabiduría no difiere Israel de los demás pueblos. Los testimonios antiguos, anteriores a Salomón [/ *supra,* II], confirman este dato. En Israel, como en todas partes, la sabiduría proverbial es de origen popular y se transmite en familia, como ocurrirá todavía mucho más tarde con Tobías (Tob 4,3-21). Salomón y sus escribas no hicieron otra cosa que recoger esta sabiduría popular antigua, organizarla y consignarla por escrito; se propusieron además modificar acá y allá la formulación original para hacerla entrar mejor en los cuadros previstos para la colección. La sabiduría proverbial no es sólo obra de artesanos hábiles en su oficio (cf Éx 31,31; 2Crón 2,12); es más que eso. Pues un proverbio es una expresión armoniosa —que da gusto escuchar y decir, concisa en sumo grado y que requiere reflexión para comprenderla bien de una verdad comprensible por todos y que sintetiza una larga experiencia de observación de los hombres y de las cosas. Un proverbio es fruto de una larga maduración, siendo su base la observación. La repetición de un mismo fenómeno fue observada por espíritus pacientes y perspicaces, que permanecieron casi siempre anónimos, quizá por haber salido del pueblo, y ello les permitió descubrir el principio general que rige esta multiplicidad. Además, esta gente observadora consiguió condensar su descubrimiento en una fórmula breve y concisa, transmitida primero oralmente, como ocurre todavía hoy en el África negra. Sólo en este momento intervino la acción de los escribas de corte o de los círculos intelectuales. Y esta consignación por escrito desde la más remota antigüedad es característica de las culturas del Oriente medio antiguo, como lo hemos dicho ya [/ *supra,* III]. En Israel esta redacción de los proverbios en colecciones organizadas, como se hacía también en Mesopotamia y en Egipto, tuvo un porvenir aún mejor, ya que estas colecciones fueron acep-

tadas como tales y transmitidas fielmente a lo largo de los siglos hasta hoy. Así se conservaba la tradición, que al final adquirió un carácter religioso por entrar Prov a formar parte de la Biblia y ser palabra de Dios.

VI. EL FIN DE LA SABIDURÍA. El fin primero de la sabiduría es comprender, es el saber. El mundo en el que vivían los antiguos lo ignoraba mucho más que nosotros, que nos beneficiamos de siglos de observación y análisis que llegan hasta las ciencias contemporáneas en todos los campos. El primer fin de los sabios era obviamente el de conocer este mundo en toda su complejidad: el mundo físico, el mundo de los animales, y sobre todo el del hombre con su comportamiento, sus tendencias y su capacidad. Estaban convencidos, como nosotros, de que el hombre, ante la multiplicidad de los fenómenos y su variedad, es capaz de poner el dedo en lo que es permanente, en lo que se verifica siempre; en definitiva, en una ley que gobierna lo real hasta en los detalles. Por tanto, estaban implícitamente convencidos, como nosotros, de que lo real está gobernado por leyes precisas y estables. Pretendían conocer el sentido de lo real, en lo cual admitían la existencia de un orden. Ese esfuerzo no carecía ciertamente de vacilaciones, de fracasos, de contradicciones; pero poco a poco las cosas se iban aclarando.

Aparentemente, la obra de los sabios era esencialmente profana. Pero el hombre antiguo no pensaba, como nosotros, que hubiese que distinguir o incluso separar netamente el mundo profano del religioso; para ellos lo real constituía un todo único; lo profano se mezclaba con lo religioso, y viceversa. Por eso en su indagación se interesaban también por el comportamiento moral del hombre y por los valores religiosos admitidos en su sociedad. Pero lo hacían como sabios, como observadores atentos e imparciales de esta parte de lo real, más que como defensores de tradiciones éticas y teológicas, cuya responsabilidad incumbía a los sacerdotes y a los profetas, con el rey.

Sin embargo, el descubrimiento y la formulación de las leyes que rigen lo real no era para ellos un fin en sí. Los sabios buscaban lo que podía ayudar al ser humano a orientarse en este mundo, a vivir y a obrar mejor. El objetivo de su sabiduría era el "saber vivir", el "saber hacer". Un mejor conocimiento de lo real podía ciertamente ayudar a triunfar en la vida, a equilibrarla y a darle armonía y felicidad. Y buscar esto no era ni hedonismo ni egoísmo, porque los sabios habían comprendido que la felicidad del hombre pasaba a través de la acción virtuosa y la renuncia a sí mismo. También el obrar moral y religioso tenía leyes y consecuencias.

Transmitida oralmente o por escrito, pero sobre todo de este último modo, la sabiduría antigua gobernaba la actividad de la sociedad y regulaba los comportamientos y las controversias que surgían entre las personas y los grupos. En el África negra los proverbios tienen todavía esta función, mientras que en el mundo occidental se reducen habitualmente a simples ornatos estilísticos que engalanan el discurso o el escrito. Justamente porque tenía esta función reguladora de la sociedad, la sabiduría antigua había que transmitirla a la juventud, en cuya formación ocupaba una parte importante. A través de ella los jóvenes aprendían los principios del comportamiento y cuanto podía dar plenitud y equilibrio a su vida. Y todo esto era sumamente importante para aquella parte de la juventud que debía prepararse a asumir en la sociedad los puestos de responsabilidad. La de los sabios era, pues, una obra de formación y de educa-

ción, lo cual llevó muy pronto consigo el nacimiento de una escuela o academia bajo la dirección de un maestro de sabiduría.

VII. LA ACTITUD DE LOS SABIOS. 1. EL CONSEJO. El sabio no es jefe, ni sacerdote, ni profeta. No manda ni en nombre del Estado ni en nombre de Dios. Propone lo que le parece que ha descubierto, expone lo que sabe, indica el camino que según él conduce a la plenitud de la vida y desaconseja lo que, basado en su propia experiencia, lleva al fracaso. Su discurso describe, indica, aconseja, sugiere, pero no manda.

2. LOS LÍMITES DE LA SABIDURÍA. Por otra parte, el sabio percibe los límites de su saber y de su experiencia, ya que sabe que no es dueño de la realidad y de los corazones a los cuales se dirige. Además, quiere también recordar los límites de todo saber humano, porque forman parte de su conocimiento. No hay nada peor que un hombre convencido de que lo sabe todo: "¿Ves a un hombre que se tiene por sabio? Más se puede esperar de un necio que de él" (Prov 26,12). Muchas cosas se nos escapan, pero están en manos del que lo gobierna todo: el hombre propone y Dios dispone, dice nuestro proverbio: "Propio es del hombre hacer planes, pero la última palabra es de Dios" (Prov 16,1). He aquí otros dos ejemplos más concretos: "Casa y hacienda son la herencia de los padres, pero una mujer inteligente es un don de Dios" (Prov 19,14); "Se apareja el caballo para el día del combate, pero del Señor depende la victoria" (Prov 21,31). El hombre ni siquiera está seguro de que su obrar sea justo: "A los ojos del hombre todos sus caminos son puros, pero el Señor juzga sus intenciones" (Prov 16,2; 21,2). Pues el sabio sabe que, en definitiva, estamos en las manos de Dios: "El Señor dirige los pasos del hombre; ¿cómo puede comprender el hombre su camino?" (Prov 20,24). Nuestra sabiduría, en definitiva, está en negarse a sí misma: "Ni sabiduría, ni inteligencia, ni consejo existen ante el Señor" (Prov 21,20).

3. LA SABIDURÍA DE DIOS. De aquí a afirmar la sabiduría misma de Dios había sólo un paso. Sin embargo, al contrario que en Mesopotamia o en Egipto, Israel vaciló mucho tiempo antes de atribuir a Yhwh la sabiduría. La razón hay que buscarla probablemente en el hecho de que la sabiduría aparecía como una cualidad profundamente humana. Sin embargo, la mujer de Técoa, que fue a defender ante David la causa de Absalón, reconoció que el rey tenía la sabiduría del ángel de Dios (2Sam 14,20). De Dios recibió Salomón la sabiduría (1Re 3,12), como antaño los artífices del éxodo (Éx 31,3) toda su habilidad; y la misma sabiduría de Salomón es vista como una sabiduría divina (1Re 3,28; 10,24). Mas probablemente los textos que exaltan al heredero de David son menos antiguos que una frase de Isaías a propósito de Yhwh, cuando el profeta criticaba a los consejeros reales: "También él (el Señor) es sabio en atraer desdichas, y no retira su palabra" (Is 31,2). Ya antes del destierro se afirmaba que el rey mesías sería revestido del espíritu de Yhwh, "espíritu de sabiduría y de inteligencia..." (Is 11,2). Pero probablemente sólo después de la destrucción de Jerusalén (586), durante y después del destierro (586-539), algunos textos raros afirmarán explícitamente la sabiduría de Dios: "Él con su poder hizo la tierra, con su sabiduría el orbe estableció, con su inteligencia desplegó los cielos" (Jer 10,12; 51,15; cf Prov 3,19); "¡Qué numerosas son, Señor, tus obras; todas las has hecho con sabiduría" (Sal 104,24); y sobre todo: "Pero en él residen la sabiduría y el

poder; suyos son la inteligencia y el consejo" (Job 12,13). Esta corriente irá desarrollándose poco a poco, como veremos algo más adelante [↗ VIII-IX].

4. El problema de la ↗ retribución. En definitiva, los sabios afrontarán en relación con Dios los grandes enigmas de la existencia humana. Sin lugar a dudas, algunos proverbios antiguos presentan alusiones a una vida religiosa y moral en relación con Yhwh: "El que obra con rectitud teme al Señor, el que sigue caminos torcidos le desprecia" (Prov 14,2); "El que oprime al pobre ultraja a su Creador, pero le honra el que tiene piedad del indigente" (Prov 14,31); "Muchos buscan el favor del príncipe, pero el derecho de cada uno viene del Señor" (Prov 29,26). La introducción al libro de los Proverbios (Prov 1-9), que se remonta probablemente a la vuelta del destierro, se hace más religiosa, y encontramos allí puesto de manifiesto el principio bien conocido: "El principio de la sabiduría es el temor de Dios" (Prov 9,10; cf Prov 1,7; Sal 111,10; Si 1,14). Pero esta introducción, como por lo demás los proverbios antiguos, no pone en duda la idea de que Dios favorece al hombre justo: "El Señor no deja al justo sufrir hambre, pero rechaza la codicia del malvado" (Prov 10,3), y: "La maldición del Señor está en la casa del malvado, pero bendice la morada del justo" (Prov 3,33). La evidencia de lo que ocurre en la tierra había de hacer que ↗ Job y ↗ Qo se alzaran contra esta doctrina clásica. Fue la gran crisis de la sabiduría bíblica: no es cierto, dicen Job y Qo, que acá abajo la felicidad recompense la virtud y que el vicio produzca desventuras durante esta vida. Este problema de la retribución individual no encuentra solución ni siquiera en Si, para el cual todo termina con la muerte. Sin embargo, escribe: "Al que teme al Señor le irá bien al fin, y en el día último será bendecido" (Si 1,11). Mas no podemos deducir de este texto, conocido sólo en su versión griega, que Ben Sirá esperase una retribución después de la muerte. En los libros sapienciales de la Biblia esta solución aparece sólo en Sab: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento los alcanzará" (Sab 3,1; cf también 3,13.15; 5,15), su sufrimiento durante esta vida es una prueba (Sab 3,5-6), su esterilidad aceptada virtuosamente tendrá su fruto en el más allá (Sab 3,13-15). Sólo esta fe en una retribución después de la muerte devuelve la serenidad a la sabiduría bíblica.

5. Una reflexión sobre la historia de la salvación. Para llegar a esta doctrina, el autor de Sab integra en su reflexión la experiencia histórica de Israel. Ya la reflexión de Prov 1-9 se hacía eco de la enseñanza de Dt y Jer. Qohélet se identificaba con Salomón, juzgando su obra al fin de una vida fastuosa. Más explícitamente, Si 16,24-17,14, y sobre todo Si 44-49, releían toda la historia de la salvación al modo de un sabio. Sab 7-9 proponía a los jóvenes el ejemplo de Salomón; Sab 10-19 releía los acontecimientos centrales de Israel comenzando por los héroes de Gén y deteniéndose ampliamente en los acontecimientos del éxodo. En todos los casos, el patrimonio espiritual de Israel era fuente de enseñanza para el sabio. Para Sab en particular, el éxodo atestiguaba cómo Dios protege al justo contra los impíos sirviéndose de las fuerzas del cosmos. Lo que Dios hizo en otro tiempo, volverá a hacerlo en el futuro. Releyendo de este modo la historia santa, los sabios inauguraban modestamente la que podríamos llamar ya una filosofía de la historia [↗ Sabiduría (libro de la) II, 3].

VIII. LA PERSONIFICACIÓN DE LA SABIDURÍA EN EL AT. 1. LOS TEXTOS. Algunos textos sapienciales del AT destacan de modo especial porque no hablan simplemente de la sabiduría humana, y ni siquiera de la sabiduría de Dios en el sentido de que Dios sería un sabio—, sino porque dan a la sabiduría una configuración, una personificación cuyo significado es controvertido. Estos textos tienen tal importancia teológica que reclaman nuestra atención.

a) *Job 28*. Considerada por muchos exegetas una adición del siglo IV o III, esta página se inserta entre el diálogo de los tres amigos con Job (Job 4-27) y la apología final de este último (Job 29-31). Poema sapiencial de inspiración evidente, Job 28 plantea la cuestión radical: "Mas la sabiduría, ¿de dónde viene?" (Job 28,12.20). Los esfuerzos del hombre para excavar la tierra y la roca en busca de los metales no permiten descubrir el camino. Y tampoco la riqueza puede servir de moneda de cambio para adquirirla. Es que la sabiduría "está oculta a los ojos de todos los vivientes" (Job 28,21). "Sólo Dios conoce su camino" (Job 28,23) cuando organizó el universo; entonces la vio, la escrutó (Job 28,27). Un último versículo, probablemente más tardío aún, añade: "... Y dijo al hombre: 'Temer al Señor es la sabiduría'" (Job 28,28). Así pues, la actividad industrial o comercial no conduce de suyo a la sabiduría. De todo esto no habían dicho nada las conversaciones entre Job y sus amigos; sin embargo, todos sus esfuerzos iban encaminados a explicar el porqué de la diferencia de Job. Su búsqueda de sabiduría humana se asemejaba en cierto modo al esfuerzo industrial y comercial, pero sin éxito, ya que el misterio permanecía intacto: el del sufrimiento del hombre y el de la justicia de Dios. En su forma original, el poema intentaba recordar lo mismo al lector que a los participantes en los diálogos precedentes que el hombre es incapaz de resolver por sí solo el problema planteado. La solución no está a su alcance; es de dominio exclusivo de Dios. Mas aquí es donde la sabiduría adquiere relieve, porque aparece distinta de Dios y distinta del mundo, y Dios ha puesto orden en el mundo en función de ella. ¿Debemos entonces pensar que la sabiduría se entendió como una abstracción del orden cósmico, como el plan concebido por Dios y puesto por obra por él en la organización del universo? Es muy posible. Más tarde, sin embargo, el último versículo orientó hacia una actitud complementaria por parte del hombre: a este último no le queda más que venerar a Dios, sin conocer otra sabiduría, sin comprender nada más allá de esto. El misterio de Dios y de la sabiduría permanecía intacto; pero el hombre se somete a través de una sabiduría más humilde.

b) *Prov 8-9*. Prov 1-9 introduce, probablemente después del destierro, las colecciones de proverbios antiguos. Por tres veces entra en escena la sabiduría. Como Prov 1,20-33, pero de modo positivo, Prov 8 hace hablar a la sabiduría a las puertas de la ciudad, allí donde la gente se reúne para los negocios o simplemente para encontrarse (Prov 8,1-3). Su discurso está orientado a justificar la escucha que pide de todos. En primer lugar, lo que tiene que decir les dará la clave del discernimiento y del "saber hacer", porque ella es portadora de la verdad y de la justicia; exalta, pues, las cualidades de su mensaje, pero sin explicitarlo (Prov 8,4-11). Por otra parte, la sabiduría es la que asegura la armonía de las relaciones humanas, concediendo a los responsables que gobiernen sabiamente (Prov 8,12-21). También cuando Yhwh or-

ganizó el cosmos estaba ella a su lado como hija primogénita, engendrada antes que todas las demás obras (Prov 8,22-31). Por eso la sabiduría renueva la invitación a prestarle oído para poder conocer la bienaventuranza y la vida (Prov 8,32-36). Como la diosa egipcia Ma'at [↗ *supra,* III, 4], la sabiduría asegura el orden en la sociedad; sin ella tampoco habría orden en el cosmos; ella es verdad y justicia. Pero, a diferencia de Ma'at, la sabiduría no es diosa; viene de Yhwh, su felicidad es estar en presencia de él, encuentra sus delicias en estar con los hombres. Simboliza el orden social, el orden cósmico y el equilibrio personal de cada uno. Sin embargo, Prov 8 no hace más que explicar las razones fundamentales por las cuales la sabiduría pide que se la escuche. En realidad, Prov 8 forma parte de la introducción a Prov 10-31; allí, en esas colecciones de proverbios, se encuentra el contenido de su mensaje. Por eso Prov 8 da a entender que los proverbios reunidos en las colecciones provienen de ella y que acogerlos es acogerla a ella misma; es el primer intento que hace la Biblia para explicar por qué Prov 10-31 son, como decíamos, inspirados.

Prov 9,1-6 vuelve, con la imagen del banquete, sobre el mismo mensaje. Después de construir su palacio, la sabiduría como un rey que inaugura su reino, invita a todos, y en especial a los necesitados, a participar en la fiesta preparada en su palacio de siete columnas. También este final de la introducción a las siete colecciones de proverbios antiguos quiere decir que es la misma sabiduría la que en cierto modo ha construido la colección de Prov. Todos son invitados a tomar este alimento, esta sabiduría tradicional; a hacerla propia, para encontrar en ella la vida y la comprensión de lo real.

c) *Si.* Ya en la primera página de su obra Ben Sirá, hacia el 200 a.C., presenta a la sabiduría: "Toda la sabiduría viene del Señor y con él está eternamente" (Si 1,1). La sabiduría humana viene de Dios, cuya existencia comparte la sabiduría. Esta sabiduría de Dios es su criatura (Si 1,4); él, "el único sabio" (Si 1,6-8; cf Rom 16,27), "la derramó sobre todas sus obras, sobre toda carne" (Si 1,7-8.9-10, que completa a Job 28,27 a través de Joel 3,1). La sabiduría no está al alcance de los esfuerzos humanos (Si 1,5-6); es don de Dios, que "proveyó de ella a todos los que le aman" (Si 1,8-10). En 4,11-19, Ben Sirá subraya la función educadora de la sabiduría; ésta, según el texto hebreo, pronuncia incluso un discurso: hará pasar al discípulo a través de la prueba; pero, así dice, "quien la escucha vivirá dentro de mi pabellón" (Si 4,15). Si 6,24-31 recoge el tema de la educación: el discípulo ha de someterse al yugo de la sabiduría; o, mejor, debe perseguirla como se persigue la caza: "Una vez agarrada, no la dejes escapar. Porque al fin hallarás en ella tu descanso y se cambiará para ti en alegría" (Si 6,27-28). Ben Sirá habla, pues, de relaciones de amor entre la sabiduría y el discípulo. Pero Si 15,1 da la clave de lectura que desarrollará Si 24: "El que abraza la *tôrah* alcanza la sabiduría". En realidad Si 24, que falta en el texto hebreo, propone un gran discurso de la sabiduría, pronunciado probablemente durante una asamblea litúrgica. La sabiduría recuerda que, habiendo salido de la boca de Dios como palabra suya creadora y que reina sobre todo el universo, ha buscado dónde establecerse. El Señor le ha dicho que se establezca en Jacob. A partir del templo de Sión, se ha ido desarrollando progresivamente, como un árbol de vida, hasta cubrir toda la tierra santa; ha echado ramas, ha dado flores y perfume y, finalmente, invita a todos los que la

escuchan a gustar sus frutos. Ben Sirá da inmediatamente la clave de este discurso: "Todo esto... es la ley" (Si 24,23), es decir, la revelación, más que los códigos de leyes o el mismo Pentateuco. Esta revelación de Dios ha sido hecha a Israel, se ha desarrollado dentro de él, y todo hijo de Israel ha de nutrirse de ella, según la invitación de Dt 8,3 de alimentarse de la / palabra de Dios. En este caso, más que en Prov 9,1-6, es todo el patrimonio religioso y espiritual que Israel ha recibido de Dios el que es visto como sabiduría venida de Dios (cf Dt 4,6; Esd 7,14.25).

d) *Bar 3,9-4,4.* Una exhortación dirigida a la diáspora judía, poco posterior a Ben Sirá, recoge a la vez los temas de Job 28 y de Si 24: el camino de la sabiduría es desconocido para el hombre; sólo Dios puede revelarlo. La exhortación (3,9-14; 4,2-4) encuadra una pregunta y su respuesta. La pregunta recoge la de Job 28: "¿Quién ha descubierto su lugar (de la sabiduría)?" (Bar 3,15). La respuesta es al principio negativa (Bar 3,16-31): ni los poderosos ni los artistas, ni sus descendientes, ni los sabios del Oriente medio pagano, ni tampoco los gigantes antediluvianos conocieron el camino que conduce a la sabiduría. Luego viene la respuesta positiva: sólo Dios, Señor supremo del cosmos, la ha conocido y se la ha indicado también a Israel (Bar 3,31-38). El autor cierra su respuesta, como Si 24,23, dando la clave: la sabiduría es la *tôrah,* revelada a Israel.

e) *Sab 6-9.* Releyendo 1Re 3,4-15, el relato de la oración de Salomón en Gabaón, el autor, en los umbrales de la era cristiana, encuadra su reflexión sobre la sabiduría (Sab 7,22-8,1) con una evocación de la figura de Salomón idealizada hasta el punto de poderse identificar con todo joven lector en busca de la sabiduría: no se la puede obtener de Dios más que con la oración (Sab 7,7; 8,21; 9). Esto implica que se la prefiera a todos los bienes (Sab 7,8-10) y se la ame como un hombre ama a su mujer (Sab 8,2-18), y ella colmará al sabio de todos los bienes de los cuales es madre (Sab 7,11-12.21; 8,5-6). El autor aclara tres aspectos de la sabiduría: su naturaleza es de tal pureza que penetra todas las cosas hasta lo más hondo con vistas al bien (Sab 7,22-24); su origen está en Dios, del que es exaltación, efluvio, irradiación, espejo e imagen, lo cual indica hasta qué punto la sabiduría depende de Dios, del cual es inseparable (Sab 7,25-26); su actividad es tanto de orden cósmico como de orden moral y espiritual: ella gobierna el universo de manera benévola, animándolo con su presencia, y forma a los santos (Sab 7,27-8,1). Un mensaje así va más allá de los textos precedentes, completando su sentido. La sabiduría no es ya inaccesible, puesto que la oración permite obtenerla; no es ya sólo la *tôrah,* la revelación histórica, sino que es vista como una presencia interior en el corazón del que la acoge; no es una simple imagen del orden del mundo, puesto que el autor, refiriéndose a una doctrina de los estoicos, ve en ella la presencia misma de Dios en el mundo.

2. INTERPRETACIÓN. En estos textos, sobre todo Prov 8-9; Si 24; Sab 7-8, la sabiduría aparece personificada. ¿Cómo entender esta personificación? El problema fundamental es el de la relación de Dios con el mundo y con los hombres. ¿Puede la fe de Israel concebir seres intermediarios? Hablando del *Lógos,* lo pensaba Filón. ¿Podemos también nosotros hacer de la sabiduría un intermediario o incluso una persona? Actualmente son cada vez más raros los autores que propenden a esta solución. Tam-

poco convence la solución que hace de la sabiduría una hipóstasis, porque de un modo u otro una hipóstasis exige respecto a Dios una autonomía que nuestros textos no conceden a la sabiduría. Otros han preferido hablar de personificación poética de un atributo o de una virtud de Dios. Pero nuestros textos dicen más, porque la sabiduría es engendrada por Dios (Prov 8,22), es criatura suya (Si 24,8-9); se distingue de él, pero no puede existir sin él ni separada de él (Sab 7,25-26). El problema de fondo es saber cómo expresar trascendencia e inmanencia divina. La sabiduría expresa, sobre todo en Sab 7-9, esta inmanencia o presencia de Dios en el mundo y en las almas de los justos, y, en este último caso, no estamos lejos del concepto cristiano de gracia. Pero esta presencia divina le da también al mundo su coherencia (Sab *1,7), su sentido, su significado. A esta* idea podemos reducir el concepto de orden del mundo, utilizado a propósito de Prov 8,22-31, a menos de ver ahí el proyecto creador y también salvador de Dios, proyecto considerado anterior a su realización. Dios se hace presente en la historia, y particularmente en la historia de Israel; y esta presencia la llamamos nosotros revelación, según el designio original de Dios. Así hay que entender, en el sentido más pleno, el término *tôrah* usado por Si 24,23 y Bar 4,1.

IX. JESÚS Y LA SABIDURÍA EN EL NT. 1. EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. Hemos visto [/ *supra,* IV, 2b], que, en su enseñanza, Jesús se expresaba a menudo como los sabios. Pero algunos textos del NT, comenzando por los evangelios sinópticos, van más allá, atribuyendo a Jesús lo que el AT atribuye a la sabiduría. Leemos en Mt 11,28-30: "Venid a mí todos los que estáis cansados y oprimidos, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy afable y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera". Jesús habla como el sabio de Si 51,23-26: "Acercaos a mí los que carecéis de instrucción y frecuentad mi escuela... Inclinad vuestro cuello a su yugo (de la sabiduría)"; pero en Si 6,24-25.28 la misma imagen del yugo se aplica más explícitamente a la enseñanza de la misma sabiduría: "Mete tus pies en sus cadenas y tu cuello en su argolla. Arrima tu hombro y llévala, no te molesten sus ataduras... Al fin hallarás en ella tu descanso y se cambiará para ti en alegría". En Mt 12,42 (y Lc 11,31) leemos: "La reina del sur se levantará en el día del juicio con esta generación y la condenará, porque ella vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y hay aquí algo que es más que Salomón". Ahora bien, Salomón expresaba una sabiduría recibida de Dios; luego podemos pensar que en Jesús se expresa una sabiduría más grande, la sabiduría misma de Dios. Previendo la persecución de los suyos, dice Jesús: "Yo os envío profetas, sabios y escribas...", mientras que Lc 11,49 escribe: "Dijo también la sabiduría de Dios: Les enviaré..." Para Mt, Jesús tiene autoridad sobre los sabios, mientras que en Lc la sabiduría de Dios parece ser Jesús mismo, el cual, en conclusión, hace suyas las palabras de la sabiduría de Dios: "Sí, os lo repito..." (Lc 11,51). En Mt 11,19 leemos finalmente: "La sabiduría ha sido justificada con sus obras"; ahora bien, estas obras de la sabiduría son probablemente las "obras de Cristo" (Mt 11,2). Estos textos, que dependen probablemente de la misma fuente común a Mt y Lc (la fuente Q), son muy discutidos. No afirman de modo explícito que Jesús sea la sabiduría; solamente lo sugieren.

2. EN SAN PABLO. Hay que to-

mar en consideración sobre todo dos textos, que nuevamente asimilan a Jesús con la sabiduría del AT.

a) *1Cor 1-3*. Ante las divisiones de una comunidad ávida de bellos discursos, Pablo proclama a Cristo crucificado, escándalo para unos y locura para otros, pero poder de Dios y sabiduría de Dios (1Cor 1,23-24), pues Dios ha escogido lo que es locura en el mundo para confundir a los sabios (1Cor 1,27). La sabiduría de Dios es ir al contrario de las pretensiones humanas; al salvarnos por medio de un mesías crucificado, Dios ha puesto de manifiesto la profundidad de su sabiduría. Pablo, pues, no identifica a Jesús con la sabiduría, pero ve en el misterio de la cruz la manifestación de la sabiduría de Dios; para los discípulos de Jesús, el crucificado se convierte en auténtica sabiduría de Dios; la cruz forma parte integrante de la sabiduría salvífica de Dios (1Cor 1,30; 2,7).

b) *Col 1,15-20*. La primera parte de este himno (1,15-18a) recurre para hablar de Jesucristo —el Hijo predilecto del Padre, que nos salva (Col 1,13)— a algunas expresiones que en el AT se atribuyen a la sabiduría: "Él es la imagen del Dios invisible" (cf Sab 7,26; Heb 1,3); "primogénito" (cf Prov 8,22); "en él han sido creados todos los seres" (cf Prov 3,19; 8,30-31 [TM]; Sal 104,24; Jer 10,12; Sab 7,21; 8,4-5; 9,2); "él existe antes que todos" (cf Prov 8,22-25; Si 1,4; 24,9; Sab 9,9); "todos tienen en él consistencia" (cf Sab 1,7).

3. EN SAN JUAN. Jn 1 propone una doctrina similar: "Él estaba en el principio con Dios. Todo fue hecho por él y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho. En él estaba la vida" (Jn 1,2-4). También los textos del AT (cf Prov 8,22ss; Si 24,3.9; Sab 9,1-2) hablaban de la preexistencia de la sabiduría; pero, nuevamente, no se da explícita identificación entre Jesús y la sabiduría. Lo mismo el discurso sobre el pan de vida (Jn 6,26-58) se puede comprender correctamente sólo a la luz de los textos que comparan el discurso de la sabiduría con un banquete preparado (Prov 9,1-6; Si 24,19-21); esto vale sobre todo para Jn 6,35-50: el mensaje de Jesús viene de lo alto y alimenta como la sabiduría, como la palabra de Dios (Dt 8,3; Sab 16,26), y ello vale lo mismo para Jn 4,13-14 (cf Si 24,21); 7,37-38.

4. INTERPRETACIÓN. ¿Por qué esta discreción en el NT, que no identifica nunca de modo explícito a Jesús con la sabiduría, a pesar de atribuirle mucho de lo que los textos del AT atribuían a la misma? La razón es probablemente ésta: Jesús supera infinitamente a la sabiduría como podían conocerla los sabios del AT; la revelación del NT está al mismo tiempo en continuidad y en ruptura con la del AT; si el NT hubiese identificado simplemente a Jesús con la sabiduría, hubiera podido encubrir la ruptura.

Sólo en una época sucesiva al NT será Jesús proclamado explícitamente sabiduría de Dios. Este título cristológico ha permanecido a lo largo de todo el curso de la historia cristiana. Citamos algunos de los testimonios más significativos: en el siglo III Orígenes, en su tratado *Sobre los principios* (I, 2: *PG* 11,130-145), desarrolla su discurso sobre Cristo fundándose principalmente en Sab 7,25-26. El beato Enrique Susón (1295-1366) compuso hacia el 1335 su *Libro de la Sabiduría eterna,* en el cual medita principalmente sobre la cruz de Cristo. Hacia el 1700, Luis María Grignion de Montfort escribió un breve tratado sobre *La sabiduría eterna,* en el cual, basándose en casi todos los textos escriturísticos que hemos

recordado, "explica simplemente lo que es la Sabiduría, antes de su encarnación, durante la encarnación y después de la encarnación, y los medios para obtenerla y conservarla" (n. 7). La liturgia romana, ya desde la alta Edad Media, relee Prov 8,22ss y Si 24,3-12 para las fiestas de la virgen María; pero es para ver en la madre de Dios, inseparable de su hijo, no la sabiduría, sino el lugar en el cual se estableció la Sabiduría en el momento de su encarnación.

Por otra parte, continuando el movimiento ya iniciado explícitamente por Si 24,23 y Bar 4,1, el judaísmo reconoce en la *tôrah* la sabiduría de Dios. El cristiano, por su parte, proclama en la fe que Dios se ha revelado plenamente en Jesús, presencia de Dios entre los hombres, y por eso Jesús es llamado sabiduría de Dios [↗ Jesucristo III, 1d].

BIBL.: AA.VV., *La cristologia in San Paolo*, Paideia, Brescia 1976; AA.VV., *La Sagesse de l'AT* (éd. M. Gilbert), Duculot, Lovaina-Gembloux 1979; AA.VV., *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (ed. J.L. Crenshaw), Ktav, Nueva York 1976; *Ancient Near Easter Texts Relating to the Old Testament* (ed. J.B. Pritchard), Princeton 1969[3]; ALETTI J.-N., *Colossiens I, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Istituto Biblico, Roma 1981; BEAUCAMP É., *I saggi d'Israele guida all'esperienza di Dio*, Ed. Paoline, 1964; BEAUSCHAMP P., *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del AT*, Cristiandad, Madrid 1977; BONNARD P.-E., *Cristo Sapienza di Dio*, LDC, Turín 1968; CHRIST F., *Jesus Sophia. Die Sophia Christologie bei den Synoptiken*, Zwingli, Zurich 1970; CONTI M., *Il discurso di pane di vita nella tradizione sapienziale*, Moriniello, Levanto 1967; DUBARLE A.-M., *Los sabios de Israel*, Escelicer Sa., Madrid 1959; DUESBERG H., *Les scribes inspirés*, Desclée de Brouwer, París 1939; Maredsous-Tournai 1966[2] (ed. I. Franzen); FESTORAZZI F., *Reflexión sapiencial (Antropología y escatología)*, en *Diccion. Teológ. Interdisciplinar*, IV, Sígueme, Salamanca 1983, 46-64; FEUILLET A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, París 1966; GILBERT M., ALETTI J.-N., *La Sapienza e Gesù Cristo*, en *Bibbia Oggi*. Strumenti per viver la Parola, 21, Gribaudi, Turín 1981; GOLSTAIN J., *Les sentiers de la sagesse*, La Source, París 1967; LAMBERT W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon, Oxford 1960; GOETZMANN J., *Sabiduría, necedad (sophia)*, en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 122-128; HAMP V., *Sabiduría*, en *Conceptos Fund. de Teología* IV, Cristiandad, Madrid 1983, 578-583; LANG B., *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Patmos, Düsseldorf 1975; LARCHER C., *Études sur le Livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969; LÉVÊQUE J., *Job et son Dieu*, Gabalda, París 1970; ID, *Sabidurías del antiguo Egipto*, Verbo Divino, Estella 1984; MAGGIONI B., *Giobbe e Bibbia*, Cittadella, Asís 1979; MCKANE, *Prophets and Wise Man*, SCM Press, Londres 1965; MARBÖC J., *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Hanstein, Bonn 1971; RICKENBACHER O., *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973; SAEBO M., *hkm (ser sabio)*, en *DTAT* I, Cristiandad, Madrid 1985, 776-789; SHEPPARD G.T., *Wisdom as an Hermeneutical Construct. A study in the Sapientializing of the Old Testament*, De Gruyter, Berlín 1980; SUGGS M.J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard, Cambridge, Mass., 1970; VANEL A., *Alle radici della sapienza*, en "Bibbia-Oggi" 15, Gribaudi, Turín 1978; RAD G. VON, *La sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985; WHYBRAY R.N., *The Intelectual Tradition in the Old Testament*, De Gruter, Berlín 1974; WILCKENS U., FOHRER G., *Sophia*, en "GLNT" 12 (1979) 695-856; ZELLER D., *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptiken*, Echter, Würzburg 1979; ZERAFA P.P., *The Wisdom of God in the Book of Job*, Herder, Roma 1978.

M. Gilbert

SABIDURÍA (Libro de la)

SUMARIO: I. *Una obra multiforme y "ecuménica"*. II. *Un hábil trenzado entre estructura y mensaje:* 1. "Su esperanza está llena de inmortalidad" (cc. 1-5); 2. "La sabiduría, irradiación de la luz eterna" (cc. 6-9); 3. El gran "midráš" sobre el éxodo (cc. 10-19): *a)* El septenario de los dípticos antitéticos, *b)* El septenario de las idolatrías.

I. UNA OBRA MULTIFORME Y "ECUMÉNICA". Pequeña joya de la literatura judía alejandrina, compuesto entre el siglo II y el I a.C.,

quizá el último escrito deuterocanónico del AT, el libro de la Sabiduría (→ Sab), colocado como de costumbre bajo el patronazgo ficticio de Salomón —sabio perfecto y perfecto estadista—, es difícil de catalogar dentro de un esquema literario único y de una única definición. Con capítulos de fina poesía se mezclan páginas de prosa rimada en un estilo antológico colmado de alusiones, de motivos inéditos y conocidos, de amaneramientos y de erudición preciosista, que no alteran, sin embargo, la linealidad sustancial de la obra. El autor permanece en el anonimato a pesar de los esfuerzos de quien ha querido ver en él la mano del traductor griego de Si [/ Sirácida II]; su lengua es un griego bien poseído, aunque no exento de infiltraciones hebraizantes. Un libro profundamente fiel a la genuina tradición de la espiritualidad bíblica, pero también auténticamente "progresista" en su apertura, en su aliento ecuménico, en su optimismo sobre el destino del hombre, en sus felicísimas intuiciones para el futuro de la revelación bíblica. En cierto sentido, este libro es el saludo de la antigua alianza a la nueva inaugurada por Cristo.

Un libro multiforme también a nivel de género literario, aunque permaneciendo firme su cualidad *sapiencial* general [/ Sabiduría IV, 1]. Sin embargo, es también un *tratado teológico* embrional sólidamente estructurado, aunque joven aún, no triunfal y lujuriante como el sistema del posterior filósofo judío alejandrino Filón. Los temas más originales de este tratado, como lo ha puesto de manifiesto C. Larcher, son los antropológicos. Sab es también un *protéctico,* es decir, un folleto exhortatorio dirigido a los judíos víctimas de las primeras persecuciones y marginaciones en el ámbito helenístico-romano (2,10-20; 3,1-9); luego será significativa la *Legatio ad Gaium,* de Filón, libelo apologético infaustamente destinado al emperador Calígula. Nuestro autor quiere mostrar, por un lado, la apertura de espíritu del judío de la diáspora, y, por otro, quiere exhortar a sus correligionarios a la fidelidad, a la confianza optimista en que el Señor "lo ha regulado todo con número, con peso y con medida" (11,20: cf 12,15-18). El libro aparece entonces también como un escrito catequético deseoso de enriquecer la propuesta cultural hebrea con elementos tomados del mundo en el que vive la diáspora, pero atento también a corregir las desviaciones de aquellos judíos que, fascinados por la propuesta griega, en la práctica habían apostatado del judaísmo.

Por consiguiente, Sab es también una obra *kerigmático-misionera.* La ósmosis con algunos elementos del helenismo y el intento de diálogo "ecuménico" son visibles en el esfuerzo por filtrar la antropología hebrea a la luz de la terminología y de la mentalidad griega; en el conocimiento crítico del materialismo heracliteo-epicúreo (2,2-3); en la aplicación de algunos datos de la filosofía estoica (7,22.24; 14,3; 17,2); en una reticencia casi platónica respecto a la materia (9,15); en la consistencia atribuida a la *psyche* ("alma" en sentido griego o *nefeš* hebrea, es decir, ¿el "ser vital" en su globalidad?), capaz de hacer sospechar la idea de preexistencia (8,19-20), en proponer una reedición de la crítica "evemerista" (explicación racionalista de la religión idolátrica: 14,15-21); en las no raras conexiones con el platonismo popular, y en particular con el *Timeo* (6,19; 11,17; 12,1; 13,1ss), conocido quizá a través de algún florilegio platónico; en la celebración del metabolismo de los elementos según los cánones de algunas cosmologías helenísticas (19,6ss); en calibrar el concepto de resurrección, nunca explicitado, a fin de evitar reacciones de rechazo por parte griega (cf He 17).

II. UN HÁBIL TRENZADO ENTRE ESTRUCTURA Y MENSAJE. Es interesante notar que el volumen gira en torno a tres componentes que definen globalmente la estructura, aunque en su interior está refinadamente construido hasta en los detalles, según lo han demostrado muchos estudios como los de M. Gilbert, J.M. Reese, A.G. Wright y C. Larcher. No podemos entrar en estos detalles; en orden a nuestra exposición, nos contentamos con seguir las tres grandes áreas estructurales de los capítulos 1-5; 6-9; 10-19, que contienen en su interior también los tres principales nudos ideológicos de la obra.

1. "SU ESPERANZA ESTÁ LLENA DE INMORTALIDAD" (cc. 11-55). Con la primera sección de la obra (pero con indicaciones diseminadas también en otras partes), llega a una clara formulación la doctrina de la inmortalidad *(athanasía/aphtharsía),* surgida a través de un lento proceso de formación en la fe secular de Israel ("asunción" de Henoc y de Elías; Sal 16; 49; 73; Dan 12; 2Mac 7; por medio de una cierta simbología) y ayudada por la atmósfera platónica respirada por el autor, sobre el fondo de las creencias populares del Delta. Pero se trata de una inmortalidad "dichosa"; no es fruto de deducción metafísica de la espiritualidad del alma sobre la base de las especulaciones platónicas codificadas sobre todo en el *Fedón* (que también el autor parece conocer), sino puro don divino. Pues implica una plena comunión con Dios, eflorescencia de aquella intimidad de que goza el fiel ya durante la existencia terrena a través de su justicia (1,15). Este don es definitivamente ofrecido con una solemne *episkopé,* una "visita-juicio" de Dios dentro de la historia (1,9; 3,7; 4,20). En cambio, los impíos son abandonados en el abismo (el *še'ol* bíblico), que no es ya la mansión indiferenciada de los difuntos, como en la visión hebrea clásica, sino que se puede identificar cada vez más con el infierno (4,18ss).

Este destino inmortal positivo o negativo es presentado sobre todo en los capítulos 3-4 (el c. 5 es una grandiosa escena de juicio, o mejor, de "autojuicio" de las almas) con una secuencia de dípticos antitéticos, en los cuales a una escena que representa el destino glorioso y feliz del justo (3,1-9; 3,13-15; 4,1-2; 4,7-16) se opone una escena oscura con el destino del impío (3,10-12; 3,16-19; 4,3-6; 4,17-20). Es significativo que el justo sea ejemplificado con casos sorprendentes y "progresistas" respecto al fondo tradicional bíblico (Dt 23,2; Gén 25,21; Is 47,9): la mujer estéril y el eunuco, aunque eran considerados como una "rama seca" del antiguo Israel, si son justos y fieles recibirán un puesto cualificado en el templo celestial futuro (3,13-15); el justo muerto prematuramente, considerado un maldito en la teoría de la retribución, es exaltado, en cambio, por Sab como un amado de Dios (4,7-16). Siempre en la línea de la finura y de la originalidad del escritor hay que considerar también el fresco del juicio del capítulo 5. La acusación de los impíos no es extrínseca y judicial, sino psicológica; brota de su misma autoconciencia, de su amarga autocrítica (5,3-13).

El remordimiento de conciencia permanece en el más allá como instrumento desgarrador de castigo y se transforma en un veredicto de autocondena. En la otra vida, encaminarse hacia el castigo o el premio es espontáneo; nace de una especie de afinidad electiva. Se descubre así el esfuerzo de hermenéutica que el autor lleva a cabo sobre los datos realistas, "objetivos" y simbólicos del juicio, según el esquema tradicional bíblico.

2. "La sabiduría, irradiación de la luz eterna" (cc. 6-9). Como es sabido, el concepto de *sabiduría* constituye el resultado de una cuidadosa reflexión llevada a cabo por la literatura sapiencial para intentar expresar de modo teológicamente nuevo la relación Dios-criatura [/ Sabiduría VIII]. Aunque permaneciendo en contacto con los análisis tradicionales hechos sobre este *teologúmeno* por parte de Prov 1; 8; Job 28; Sir 24; Bar 3,9-4,4, etc., la sabiduría celebrada en este libro no puede identificarse con la *tôrah* ni reducirse a una función cosmológica de Dios, ni pretende resolver directamente el constante dilema trascendencia-inmanencia. Sin aceptar la noción hipostática platónica (peligrosa para el monoteísmo hebreo), sin embargo la sabiduría adquiere una función más consistente de mediación entre Dios y el ámbito cosmo-soteriológico. En esto Sab es ayudada por la filosofía estoica y platónica; en este sentido son ejemplares los 21 atributos que definen en 7,22ss a la sabiduría; muchos de ellos tienen una génesis ligada a la filosofía griega, aunque la trama ideológica de base es bíblica. En efecto, prevalecen las imágenes ligadas a la luz (Jn 1 y 1Jn 1,5: la sabiduría es emanación nítida de la gloria divina, sin deslumbramiento; es irradiación de luz inextinguible; espejo terso, más brillante que el sol, superior a los astros; más luminosa que cualquier luz, triunfadora de las tinieblas del caos.

La reflexión sobre la sabiduría que nos ofrece este libro pone en práctica las bases de la teología neotestamentaria sobre el Verbo. Pablo y Juan se inspirarán justamente en estas páginas, como puede atestiguarse a través de estas concordancias:

Sab 7,26: la sabiduría es imagen de la excelencia divina.
Col 1,15: Cristo es imagen del Dios invisible.

Sab 7,26: la sabiduría es reflejo de la luz eterna.
Heb 1,3: el Hijo es reflejo de la gloria del Padre.

Sab 8,3; 9,4: intimidad de la sabiduría con Dios.
Jn 1,1.8: intimidad del Verbo con el Padre.

Sab 7,21; 8,6; 9,1.9: función creadora de la sabiduría.
Jn 1,3.10: función creadora del Verbo.

Sab 8,4; 9,9; 10,11.17: omnisciencia de la sabiduría.
Jn 5,20: omnisciencia del Verbo.

Sab 7,23; 11,24.26: amor de Dios a los hombres.
Jn 3,16-17: amor de Dios a los hombres.

Sab 7,28: amor de Dios al que ama la sabiduría.
Jn 14,23; 16,27: amor del Padre al que ama al Hijo.

Esta segunda sección de la obra se cierra con una espléndida oración, puesta en labios de Salomón, para obtener la sabiduría (c. 9). La invocación está construida por esquema concéntrico sobre el versículo 10; pero, a su vez, las tres estrofas que la componen están distribuidas concéntricamente sobre los versículos 4. 10.17.

3. El gran "midráš" sobre el Éxodo (cc. 10-19). Estos capítulos finales de Sab ofrecen una reelaboración midrásica, es decir, homilética y alegórica (praxis hermenéutica bíbli-

ca bien conocida en el judaísmo), del texto del éxodo, con particular atención a los capítulos 11-19 del Éx. Estamos en presencia de una relectura teológica y moral del gran artículo de fe de la liberación de la esclavitud egipcia. Ya el Segundo Isaías había iniciado este proceso interpretativo, aplicando el esquema del éxodo al retorno del destierro de Babilonia [/ Isaías III, 3]. En el NT, Juan aplicará a Cristo muchas categorías del éxodo, continuando libremente el camino abierto por Sab. Mas el capítulo 10 vuelve sobre los precedentes del éxodo, presentando a través de siete figuras patriarcales la historia bíblica arcaica: Adán, Noé, Abrahán, Lot, Jacob, José, Moisés. Ellos encarnan otros tantos ejemplares de justos guiados por la sabiduría. En efecto, cada pequeña escena se abre con el solemne pronombre personal femenino que indica a la sabiduría y tiene como palabra clave el adjetivo sustantivado "justo". Tenemos, pues, una relectura "típica" y ética de la historia de la salvación.

a) *El septenario de los dípticos antitéticos.* En un continuo contrapunto de escenas antitéticas (hebreos-egipcios = justos-impíos), la historia del éxodo se traslada en esta meditación sapiencial del plano contingente al metahistórico del destino escatológico de la humanidad. En la práctica, se asiste al encuentro constante entre bien y mal, cuyo desenlace final es el triunfo de la justicia. He aquí las siete antítesis: están regidas por elementos simbólicos cósmicos, prolongándose al final en un himno coral de los salvados, libre reelaboración escatológica del cántico de Moisés de Éx 15 (19,5-21):

1. *11,5-14:* aguas del Nilo y agua de la roca.
2. *16,1-4:* codornices para los justos y ranas para los impíos.
3. *16,5-14:* serpiente de bronce y langostas y moscas.
4. *16,15-29:* lluvias y tempestades para los impíos, maná para los justos.
5. *17,1-18,4:* tinieblas y luz.
6. *18,5-25:* el exterminador de los primogénitos egipcios se detiene ante Israel.
7. *19,1-9:* el mar Rojo que cubre a los pecadores y se transforma en llanura verdeante para los justos.

No faltan dentro de este contrapunto páginas deliciosas, observaciones felices y digresiones como la muy innovadora sobre la tolerancia divina, sobre la moderación misericordiosa del Creador, que ama a todas sus criaturas ("amante de la vida", 11,15). Otras páginas han recibido una interpretación nueva y libre dentro de la tradición cristiana: así ha ocurrido para la serpiente de bronce del desierto (16,7), que el autor presenta ya como "símbolo de salvación", y que se convertirá para Jn 3,14-17 en Cristo alzado en la cruz, signo de la salvación definitiva; así se ha hecho a propósito del maná, al que Sab llama "pan de los ángeles" y presenta ya como símbolo de la palabra de Dios (16,20-21; cf Sal 78,25), y que la tradición cristiana aplicará a la eucaristía; la vigorosa personificación de la palabra de Dios como guerrero inexorable que blande como espada aguda el irrevocable decreto divino (18,14-16) se ha transformado,

en la celebración litúrgica cristiana, en la entrada del Verbo en el mundo por el nacimiento.

b) *El septenario de las idolatrías.* La secuencia de las siete antítesis del éxodo se rompe en los capítulos 13-15 con un breve tratado polémico antiidolátrico, que recoge *in crescendo* siete formas de degeneración de la religión:

1. *13,1-9* idolatría astral.
2. *13,10-19* idolatría materialista.
3. *14,1-11* idolatría por la navegación.
4. *14,15-16* idolatría fúnebre.
5. *14,17-21* idolatría imperial.
6. *15,7-13* idolatría económica.
7. *15,14-19* idolatría animal.

El septenario se puede articular alrededor de tres formas fundamentales de aberración religiosa: la divinización de las fuerzas naturales (13,1-9), esplendor del cosmos y la fascinación "divina" que de él se desprende; el culto de los ídolos antropomórficos (13,10-15,13); la zoolatría, la forma más grave a los ojos del autor por estar testimoniada por la praxis del mundo egipcio en el que vive. El esquema es sustancialmente el de la apologética judeo-helenística, que tiene su máximo representante en Filón. Sin embargo, la polémica de Sab presenta una diferencia respecto a esa apologética y a la grecorromana de cuño filosófico: lo que para los pensadores "laicos" no es más que un error ideológico vulgar y grosero, para Sab es un crimen religioso. En este sentido, nuestro texto conecta con la sátira teológica de Is 44 y Jer 10. Hay que notar que en 13,6-9 se formula por primera vez la posibilidad del conocimiento natural de Dios a través de las realidades creadas, posibilidad afirmada también por Rom 1,19-32 y formalizada por el concilio Vaticano I.

Por lo tanto, un libro de gran cohesión y riqueza, situado en los umbrales de la era cristiana (Larcher piensa en la época misma de Augusto, la del nacimiento de Cristo, aunque es difícil precisar al respecto); un libro de gran confianza y mucho optimismo, como lo atestiguan sus últimas líneas ligadas a una metáfora musical (19,18) y a esta antífona laudativa: "De mil formas, Señor, engrandeciste a tu pueblo y lo glorificaste, y no dejaste de asistirlo en todo tiempo y lugar" (19,22). Y ahora este "tu pueblo" no es sólo el Israel de la antigua alianza, sino todos los justos que aman la verdad y la justicia.

BIBL.: ADINOLFI M., *Il messianismo di Sap 2,12-20,* en *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana,* Paideia, Brescia 1966, 205-217; ID, *Il senso dell'economia paleotestamentaria e il libro della Sapienza,* en *Atti della XX Settimana Biblica,* Paideia, Brescia 1970, 321-342; ALLEVI L., *L'ellenismo nel libro della Sapienza,* en "ScC" 71 (1943) 337-348; BEAUCHAMP P., *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse,* en "Bib" 45 (1964) 491-526; CASTELLINO, *Il paganesimo di Romani 1, Sapienza 13-14 e la storia delle religioni,* en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus,* vol. II, Biblical Institute Press, Roma 1961, 255-263; CAZELLES H., *La Sabiduría,* en *Introd. crítica al AT,* Herder, Barcelona 1981, 780-788; COLOMBO D., *Pneuma Sophias eiusque actio in mundo in libro Sapientiae,* en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 1 (1950-51) 107-160; ID, *Quid de vita sentiat Liber Sapientiae,* en ib, 2 (1951) 87-118; CONTI M., *Sapienza,* Ediz. Paoline 1981[3]; CRAGHAN J.T., *El libro de la sabiduría,* en *Cantar de los Cantares/Sabiduría,* Sal Terrae, Santander 1981, 65-194; DELCOR M., *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran,* en "NRT" 77 (1955) 614-630; DUESBERG H., FRANSEN I., *Les Scribes inspirés,* Éd. de Maredsous, Maredsous-Tournai 1966[2]; FESTORAZZI F., *La Sapienza e la storia della salvezza,* en "RBit" 16 (1967) 151-162; FICHTNER J., *Weisheit Salomos,* Tubinga 1938; FISCHER J., *Das Buch Weisheit,* Würzburg 1950; GILBERT M., *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse,* Biblical Institute Press, Roma 1973; LAGRANGE M.J., *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières,* en "RB" 4 (1970) 85-104; LANG B., *Frau Weisheit,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1975; LANGE S., *The Wisdom of Solomon and Plato,* en "JBL" 55 (1936) 293-306; LARGER

C., *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969; Id, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 2 vols., Gabalda, París 1983-84; Lella A.A. di, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, en "CBQ" 28 (1966) 139-154; Murphy R.E., *"To Know your Might is the Root of Immortality"*, en "CBQ" 25 (1968) 88-93; Nickelsburg G.W.E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard University Press, Cambridge 1972; Penna A., *L'esodo nella storia della salvezza*, en "RBit" 15 (1967) 337-356; Places E. des., *Le livre de la Sagesse et les influences grecques*, en "Bib" 50 (1969) 536-542; Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Biblical Institute Press, Roma 1970; Reider J., *The Book of Wisdom*, Nueva York 1957; Ricken F., *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weisheit 13-15?*, en "Bib" 49 (1968) 54-86; Romaniuk C., *Le traducteur grec du livre de Jésus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?*, en "RBit" 15 (1967) 163-170; Scarpat G., *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*, en "RBit" 15 (1967) 171-189; Schütz R., *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Geuthner, París 1935; Sisti A., *Vita e morte nel libro della Sapienza*, en "BibOr" 25 (1983) 49-61; Taylor R., *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom of Solomon*, Doubleday & Co., Nueva York 1974; Wright A.D., *The Structure of the Book of Wisdom*, en "Bib" 48 (1967) 165-184; Id, *Sabiduría*, en *Comentario Bibl. San Jerónimo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 563-594; Ziener G., *Il libro della Sapienza. Meditazioni Bibliche*, Città Nuova, Roma 1972.

G. Ravasi

SACERDOCIO

Sumario: I. *En el AT:* 1. Orígenes: *a)* Levitas, *b)* Sacerdotes, *c)* Nombre. 2. Funciones sacerdotales: *a)* Oráculos, *b)* Enseñanza, *c)* Culto sacrificial, *d)* Pureza ritual, *e)* Bendición, *f)* Custodia del santuario; 3. Estructura del culto sacerdotal: *a)* Separaciones rituales, *b)* Sacrificio ritual, *c)* Esquema de conjunto, *d)* Mediación; 4. Evolución histórica: *a)* Sentido de la santidad, *b)* Sacerdocio y poder, *c)* Espera escatológica. II. *En el NT:* 1. Oposición sacerdotal; 2. Posición de Jesús; 3. Misterio de Cristo y culto; 4. Sacerdocio de Cristo: *a)* Experiencia cristiana, *b)* Argumento de la Escritura, *c)* Sacrificio de Cristo; 5. Sacerdocio común: *a)* Culto nuevo, *b)* Organismo sacerdotal, *c)* Reyes y sacerdotes; 6. Sacerdocio ministerial.

I. EN EL AT. La institución del sacerdocio ocupa un puesto considerable en los libros del AT. El hecho no es sorprendente, puesto que el sacerdote es el encargado de las relaciones con Dios. Siendo Israel el pueblo de Dios, las relaciones con Dios revisten en Israel una importancia particular.

1. Orígenes. El sacerdocio no aparece enseguida en la Biblia. Para dar culto a Dios, / Abrahán no se dirigía a un sacerdote. Él mismo ejercía para su familia las funciones cultuales: construía altares (Gén 12,7s; 13,18; 22,9) y ofrecía sacrificios (22,13); de manera semejante Isaac (26,25) y Jacob (28,18; 31,54). Los primeros sacerdotes mencionados en la Biblia son extranjeros: Melquisedec, rey de una ciudad cananea y sacerdote (14,18); los sacerdotes egipcios (41,45; 47,22), un sacerdote madianita (Éx 2,16). Para Israel se habla de sacerdotes solamente cuando se ha convertido en pueblo. Pues el sacerdocio es un caso de especialización social. Los sacerdotes ejercen el culto de Dios en nombre del pueblo.

a) *Levitas.* En Israel las funciones cultuales fueron confiadas a los levitas [/ Levítico]. Los textos más antiguos relativos a Leví no hacen referencia al sacerdocio (Gén 34,25-31; 49,5ss); pero la bendición pronunciada por Moisés sobre la tribu de Leví atribuye a esta tribu las diversas funciones sacerdotales (Dt 33,8-11). La tradición referida en Jue 17 demuestra que se reconocía a los levitas una competencia especial para el culto (Jue 17,7-13).

Su privilegio recibe en el Pentateuco varias explicaciones. Una tradición antigua refiere que el sacerdocio fue conferido a los levitas en recom-

pensa de su intervención intrépida contra los israelitas idólatras (Éx 32,25-29). Los levitas habían vengado con la espada los derechos de Yhwh, lesionados por el pecado, mereciendo con ello la investidura sacerdotal. Un episodio análogo se cuenta de Pincas (Fineés), nieto de Aarón. Su celo contra un israelita pecador le valió la promesa de un sacerdocio perenne (Núm 25,6-13). En esta perícopa se sitúa el sacerdocio en la perspectiva de una adhesión resuelta a Dios, cuya consecuencia es una lucha intransigente contra el pecado y los pecadores. La misma perspectiva se encuentra en tiempos de la persecución de los seléucidas contra la religión de Israel (siglo II a.C.). Poseído de un celo semejante al de Pincas, el sacerdote Matatías dio muerte a un israelita que ofrecía un sacrificio a los ídolos, dando así comienzo a la insurrección contra la opresión pagana (1Mac 2,15-27).

Otra corriente de tradición explica la posición de los levitas con una sustitución. Los levitas pasaron a ocupar el puesto de los primogénitos de Israel. Normalmente el primogénito de cada familia hubiera debido consagrarse al culto de Dios. Un levita lo sustituye. Se trata de una disposición divina: “Ya ves que he elegido a los levitas de entre todos los israelitas en sustitución de todos los primogénitos..., ya que mío es todo primogénito” (Núm 3,12; cf 3,41; 8,16). El derecho de Dios sobre todos los primogénitos puede estar relacionado con la ofrenda de las primicias. Pero el Pentateuco lo relaciona con la última plaga de Egipto: mientras que los primogénitos egipcios fueron exterminados, los de Israel fueron preservados (Éx 12); así Dios había “santificado para sí”, o sea se había reservado, a los primogénitos de Israel (Núm 3,13; 8,17). Luego los levitas habían sido elegidos para sustituir a los primogénitos. El aspecto que destaca esta corriente de tradición es la necesidad de una representación del pueblo para ejercer las funciones cultuales. No es posible que todo el pueblo se dedique continuamente al culto de Dios. Por eso se eligen algunos hombres según las indicaciones divinas.

b) *Sacerdotes.* La organización del sacerdocio israelítico pasó por diversas etapas difíciles de definir, ya que las informaciones contenidas en la Biblia ofrecen lagunas. La situación descrita en el Pentateuco refleja a menudo la de épocas posteriores al éxodo. La institución del sacerdocio se refiere con muchos detalles entre las leyes que organizan el culto divino (Éx 28,1-29,35; Lev 8,1-10,20). Los textos insisten en la relación privilegiada de los sacerdotes con Dios. Sin embargo, el contexto deja ver que el sacerdocio tiene también una función social (Éx 29,43-45).

Según el Pentateuco, el sacerdocio propiamente dicho fue confiado a “Aarón y a sus hijos” (Éx 28,1; Lev 8,1). Aarón, hermano de Moisés, era de la tribu de Leví. Los otros levitas fueron dados a Aarón para ayudarle en las tareas secundarias (Núm 3,5-10). Las genealogías de los libros de las Crónicas relacionan con la descendencia de Aarón a los sumos sacerdotes del templo de Jerusalén (1Crón 5,27-41; 24,1ss). Así se afirmaba el principio del sacerdocio hereditario, que aseguraba la continuidad de la institución. A diferencia de los profetas, cuya vocación no dependía de su origen familiar, sino de una iniciativa imprevisible de Dios, los sacerdotes y los levitas eran tales en virtud de su pertenencia a una familia sacerdotal o levítica.

c) *Nombre.* En hebreo, sacerdote se dice *kohen.* El sentido primitivo de este nombre no se conoce. Algunos lo relacionan con el acádico

kânu, inclinarse. El sacerdote sería el hombre que se inclina en adoración ante la divinidad. Otros, en cambio, piensan en el hebreo *kún,* estar derecho, y definen al sacerdote como un hombre que "está delante de Dios" (Dt 10,8). Otros todavía relacionan el término con una raíz atestiguada en siriaco, que expresa el concepto de prosperidad; el sacerdote es el hombre que, por medio de la bendición, procura la prosperidad. En griego, *kohen* ha sido traducido por *hiereús,* término emparentado con *hierós,* sagrado: el sacerdote es el hombre de lo sagrado.

2. FUNCIONES SACERDOTALES. Los textos bíblicos atribuyen a los sacerdotes una gran diversidad de funciones, sin preocuparse de explicar sus relaciones con algún concepto central.

a) *Oráculos.* La primera atribución del sacerdocio en el antiquísimo texto de la bendición de Leví es la de hacer oráculos por medio de objetos sagrados llamados *tummîm* y *'urîm.* Moisés impetra a Dios: "Da a Leví tus *'urîm* y tus *tummîm* al hombre santo" (Dt 33,8). Con estos objetos el sacerdote procedía a un sorteo, que definía la respuesta divina a algún problema de la vida. El texto más claro al respecto es el de 1Sam 14,41, en el cual el rey Saúl, deseando conocer la causa de una dificultad, le dice a Dios: "Si el pecado está en mí o en mi hijo Jonatán, Señor, Dios de Israel, salga *'urîm;* y si este pecado está en tu pueblo Israel, salga *tummîm*". En la historia de David se refieren otras consultas semejantes. Perseguido por Saúl o atacado por los amalecitas, David recurre al sacerdote Abiatar para consultar a Yhwh sobre la táctica que ha de adoptar (1Sam 23,9; 30,7). La función oracular del sacerdote no es un rasgo particular de la religión de Israel; prácticas por el estilo eran corrientes en el mundo antiguo. En ellas podemos reconocer un esbozo de actitud espiritual, a saber: la búsqueda de la voluntad de Dios, y una convicción religiosa fundamental: sin la relación con Dios, el hombre no puede encontrar su camino en la existencia.

b) *Enseñanza.* La bendición de Leví contiene una afirmación posterior, en plural en lugar del singular, que expresa una visión menos primitiva de la función sacerdotal; no la de sortear, sino la de enseñar: "Han guardado tu palabra, han observado tu alianza. Enseñaron tus preceptos a Jacob y tu ley a Israel" (Dt 33,9-10). Los sacerdotes enseñan los preceptos de Dios primero ocasionalmente (Ag 2,11s; Zac 7,3), y luego transmiten el conjunto de las instrucciones divinas. En Dt 31,9, Moisés confía la ley "a los sacerdotes, hijos de Leví", con el encargo de leerla en el año del perdón, delante de todo Israel. El profeta Malaquías observa que "los labios del sacerdote deben guardar la ciencia, y de su boca se viene a buscar la enseñanza" (Mal 2,7). Pero Malaquías critica en este punto a los sacerdotes de su tiempo, pues esta función sacerdotal cayó en desuso. Los sacerdotes fueron progresivamente sustituidos por los escribas o doctores de la ley.

A la función de la enseñanza va ligada una cierta competencia jurídica atribuida al sacerdote: "Suya es también la decisión en caso de litigios y lesiones" (Dt 21,5). Los textos de Qumrán mantienen aún esta atribución (CD 13,2-7). Los sacerdotes debían intervenir en caso de delito grave cuando faltaban indicios para descubrir al autor" (Dt 21,1-9; Núm 5,11-13).

c) *Culto sacrificial.* Después de la enseñanza, la bendición de Leví menciona la función de ofrecer los

sacrificios: “Hacen subir el incienso ante tu rostro y ponen los holocaustos sobre tu altar”(Dt 33,10). El libro del Levítico da instrucciones detalladas sobre el modo de ofrecer los diversos sacrificios, atribuyendo siempre al sacerdote la función principal (Lev 1-7). Sin embargo, los relatos bíblicos demuestran que en los primeros tiempos la oferta de los sacrificios no era tarea reservada sólo a los sacerdotes (Gén 22,13; 31,54); el padre de Sansón ofrece un holocausto (Jue 13,19); los reyes David y Salomón ofrecen sacrificios en circunstancias particularmente solemnes, como el traslado del arca (2Sam 6,17) o la dedicación del templo (1Re 8,62ss). Pero progresivamente la función de ofrecer quedó reservada a los sacerdotes. Un pasaje de Crónicas refiere que el rey Ozías fue castigado por Dios por haber tenido la temeridad de entrar en el santuario del Señor para quemar incienso en el altar (2Crón 26,16-21). Una profundización del sentido de la santidad divina había hecho comprender que solamente una persona especialmente consagrada podía presentar a Dios una ofrenda de modo grato [/ Levítico II, 1.5].

Una evolución análoga llevó a insistir más en el aspecto expiatorio del culto sacrificial. Antes del exilio, los sacrificios principales eran los holocaustos y los sacrificios de comunión. Mas cuando la gran catástrofe nacional le dio al pueblo un sentido más vivo de su culpabilidad delante de Dios, los sacrificios de expiación adquirieron más importancia.

d) *Pureza ritual.* La participación en el culto requería la pureza ritual, definida en la ley. Los sacerdotes debían evitar todo contacto que les volviese impuros. Se establecían normas especiales para su matrimonio. Los defectos físicos y las enfermedades eran impedimentos para la celebración del culto (Lev 21). Para el sumo sacerdote, las reglas eran aún más estrictas; no le estaba permitido guardar luto ni siquiera por su padre o su madre (Lev 21,11). Por otra parte, los sacerdotes tenían la responsabilidad de asegurar el perfecto desarrollo del culto, y por tanto de controlar la pureza ritual de los participantes. La presencia de una persona impura en la asamblea litúrgica hubiera comprometido el buen éxito del culto (Lev 15,13). La impureza más tremenda era la “lepra”. Por eso al sacerdote le incumbía verificar si una persona estaba afectada por semejante mal y declararla pura o impura. El Levítico da instrucciones muy detalladas al respecto (Lev 13-14). Para otros casos de impureza ritual, el sacerdote debía preparar el agua lustral según los ritos previstos en Núm 19 [/ Levítico II, 2.3].

e) *Bendición.* Otra función de los sacerdotes, más positiva, era la de bendecir en nombre de Yhwh. Otras personas compartían con el sacerdote el derecho de transmitir la bendición divina. El padre de familia podía bendecir a sus hijos (Gén 27,4; 48,15; 49,28) y el rey a su pueblo (2Sam 6,18; 1Re 8,14). La bendición sacerdotal ponía el nombre de Yhwh sobre los hijos de Israel. El libro de los Números indicaba la fórmula ritual (Núm 6,22-27). Poner el nombre quiere decir establecer una relación con la persona. Los israelitas comprendían que una buena relación con Dios era condición indispensable para la buena marcha de la vida individual y comunitaria. La bendición aseguraba la fecundidad, la felicidad y la paz.

f) *Custodia del santuario.* La bendición de Leví no hace referencia a la relación entre sacerdote y santuario. Pero otros textos demuestran la importancia de esta relación. El sacer-

dote era el hombre del santuario. Tenía el privilegio de poder entrar en el lugar santo y debía custodiar con el mayor cuidado el santuario y todos los objetos sagrados. "Todo extraño que se acercaba era castigado con la muerte" (Núm 3,38).

Cuando se fundaba un santuario, enseguida venía un hombre consagrado a custodiarlo (Jue 17,5-13; 1Sam 7,1; 1Re 12,31s). En los primeros tiempos eran numerosos los santuarios. Abrahán construía altares en diversos lugares: en Siquén (Gén 12,7), en Betel (12,8), en Hebrón (13,18) y en el territorio de Moria (22,9). Otras tradiciones hablan del santuario de Silo (1Sam 1,3) y del de Gabaón (1Re 3,4). Después de la conquista de Jerusalén, David hizo llevar el arca de Dios a su nueva capital (2Sam 6) para darle un prestigio religioso. Más tarde, con ocasión de una epidemia, adquirió un terreno para construir en él un nuevo lugar santo, donde Salomón edificó el templo de ↗ Jerusalén (1Re 6; 2Crón 3,1). Progresivamente se manifestó la tendencia a atribuir a este nuevo santuario no solamente un puesto central en el culto, sino un puesto exclusivo. Ezequías, y poco después Josías, reformaron el culto en esta perspectiva (2Re 18,4; 23,4-20). Josías suprimió todos los santuarios de provincia (2Re 23,8), a fin de que el templo de la capital fuese el único santuario de Yhwh. Se reorganizó el sacerdocio de modo correspondiente (23,9). Después del destierro fue confirmada esta reforma. Todo el culto sacerdotal se efectuaba en el templo de Jerusalén, donde las diversas clases de sacerdotes y levitas se sucedían de acuerdo con turnos regulares (Lc 1,8; 1Crón 24,7-8; 2Crón 31,2). En esta evolución progresiva hacia la unicidad del santuario se puede reconocer el influjo poderoso de un sentido mayor de la santidad del Dios único.

3. ESTRUCTURA DEL CULTO SACERDOTAL. De hecho, toda la organización del culto sacerdotal antiguo se fundaba en el concepto de santidad. El punto de partida era el reconocimiento de la tremenda santidad de Dios: "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2). Siendo Dios santo, para entrar en relación con él hay que ser santo, es decir, pasar del nivel profano de la existencia ordinaria al nivel sagrado de la realidad divina.

a) *Separaciones rituales.* Para alcanzar este fin, el culto antiguo proponía un sistema de elevación por medio de separaciones rituales. Como el pueblo entero no poseía, a pesar de su elección, la santidad requerida para acercarse a Dios (Éx 19,12; 33,3), una tribu, la de Leví, había sido separada de las demás para el servicio litúrgico; en esta tribu, una familia, la de Aarón, había sido apartada para ejercer los ritos sacrificiales; un miembro de esta familia era elegido para ser el sumo sacerdote, al cual estaba reservado el acto más solemne del culto, el encuentro con Dios.

Este encuentro no se podía verificar en un lugar cualquiera, sino sólo en un lugar sagrado, es decir, separado del espacio profano en el que se desarrollaban las actividades ordinarias y prohibido al público.

b) *Sacrificio ritual.* Para entrar en el lugar sagrado, el sacerdote debía realizar los ritos sagrados, acciones que se distinguen de las actividades profanas y siguen normas especiales prescritas para el culto. Entre los ritos, el más significativo era el sacrificio, que consistía en hacer pasar una víctima del mundo profano al mundo divino; en efecto, sacrificar significa hacer sagrado. El sacrificio era necesario, porque el sacerdote no estaba en condiciones de pasar él mis-

mo enteramente al mundo divino. A pesar de todas las ceremonias de su consagración, seguía siendo un hombre terreno. Por eso el ritual le prescribía elegir otro ser viviente, un animal, sin defecto alguno, y por tanto que podía ser grato a Dios, y ofrecerlo sobre el altar. Inmolada y consumida por el fuego, esta víctima subía simbólicamente al cielo, o bien su sangre era esparcida en dirección al trono de Dios. Este rito constituía el punto culminante de las separaciones. La víctima era completamente sustraída a la existencia terrena para ser devorada por el fuego del cielo, que la llevaba junto a Dios [/ Levítico II, 1].

Así pues, el culto antiguo presentaba un esquema de consagración cada vez más completa, por medio de sucesivas separaciones rituales. Después de este movimiento ascendente de separaciones, se esperaba un movimiento descendente de gracias divinas. Si el sacrificio tenía resultado positivo, la víctima era aceptada por Dios; el sacerdote que la había ofrecido era admitido ante Dios y podía obtener para el pueblo los favores de Dios.

c) *Esquema de conjunto.* Es posible, pues, establecer un cierto orden en las diversas funciones sacerdotales, según un esquema ternario: fase ascendente, central y descendente. La fase ascendente comprende todo el sistema de las separaciones rituales, de las diversas reglas de pureza (alimentos puros e impuros, lepra, contactos, etc.) hasta las ofrendas sacrificiales, pasando por los ritos de purificación y de consagración. La fase central, elemento decisivo, consiste en el encuentro del sacerdote con Dios; gracias al sacrificio agradable, el sacerdote es admitido en la morada de Dios. La fase descendente se sigue de la buena relación establecida entre el sacerdote y Dios. El sacerdote obtiene el perdón divino y el fin de los castigos provocados por los pecados; puede comunicar al pueblo las instrucciones divinas, que manifiestan el camino seguro a seguir para triunfar en la vida; puede bendecir al pueblo con el nombre de Dios para procurarle fecundidad, paz y felicidad.

d) *Mediación.* Con este esquema ternario se manifiesta bien la función mediadora del sacerdote. Él lleva a Dios las ofrendas y las oraciones del pueblo, y luego lleva al pueblo las respuestas y las gracias de Dios, asegurando así las buenas relaciones entre el pueblo y Dios. Pero el AT no reflexiona mucho sobre la mediación sacerdotal, sino que le gusta insistir más bien en la gloria del sacerdocio. El Sirácida describe con entusiasmo la gloria de Aarón (Si 45,6-22) y la del sumo sacerdote de su tiempo, Simón, hijo de Onías, "majestuoso al salir de entre los velos del santuario" (Si 50,5). En los sacerdotes se reflejaba la gloria del mismo Dios.

4. EVOLUCIÓN HISTÓRICA. En el curso de los siglos se observa, respecto al sacerdocio, una doble evolución, que aumentaba su importancia en la vida del pueblo de Dios.

a) *Sentido de la santidad.* Varias experiencias religiosas, personales y colectivas, aumentaron en Israel el respeto a la santidad de Dios. La obra de los profetas fue decisiva al respecto, lo mismo que la de los reformadores religiosos del templo de Josías. De ello se siguió una nueva organización del culto y del sacerdocio, que ponía de relieve un monoteísmo intransigente. En lugar de la multiplicidad de los santuarios antiguos, fue considerado legítimo un solo santuario; todos los demás fueron equiparados a templos paganos, y por tanto destruidos. Se unificó y jerarquizó el sacerdocio.

En el culto sacrificial adquirió un puesto más significativo el aspecto de expiación, que responde mayormente a la preocupación de santidad. Entre todos los sacrificios, los más importantes fueron los del gran "día de la expiación", *Yôm Kippur* (Lev 16). Constituían la cima de todo el culto, porque el *Yôm Kippur* era la única ocasión anual en la que se podía penetrar en la parte más santa del templo. Este ingreso estaba reservado sólo al sumo sacerdote y condicionado por el sacrificio más solemne, que era de expiación. Bajo todos los aspectos (lugar sagrado, tiempo sagrado, persona sagrada, acto sagrado), la liturgia de *Yôm Kippur* manifestaba la más grande exigencia de santidad.

b) *Sacerdocio y poder.* Paralelamente a esta evolución hacia un exclusivismo cada vez más marcado, tuvo lugar un incremento de poder. Después de la vuelta del destierro, el sumo sacerdote asumió una posición de autoridad no solamente religiosa, sino también política. Lo atestigua el Sirácida cuando alaba al sumo sacerdote Simón por haber asegurado la defensa de Jerusalén construyendo "las fortificaciones de la ciudad para caso de asedio" (Si 50,4). En el siglo II a.C., la revuelta contra los seléucidas fue dirigida por una familia sacerdotal, los asmoneos, los cuales, después de la victoria, conservaron el poder político. El título griego de *archiereús,* sumo sacerdote, fue adoptado entonces, expresando en aquellas circunstancias el cúmulo de los poderes (1Mac 10,20s; 13,41s). En consecuencia, la dignidad de sumo sacerdote se convirtió en objeto de ambiciones y de rivalidades extremas. Ciertos pretendientes echaron mano de todos los medios, comprendido el homicidio (2Mac 4,32ss), para elevarse a esta posición. También bajo los procuradores romanos se presentaba el sumo sacerdote como la autoridad suprema de la nación; presidía el sanedrín, el cual era reconocido por los romanos como poder local. Los libros narrativos del NT atestiguan fielmente esta situación.

c) *Espera escatológica.* Amargamente decepcionados por la evolución del sacerdocio, ciertos ambientes del ↗judaísmo ponían sus esperanzas en la espera de un sacerdocio renovado. El profeta Malaquías, que vituperaba los defectos de los sacerdotes (Mal 2,1-9), había también anunciado una purificación de los hijos de Leví (3,3). Otros textos proféticos podían alimentar la misma esperanza. Tenemos claro testimonio de ello en los manuscritos de Qumrán y en los *Testamentos de los doce patriarcas.* En Qumrán la espera escatológica comprendía un elemento sacerdotal. Los miembros de la secta no esperaban solamente al mesías davídico, al que llamaban "mesías de Israel", sino también un mesías sacerdote, al que denominaban "mesías de Aarón" (1QS 9,10-11). En la *Regla de la Comunidad* no se concede la precedencia al mesías de Israel, sino al sacerdote (2,18-21). En el documento de Damasco (12,23s; 19,10s), un único personaje acumula ambas dignidades. Perspectivas similares se trazan en los *Testamentos de los doce patriarcas;* el *Testamento de Rubén* (6,7-12), por ejemplo, prescribe que se obedezca a Leví "hasta la consumación de los tiempos del mesías sumo sacerdote, del cual ha hablado el Señor"; el *Testamento de Leví* (18,1) anuncia que Dios, en los últimos tiempos, castigará a los sacerdotes indignos, y luego "suscitará un nuevo sacerdote, al cual se le revelarán todas las palabras del Señor". Como el cumplimiento último debía ser cumplimiento de todos los aspectos del proyecto de Dios, no podía faltar el aspecto sacerdotal, pues su

importancia era de primer rango en la Sagrada Escritura y en la vida del pueblo elegido.

II. EN EL NT. Respecto al sacerdocio, el NT contiene dos series de textos netamente diversos: por una parte, textos que hablan de la institución sacerdotal antigua; por otra parte, textos que afirman el cumplimiento cristiano del sacerdocio.

1. OPOSICIÓN SACERDOTAL. Los escritos narrativos del NT (evangelios y Hechos) no dan jamás a Jesús ningún título sacerdotal. Cuando hablan de sacerdotes y de sumos sacerdotes, es siempre en relación al sacerdocio judío (excepto en una perícopa, donde se trata de un sacerdote pagano: He 14,13). La situación descrita difiere mucho según las dos categorías sacerdotales: simples sacerdotes o bien autoridades sacerdotales. En el caso de simples sacerdotes, no se observa ninguna tensión; los evangelios reconocen sus atribuciones; Lucas nos muestra al sacerdote Zacarías en el ejercicio de sus funciones (Lc 1,8s); los sinópticos refieren que Jesús mandó a un leproso curado que se presentara al sacerdote e hiciera la ofrenda prescrita (Mc 1,44). En los Hechos, Lucas cuenta que "incluso muchos sacerdotes abrazaban la fe" (He 6,7).

Muy diversa se presenta la situación en el caso de los principales sacerdotes y del sumo sacerdote. Se los menciona en la primera predicción de la pasión, en la cual Jesús declara que debía "padecer mucho por parte de los ancianos del pueblo, de los sumos sacerdotes y de los maestros de la ley" (Mt 16,21); y luego, de nuevo, en la tercera predicción: "El Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los maestros de la ley; lo condenarán a muerte" (Mt 20,18). Su nombre vuelve siempre en un contexto similar, es decir, el de la oposición exasperada a la persona de Jesús. Para traicionar a Jesús, Judas "fue a los sumos sacerdotes", los cuales "le ofrecieron treinta monedas de plata" (Mt 26,15). En el proceso de Jesús ante el sanedrín, el sumo sacerdote tiene el papel decisivo (Mt 26,62-66). Tradiciones semejantes se refieren en el cuarto evangelio (Jn 11,49s; 18,35; 19,6). En los Hechos, la hostilidad de los supremos sacerdotes recae sobre la comunidad de los discípulos de Jesús, y especialmente sobre los apóstoles (He 4,6; 5,17s; 9,1s; etc.).

En todos estos episodios, los sacerdotes supremos y el sumo sacerdote no son presentados en acto de culto, sino ejerciendo el poder. Juntamente con los ancianos y los escribas, forman el sanedrín, asamblea que constituía la autoridad más alta del pueblo judío en los tiempos helenísticos y romanos. Sin embargo, los elementos contenidos en el relato del proceso de Jesús presentan una situación mixta, es decir, político-religiosa. Jesús es acusado de subversión religiosa que afecta al santuario (Mc 14,58), y por tanto amenaza implícitamente al sacerdocio. Luego, la cuestión central se refiere a la mesianidad, concepto político-religioso. La acusación final, de blasfemia, insiste únicamente en el aspecto religioso (Mc 14,63s).

2. POSICIÓN DE JESÚS. A primera vista, la relación entre Jesús y el sacerdocio antiguo había sido negativa a causa de esta oposición de las autoridades sacerdotales a su persona y a su obra.

No era fácil percibir alguna relación positiva, porque ni la persona de Jesús, ni su ministerio, ni su muerte respondían al concepto antiguo de sacerdocio. Como el sacerdocio estaba reservado a la tribu de Leví y se transmitía por vía hereditaria, Jesús,

que pertenecía a la tribu de Judá, no era sacerdote según la ley mosaica. Nunca durante su vida pretendió ser *kohen* ni ejercer función sacerdotal alguna.

Su ministerio no fue de índole sacerdotal, sino más bien profética. Comenzó a predicar como lo habían hecho los profetas. A veces se expresaba, como ellos, con acciones simbólicas. También sus milagros recordaban el tiempo de los profetas Elías y Eliseo (multiplicación de los panes, Mt 14,13-21, comparable a 2Re 4,42-44; resurrección del hijo de una viuda, Lc 7,11-17, como 1Re 17,17-24; 2Re 4,18-37). Jesús fue reconocido como maestro (Mt 22,16; Jn 3,2) y profeta, y hasta "gran profeta" (Lc 7,16.39; Mt 21,11.46; Jn 4,19; 6,14). Después de la resurrección, Pedro proclamó que Jesús era el profeta semejante a Moisés, prometido por Dios en Dt 18,18 (He 3,22).

Jesús continuó la tradición profética de crítica al formalismo religioso, en la cual quedaban involucrados los sacerdotes. Hacía poco caso de la pureza ritual (Mt 9,10-13; 15,1-20), rehusaba dar un valor absoluto a las prescripciones que se referían al sábado (Mt 12,1-13; Jn 5,16-18; etc.) y no aceptaba el concepto antiguo de la santificación por medio de separaciones rituales. Haciendo suyo el dicho de Oseas: "Misericordia quiero, que no sacrificios" (Os 6,6; Mt 9,13; 12,7), Jesús observaba, según afirma Mateo, que entre dos modos de servir a Dios, uno con ritos y separaciones y el otro con entrega al prójimo, Dios mismo había expresado su preferencia por el segundo. A las inmolaciones rituales, Dios prefería la misericordia.

Desde el punto de vista de la religión antigua, la muerte de Jesús aumentó todavía más la distancia entre él y el sacerdocio, pues esta muerte no tuvo relación alguna con el culto ritual. Jesús no murió en un ambiente sagrado, sino fuera de la ciudad santa; su muerte fue una pena legal, la ejecución de una condena infamante. No fue un acto de santificación ritual, sino, al contrario, un acto de execración, que hacía de él una maldición (Gál 3,13; Dt 21,22s).

No es, pues, de extrañar que la predicación cristiana primitiva no hablara de sacerdocio a propósito de Jesús. En su persona, en su ministerio, en su muerte, los cristianos no encontraban relación alguna inmediata con la institución sacerdotal antigua.

3. MISTERIO DE CRISTO Y CULTO. Jesús fue reconocido como el mesías davídico (He 2,36), lo cual era más fácil, porque Jesús pertenecía a la tribu de Judá y a la descendencia de ↗ David. Mas el mesianismo davídico no carecía de conexiones con la institución cultual. El oráculo de Natán, base de este mesianismo, anunciaba en efecto que el hijo de David construiría la casa de Dios (2Sam 7,13). Los cuatro evangelios reproducen esta predicción de una forma nueva. El tema de la destrucción y de la reconstrucción del santuario ocupa un puesto significativo en los relatos sinópticos de la pasión. Con ello una misión que se refiere al culto quedó propuesta como parte integrante del misterio de Cristo (Jn 2,13-22; Mc 14,58; 15,29.38).

Por otra parte, los relatos de la última cena contienen un episodio de inmenso alcance para la relación con Dios. Tomando el cáliz, Jesús dijo: "Ésta es mi sangre de la alianza" (Mt 26,28). Tal gesto con tales palabras no estaba ciertamente previsto en el ritual antiguo; constituía una innovación sorprendente. Pero la unión de "sangre" y de "alianza" recordaba el sacrificio de ↗ alianza referido en Éx 24,6-8, y en consecuencia, daba una determinación sacrificial al acto de Jesús, y por tanto a su muerte, que

este gesto anticipaba. La reflexión cristiana descubrió estos aspectos. Pablo da testimonio de ello al expresar la incompatibilidad entre los cultos sacrificiales, el de la ↗ eucaristía y el de los ídolos (1Cor 10,14-22). Una renovación radical del culto hay que reconocerla en los acontecimientos de la institución eucarística, de la pasión y de la ↗ resurrección de Cristo.

También la fecha de la muerte de Cristo sugería su carácter sacrificial, pues la ponía en relación con la inmolación del cordero pascual (Mt 28,2; Jn 18,28; 19,4). En 1Cor 5,7 Pablo proclama: "Cristo, nuestro cordero pascual, ya ha sido inmolado". En Rom 3,25 emplea otras palabras tomadas del culto sacrificial: "A Jesucristo, Dios lo expuso públicamente como propiciatorio, por medio de la fe, en su sangre". Finalmente, en Ef 5,2, tenemos una fórmula paulina existencial: "Cristo nos amó y se entregó por nosotros" (ver Gál 2,20), es completada con términos del vocabulario sacrificial: "como ofrenda y sacrificio de olor agradable a Dios". Por su parte, Pedro aplica a Cristo una expresión corriente del ritual antiguo: "cordero sin mancha" (1Pe 1,19; Lev 14,10; 23,18; etc.). Todos estos textos demuestran una comprensión sacrificial de la pasión y resurrección de Cristo.

4. Sacerdocio de Cristo. Decir que Cristo ha sido víctima inmolada por nuestros pecados no resuelve aún la cuestión de su relación con el sacerdocio. Pues en el sacerdocio antiguo, víctima y sacerdote eran necesariamente distintos. El autor de la carta a los ↗ Hebreos afronta el problema en toda su amplitud, demostrando que Cristo no fue solamente víctima sacrificial, sino también sacerdote, e incluso sumo sacerdote, y que él conserva esta posición para siempre. Para llegar a esta conclusión, el autor, por una parte, tuvo que superar el concepto entonces tradicional del sacerdocio, no cerrándose en las formas rituales externas, sino percibiendo su intención profunda; y tuvo además, por otra parte, que reexaminar los datos fundamentales de la cristología hasta descubrir su relación con la intención profunda de la institución sacerdotal.

Sabedor de las dificultades del problema, observa el autor: "Es sabido que nuestro Señor nació de la tribu de Judá, la cual no es mencionada por Moisés al tratar de los sacerdotes" (Heb 7,14); "por tanto, si estuviese sobre la tierra no sería sacerdote en modo alguno, porque ya hay encargados de ofrecer los dones según la ley" (8,4). No es posible atribuir a Cristo el sacerdocio ritual antiguo. No obstante, es preciso reconocer que Cristo es sacerdote, porque ha llevado a cabo una obra de mediación entre los hombres y Dios y ocupa ahora una posición de mediador. En el misterio de la pasión y de la glorificación de Cristo es fácil discernir las tres fases de la mediación sacerdotal: ascendente, central y descendente.

a) *Experiencia cristiana.* En las diversas etapas de su demostración, el autor comienza regularmente por la fase central, la que se refiere a la admisión del sacerdote en la morada de Dios. Es decir, los fieles son invitados a contemplar a Cristo sentado a la diestra de Dios (1,4-14), glorificado y proclamado "digno de fe" (3,1-6), "siempre vivo para interceder en su favor" (7,25). El punto de partida de la exposición es, pues, la experiencia actual de la comunidad cristiana, la cual sabe que debe su existencia a Cristo glorificado, el cual la pone en relación íntima con Dios. Pues Cristo es al mismo tiempo Hijo de Dios entronizado junto al Padre (1,5-14) y hermano de los hombres, de los cuales se ha mostrado plena-

mente solidario hasta la muerte (2,5-16). Unido íntimamente a Dios, unido íntimamente a nosotros, es el mediador perfecto, por lo que hay que reconocerlo como "sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios" (2,17). Los cristianos no se encuentran en una situación inferior a la de los judíos; tienen un sumo sacerdote (3,1s; 4,14).

b) *Argumento de la Escritura.* A este primer argumento, sacado de la experiencia religiosa de los cristianos, añade el autor una prueba escriturística, sacada de un salmo mesiánico (Sal 110). El primer versículo de este salmo contiene el oráculo que expresa la glorificación de Cristo a la derecha de Dios. La aplicación de este oráculo a Jesús está garantizada por los evangelios (Mt 22,41-46; 26,63-66) y es corriente en el NT (Mc 16,9; He 2,34; Ef 1,20; etc.). El autor se ha referido a él desde la primera frase de su discurso (Heb 1,3), y vuelve sobre ello reiteradas veces (1,13; 8,1; 10,12; 12,2). Pues bien, el cuarto versículo del mismo salmo contiene un segundo oráculo dirigido al mismo personaje, y que por tanto hay que aplicar a Cristo como el primero. Este oráculo lo proclama solemnemente "sacerdote para siempre" (Sal 110,4). Se sigue de ahí que el sacerdocio de Cristo es un dato explícito de la revelación bíblica. Dios mismo no sólo ha afirmado, sino "jurado" que Cristo glorificado es sacerdote. El autor introduce esta prueba escriturística en 5,6; luego la recoge en 5,10 y 6,20, y la explica detalladamente en 7,1-28.

El oráculo precisa que el sacerdocio del mesías es "según el orden de Melquisedec". En la manera de presentar la Biblia al personaje de Melquisedec, sin mencionar su origen familiar y sin aludir a su nacimiento ni a su muerte, el autor descubre una prefiguración implícita del sacerdocio de Cristo glorioso, el cual no depende de una genealogía sacerdotal humana ni tiene límites temporales, puesto que es el sacerdocio del Hijo de Dios, que ha vencido la muerte y vive para siempre (7,3.16s.24s).

c) *Sacrificio de Cristo.* Para completar la argumentación, el autor considera la fase ascendente del sacerdocio de Cristo, o sea el acontecimiento que llevó a Cristo a su actual posición sacerdotal.

El hecho de haber sido Cristo desde siempre el Hijo de Dios no bastaba para asegurarle el sacerdocio; era necesaria una estrecha unión con los hombres para hacer de él el mediador perfecto. Por eso Cristo "debió hacerse en todo semejante a sus hermanos", tomando sobre él sus pruebas, sus sufrimientos y su muerte, "para convertirse en sumo sacerdote" (2, 17). La pasión gloriosa de Cristo constituye para él un sacrificio de consagración sacerdotal. No se trata, evidentemente, de un rito externo, como era la consagración del sumo sacerdote antiguo (Lev 8), sino de una transformación radical de la naturaleza humana de Cristo. Esta transformación real se llevó a cabo por medio de sufrimientos aceptados generosamente en una actitud de docilidad a Dios y de solidaridad con los hombres. Dios hizo perfecto al hombre en Cristo por medio de la pasión (2,10). Jesús "en el sufrimiento aprendió a obedecer" y "así alcanzó la perfección", siendo por el hecho mismo "consagrado" sacerdote (5,8s). El autor profundiza de esta manera la doctrina cristológica, que presentaba la pasión de Cristo como un sacrificio. Cristo se ha convertido al mismo tiempo en víctima inmolada (cf 1Cor 5,7; Ef 5,2; 1Pe 1,19) y en sacerdote consagrado. En este acontecimiento no permaneció él pasivo, sino que cooperó activamente a la obra divina bajo el impulso del Espíritu Santo:

"Por virtud del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo a Dios como víctima inmaculada" (Heb 9,14). Su ofrenda no tiene solamente valor de sacrificio de consagración sacerdotal, sino también de sacrificio de expiación (9,26ss) y de alianza (9,15-22). Sustituye a todos los sacrificios antiguos (10,5-10) y hace pasar de un culto ritual, externo e ineficaz, a un culto existencial, que toma a todo el hombre para unirlo con Dios y con los hermanos. En conclusión, es evidente que la pasión de Cristo no solamente es un verdadero sacrificio, sino el único verdadero sacrificio plenamente logrado; los demás eran intentos ineficaces. De manera semejante, no sólo se ha de reconocer a Cristo como sacerdote, sino que es el único sacerdote auténtico, el único mediador de Dios y de los hombres (1Tim 2,5); los sacerdotes antiguos no hacían más que prefigurarlo de modo muy imperfecto.

5. SACERDOCIO COMÚN. La fase descendente del sacerdocio de Cristo consiste en procurar a los creyentes la purificación de la conciencia (9,14), la santificación (10,10), la perfección (10,14), introduciéndolos en la "nueva alianza" (9,15), que los pone en relación íntima con Dios (8,10s).

a) *Culto nuevo*. Gracias al sacrificio de Cristo, la situación religiosa de los hombres se ha transformado completamente. Todas las separaciones rituales antiguas han quedado abolidas, porque Cristo ha inaugurado un "camino nuevo y viviente" (10,20), que permite el acceso a Dios. Lo que en los tiempos antiguos era privilegio exclusivo del sumo sacerdote una vez al año, se ha convertido en una posibilidad abierta a todos en todo tiempo. Ahora todos los creyentes son invitados a acercarse a Dios "con confianza" (4,16; 10,19-22) y a presentarle sus "sacrificios" (13,15s). Estos sacrificios no serán ya ritos separados de la vida, sino, a ejemplo del sacrificio de Cristo, ofrendas existenciales. Es decir, los cristianos están llamados a vivir como Cristo en la obediencia filial, "cumpliendo la voluntad de Dios" (10,36; 13,21; cf 5,8; 10,7-9), y a progresar en el amor fraterno gracias a una solidaridad efectiva (10,24; 13,16). El culto nuevo es transformación cristiana de la existencia por medio de la caridad divina. Y como ese culto no es posible sin la unión con el sacrificio de Cristo, hay que reconocer un puesto esencial en la vida cristiana a la celebración eucarística, instrumento de esta unión (cf 10,19-25; 13,15). Unidos a Cristo, los cristianos participan del sacerdocio de Cristo. Sin embargo, el título de sacerdotes no les es atribuido en la carta a los Hebreos, que lo reserva para Cristo.

Pablo expresa una doctrina semejante en un pasaje importante de su carta a los Romanos, donde emplea un vocabulario sacrificial para expresar su ideal de vida cristiana: "Hermanos, os ruego... que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios... No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior" (Rom 12,1s). Tampoco Pablo usa aquí la palabra "sacerdocio"; pero la realidad descrita constituye una forma nueva de sacerdocio.

b) *Organismo sacerdotal*. En cambio, Pedro aplica a la comunidad de los creyentes un título sacerdotal que encuentra en la traducción griega de Éx 19,6. El texto hebreo de esta promesa de Dios dice: "Seréis para mí un reino de sacerdotes". En lugar del plural "sacerdotes", los Setenta han puesto un nombre colectivo, *hieráteuma*, que significa "organismo sacerdotal". Este término se emplea en

1Pe 2,5.9 para calificar a la Iglesia. Gracias a su adhesión a Cristo en su misterio de muerte y resurrección, los creyentes son "edificados como piedras vivientes en casa espiritual y organismo sacerdotal santo, para ofrecer víctimas espirituales agradables a Dios por mediación de Jesucristo" (1Pe 2,5). Con estas palabras proclama Pedro el cumplimiento en la Iglesia de la espléndida promesa hecha a Israel. No se trata, como se pretende a veces, de un sacerdocio de cada uno de los creyentes, de modo individual, sino de un sacerdocio poseído por todos juntos de un modo orgánico. Lejos de ser excluida, la presencia de una estructura en este "organismo sacerdotal" es más bien sugerida por el contexto. Pues la construcción de un edificio no es posible sin una estructura (cf Ef 2,19-21; 4,11-16). Cuáles son los "sacrificios espirituales", no se precisa. La doctrina general de la carta permite comprender que consisten en una "conducta buena" (2,12) y santa (1,15), conforme a la obediencia de Cristo y a la inspiración del Espíritu (1,2).

c) *Reyes y sacerdotes.* Como la 1Pe, el Apocalipsis se inspira en la promesa divina de Éx 19,6; pero no reproduce la expresión de los Setenta, sino una traducción literal del hebreo. Los cristianos reconocen que Cristo los "ha hecho un reino de sacerdotes para su Dios y Padre" (Ap 1,6). La corte celestial dirige al Cordero un canto nuevo que lo alaba por esta obra (5,9-10). Finalmente, una bienaventuranza que se refiere a los mártires proclama que "serán sacerdotes de Dios y de Cristo, con el que reinarán mil años" (20,6).

La contribución específica del Apocalipsis consiste en la insistencia en la unión de la dignidad real con la sacerdotal. En circunstancias difíciles que ponían a los cristianos en una situación de víctimas y de condenados, Juan les invita a reconocer osadamente que, gracias a la sangre de Cristo, son en realidad sacerdotes y reyes, es decir, que gozan de una relación privilegiada con Dios y que esta relación ejerce una acción determinante en la historia del mundo. La dignidad real y sacerdotal de los cristianos es presentada como la cima de la obra redentora de Cristo (1,6; 5,10). Por otra parte, la plena realización de esta doble dignidad aparece como el colmo de la felicidad y de la santidad (20,6). Esta perspectiva debe animar a los creyentes en sus pruebas. Su esperanza es magnífica. En la nueva Jerusalén estará "el trono de Dios y del cordero" y "los servidores de Dios lo adorarán" (22,3) "y reinarán por los siglos de los siglos" (22,5). De esta manera la vocación del hombre quedará perfectamente cumplida.

6. SACERDOCIO MINISTERIAL. El sacerdocio común de los creyentes no existe sin la mediación sacerdotal de Cristo; todos los textos del NT lo atestiguan claramente (1Pe 2,5; Ap 1,6; 5,10; Heb 7,25; Rom 5,1; Ef 2,18; etcétera). Atestiguan igualmente que la mediación de Cristo se hace presente en la diversidad de los lugares y de los tiempos por medio de los ministros de Cristo. La facultad de éstos no es de origen humano, sino divino (2Cor 3,5s). Dios mismo los hace "ministros idóneos de la nueva alianza" (3,6). Ejercen "el ministerio de la reconciliación" (2Cor 5,19), no con autoridad propia, sino como "embajadores de Cristo" (5,20). Se los ha de considerar "ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios" (1Cor 4,1). En nombre de Cristo "sumo sacerdote digno de fe" (Heb 3,1-6), transmiten con autoridad "la palabra de Dios" (13,7). En nombre de Cristo "sumo sacerdote misericordioso" (2,17; 4,14), "velan por las almas" y deben "dar cuenta" de ellas

(13,17). Están, pues, estrechamente asociados al sacerdocio de Cristo. Sin embargo, no reciben en el NT el título de sacerdotes. Se comprende sin dificultad: los títulos de los dirigentes de la Iglesia primitiva se escogieron en un tiempo en el que la doctrina del sacerdocio de Cristo no se había elaborado aún; como sus funciones eran muy diversas de las de los sacerdotes del tiempo, judíos y gentiles, no podía ocurrírseles la idea de llamarlos sacerdotes. Sin embargo, después de la elaboración de una cristología sacerdotal resultaba posible, e incluso necesaria, un comprensión sacerdotal del misterio cristiano; ésta se abrió camino de modo enteramente natural en los tiempos posteriores al NT. En el mismo NT solamente está sugerida. Los textos más explícitos al respecto son los de 1Cor 9,13-14 y Rom 15,16; en el primero expresa Pablo una relación de semejanza entre los sacerdotes antiguos y los ministros del evangelio; en el segundo, el apóstol define en términos cultuales y sacrificiales su propia vocación; no emplea para sí mismo el título de *hiereús,* "sacerdote", que corría el riesgo de provocar un equívoco, sino que se sirve de una larga perífrasis, que describe el ministerio como una función sacerdotal de género completamente nuevo: "ser ministro cultual de Jesucristo" y realizar la "tarea sagrada de anunciar el evangelio de Dios, para que la ofrenda sacrificial de los paganos sea agradable a Dios, consagrada por el Espíritu Santo" (Rom 15,16). Así pues, el ministerio apostólico es un ministerio sacerdotal al servicio del sacerdocio de Cristo y al servicio del sacerdocio común.

Así la relación íntima con Dios, que el sacerdocio antiguo intentaba fatigosamente establecer por medio de animales inmolados, se obtiene plenamente en la Iglesia en virtud de la ofrenda personal de Cristo, la cual comunica a todos los creyentes un poderoso dinamismo de docilidad filial para con Dios y de solidaridad fraterna con los hombres.

BIBL.: ADINOLFI M., *Il sacerdozio comune dei fedeli,* Ed. Antonianum, Roma 1983; BAEHR J., *Sacerdote (iereús),* en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 130-135; BERTETTO D., *La natura del sacerdozio secondo Ebr 5,1-4 e le sue realizzazioni nel Nuovo Testamento,* en "Salesianum" 26 (1964) 394-440; CERFAUX L., *Regale Sacerdotium,* en "RSPT" 28 (1939) 5-39; CODY A., *A History of Old Testament Priesthood,* PIB, Roma 1969; DACQUINO P., *Il sacerdozio del nuovo Popolo di Dio e la Prima Lettera di Pietro,* en *Atti della XIX Settimana Biblica,* Paideia, Brescia 1967, 291-317; ELLIOTT J.H., *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase "basileion hierateuma",* Brill, Leida 1966; FEUILLET A., *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du IVe évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament,* éd. de Paris, París 1972; GELIN A., *Le Sacerdoce de l'Ancienne Alliance,* en *Tradition Sacerdotale,* Mappus, Le Puy 1959, 27-60; GRELOT P., *Los ministerios de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1969; LÉCUYER J., *El sacerdocio en el misterio de Cristo,* 1960; MARTINI C.M., VANHOYE A., *La llamada en la Biblia,* Atenas, Madrid 1983; ROMANIUK C., *El sacerdocio en el Nuevo Testamento,* Sal Terrae, Santander 1969; SABOURIN L., *Priesthood. A Comparative Study,* Brill, Leida 1973; SCHELKLE K.H., *Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria,* en "Concilium" (69) 43, 361-374; SCHÜSSLER FIORENZA E., *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse,* Aschendorff, Münster 1972; SPICQ C., *L'épître aux Hébreux,* 2 vols., Gabalda, París 1952-53; VANHOYE, *Cristo è il nostro sacerdote,* Marietti, Turín 1970; ID, *Sacerdotes antiguos, sacerdote según el NT,* Sígueme, Salamanca 1984; VAUX R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964[2].

A. Vanhoye

SACRIFICIO/SACRIFICIOS

/ Eucaristía IV, 1; / Levítico II, 1; / Liturgia I, 6; / Sacerdocio I, 2c; 3b; II, 4c

SALMOS

I. "PSALTERIUM MEUM, GAUDIUM MEUM!" Estas palabras de las *Enarrationes super Psalmos* de Agustín (*PL* 37,1775) expresan de manera luminosa la adhesión de toda la tradición cristiana a esta colección gloriosa de oraciones y de poesías bíblicas. De las 60.000 citas bíblicas hechas por Agustín, 11.500 (de 20.000 veterotestamentarias) provienen del salterio. El mismo NT, de 300 citas bíblicas ha tomado un centenar de los Salmos (=Sal). "David es nuestro Simónides, nuestro Píndaro, nuestro Alceo, nuestro Catulo, nuestro Flaco y nuestro Sereno —escribía Jerónimo—; es la lira que canta a Cristo" (*PL* 22,547).

Se podría construir toda una antología de poetas y escritores que en la historia de las varias literaturas se han referido al esplendor poético, humano y religioso de estas poesías. "Lisez de l'Horace ou du Pindare après un psaume; pour moi, je ne le peux plus", afirmaba lapidariamente el poeta francés A. de Lamartine en su *Voyage en Orient.*

El concilio Vaticano II ve en la alabanza sálmica "la voz de la esposa [la Iglesia] que habla a su esposo" (SC 84).

Para seguir un itinerario en esta monumental elección, nacida de artistas de varias escuelas y de varias épocas, es necesario realizar al menos un doble movimiento hermenéutico elemental. Ante todo hay que hacer un camino hacia atrás, centrípeto, hacia el tenor originario y el significado primario de los componentes léxicos, literarios, estilísticos, históricos y simbólicos, de que están entretejidos los Sal. De ese origen semítico hay que descender luego hacia nuestro presente cultural y humano, para introducir el salmo en nuestra poesía y en nuestra existencia orante. Escribía agudamente Jerónimo: no basta traducir los salmos "in linguam latinam"; es preciso traducirlos "latine"; no basta trasladar materialmente segmentos y frases del hebreo a nuestras lenguas modernas; todo el texto con todas sus resonancias debe ser encauzado y recreado en nuestra nueva dimensión cultural y espiritual. El primer movimiento, exquisitamente exegético, es en todo caso insustituible, y debería dominar también en esta breve síntesis de "teología bíblica" sobre los Sal. Con gran agudeza escribía Lutero en sus *Operationes in Psalmos:* "Queremos ante todo llamar la atención sobre lo gramatical, porque ello es lo verdaderamente teológico".

La praxis "editorial" del mundo semítico y la ingenuidad de la tradición judía y cristiana han colocado las "alabanzas" de los Sal *(Tehillîm,* "alabanzas", en hebreo; *Psalmoí* en griego, con alusión a la dimensión musical de la ejecución) bajo el patronazgo de David. En realidad, el salterio es la respiración poética y orante de al menos un milenio de la historia literaria de Israel: desde los arcaicos poemas de matriz lingüística surcada de formas cananeas (p.ej., los Sal 18 y 29) se llega a composiciones típicas de la espiritualidad de los *ḥasîdîm* macabeos (Sal 149); desde fórmulas oficiales para el culto se pasa a poemas de fuerte inspiración personal, aunque sobre el fondo constante de la liturgia del templo;

desde "formas" literarias diversas emergen diferentes *Sitz im Leben,* y por tanto géneros literarios, temas y finalidades múltiples.

El judaísmo ha querido organizar la colección en un "pentateuco", caracterizado por doxologías finales (41,14; 72,19; 89,52; 106,48; 150,6):

I libro: Sal 1-41.
II libro: Sal 42-72.
III libro: Sal 73-89.
IV libro: Sal 90-106.
V libro: Sal 107-150.

Junto al / Pentateuco histórico de las acciones salvíficas de Dios —la *tôrah*— se yuxtaponía el "pentateuco" orante del salterio, respuesta bendecidora y bendita del hombre al Dios liberador. Sin embargo, la fenomenología del salterio es más compleja y supone un amplio proceso genético y redaccional.

II. LA ARQUITECTURA EXTERIOR DEL SALTERIO. T.K. Cheyne ha afirmado que existen "salterios en el salterio", como es evidente por su varia *Formgeschichte* y *Redaktionsgeschichte.* La palabra definitiva hay que dejarla obviamente a un paciente análisis de cada una de las composiciones. Aquí nos contentamos, dados los fines de nuestro estudio, con un primer censo. A ello deberían contribuir también los discutidos y con frecuencia enigmáticos "títulos", antepuestos por la tradición judía a la mayor parte de los Sal, relativos al uso litúrgico, a las modalidades de ejecución instrumental o melódica, a los elementos circunstanciales y a la paternidad (el *lamed auctoris).* Mas los problemas que plantean estos títulos son superiores a los que pretenden ayudar a resolver.

1. LA ACTUAL DISTRIBUCIÓN. Contentémonos, pues, con un breve perfil que recoja las distribuciones mayores tal como parecen aflorar de la actual redacción de la colección del salterio.

El bloque de los Sal 1-41 está constituido por los "salmos yo", personales, predominantemente súplicas, y por "salmos Yhwh" y "salmos de David", si bien la atribución de los títulos hay que desmitizarla frecuentemente, ya sea por todo lo que se ha dicho [/ *supra,* I] a propósito del patronazgo de una obra semítica, ya por las vacilaciones sobre el valor de los títulos, ya por el valor del *lamed auctoris* (autor o destinatario: de David o para David y el rey davídico).

Los Sal 42-49: el "Salterio de los hijos de Coré" (2Crón 20,19), son una joya del salterio: una serie de corales levíticos deliciosos, cuyo centro son el templo y Jerusalén.

El llamado "Salterio de Asaf" (Esd 2,41; 1Crón 15,19; 2Crón 35,15) abarca los Sal 50 y 73-83, y es violento y nacionalista: "Se despertó el Señor como de un sueño, cual gigante vencido por el vino; hirió a sus enemigos en la espalda, les infligió vergüenza eterna" (Sal 78,65-66).

Con los Sal 84-89 tropezamos con un segundo "salterio Yhwh", es decir, en el cual se usa este título divino, mientras que los Sal 51-72; 101; 103; 108-110; 138-145 son un segundo y probable "salterio de David": poco homogéneo, este salterio pasa del lamento a una reflexión "filosófica" original (Sal 139).

Los Sal 93 y 96-100 son el complejo de los "salmos del reino de Yhwh", mientras que los Sal 105-107 son "salmos del credo histórico de Israel".

Los tres *Hallel* (el *Hallel* "pascual" de los Sal 113-118, el "gran *Hallel*" de los Sal 135-136, el "pequeño *Hallel*" de los Sal 146-150) son textos de alabanza de colorido litúrgico, como quizá los célebres "salmos de las ascensiones" a Jerusalén (120-134), sobre cuyo origen se discute.

No falta una secuencia de salmos

dispersos, como los dos sapienciales 111-112; el refinado y compuesto 90; el grandioso coral del 104; los posexílicos y notables por diversos conceptos 102; 119; 137, o los salmos de matriz ideológica profética 91-92; 94-95.

2. LOS ORÍGENES DE LOS SALMOS. El agitado debate sobre las coordenadas de origen del salterio sólo se puede afrontar caso por caso. Las hipótesis generales son siempre parciales. La "hipótesis macabea", sostenida por los exegetas alemanes del siglo XIX (Duhm, Wellhausen), consideraba el salterio un producto tardío de la teología judía. La "teoría arcaica", sostenida por la escuela anglo-escandinava (S. Mowinkel, Hooke y en parte también Weiser) y renovada por el comparativismo ugarítico de Dahood, retroproyectaba casi todos los salmos a la época monárquica. La solución más equilibrada es la pluralista. Esto vale también para el *Sitz im Leben* general del salterio. Los salmos no nacen en un espléndido aislamiento; suponen conexiones con los tres polos en la cultura del antiguo Oriente: Babilonia, con sus lamentaciones y sus himnos de alabanza; Egipto, que ha ejercido algún influjo en los Sal 2; 33,34; 104 y 110, y en algún salmo sapiencial; Canaán, representado sobre todo por Ugarit, es importante para descifrar los textos más arcaicos, y sobre todo los puntos oscuros y adulterados del salterio.

A este contexto general más vasto y vago hay que asociar el más específico, que es ciertamente cultual. Pero este último contexto no excluye la interferencia del privado o del personal, que sólo secundariamente se puede reducir al culto comunitario, ya que la piedad privada para el hebraísmo no es separable de la comunidad de la alianza. Sobre el culto hebreo sólo tenemos datos fragmentarios, fruto de la tradición sacerdotal (Lev) y de la tardía reelaboración del cronista. El salterio podría testimoniar como propio algún dato del culto porque, a nivel de redacción final, se convirtió en una especie de himnario litúrgico del segundo templo. Son indiscutibles las alusiones a fiestas, procesiones, sacrificios, oráculos, vigilias nocturnas, bendiciones, funciones sacerdotales y otras estructuras cúlticas del templo. El fondo es muy a menudo "eclesial": la multitud, los sacerdotes, el diálogo antifonal (15; 24; 118; 120; 122; 123; 131; 132; 134; 136) y la alegría del canto, de la danza y de la música (es ejemplar el Sal 150).

En apéndice, merecen una referencia las cuestiones textuales, particularmente difíciles para el estudioso del salterio. La bondad del TM, de la que en un reciente pasado tanto se dudaba, ha de sostenerse sin vacilaciones; también la confrontación con los 27 fragmentos de la gruta 11 de Qumrán va en esta línea. La versión de los LXX, en lo que concierne al salterio, es de las peores de toda la Biblia griega; no obstante, es siempre significativa a nivel comparativo. Es también relevante el *targum* arameo. Son interesantes los duplicados presentes en el mismo salterio (Sal 14 = 53; 40B = 70; 57B = 108B; 18 = 2Sam 22). Jerónimo preparó al menos tres versiones latinas del salterio: la primera es una revisión de la preexistente *Vetus Latina* sobre los LXX, y se la conoce como "Salterio romano" porque era usada casi sólo en la basílica de San Pedro; la segunda es una revisión, hecha en Palestina, de la *Vetus Latina* pero según la *Hexapla,* y es conocida como "Salterio galicano", porque se adoptó en las Galias antes de ser aprobada por Pío V en 1568 (es el salterio de la Vulgata); la tercera y única "de hebraica veritate", que es conocida como *Psalterium iuxta Hebraeos,*

pero que no fue nunca usada por la Iglesia.

Como en la liturgia se hace uso de la Vulgata (= Vg), hay que recordar la diversa numeración del salterio, ocasionada sustancialmente por la escisión llevada a cabo por el TM en el Sal 9, dividiéndolo en Sal 9 y 10, mientras que LXX-Vg lo conservan intacto y unitario. La secuencia completa de las dos numeraciones puede esquematizarse así:

TM:	LXX-Vg:
Sal 1-8	Sal 1-8
Sal 9-10	Sal 9
Sal 11-113	Sal 10-112
Sal 114-115	Sal 113
Sal 116	Sal 114-115
Sal 117-146	Sal 116-145
Sal 147	Sal 146-147
Sal 149-150	Sal 148-150

Como se usa en el ámbito científico, seguimos la numeración hebrea.

III. SALMOS Y POESÍA. Las oraciones del salterio son ante todo líricas; su mensaje tiene por vehículo de comunicación la superficie estilística, métrica y simbólica de la poesía semítica. Para entrar plenamente en sintonía con los Sal, es indispensable abrirse a la intuición libre y al rigor de la poesía, realidad simple y compleja, elemento constante de la humanidad auténtica, experiencia bajo muchos aspectos afín a la de la fe. Aquí pretendemos sugerir sólo algunos datos esenciales y exteriores para favorecer la penetración en el mundo admirable de la poesía sálmica. Queda siempre la firme convicción de que sólo una continua y amorosa familiaridad con el texto poético del salterio puede desvelar realmente sus secretos y esplendor.

1. EL RITMO. Como es sabido, la métrica semítica no está ligada tanto a la cantidad de las sílabas cuanto más bien al empaste sonoro, a la intensidad tónica de las sílabas, a su dosificación con las pausas y las sílabas átonas, desplegando una especie de diagrama musical primordial. La perfección de los ritmos es exaltada luego por la aliteración, por las onomatopeyas, por la alusión léxica, por la constancia de algunos esquemas —como el clásico 3 + 3 acentos o el quebrado 2 + 2 de la *qînah* o elegía— por originales y sorprendentes alternancias verbales de perfectos e imperfectos, por sabios montajes de escenas, etc. La indicación todavía oscura de la *selah* puede que aluda a pausas en el canto. La división estrófica, si está clara en algún caso raro en que se encuentra en el texto una antífona repetida (Sal 42-43) o se entrevé el esquema acróstico alfabético (los 22 octosílabos del Sal 119), para el resto hay que buscarla pacientemente dentro del texto mismo a través de la recensión de las indicaciones literarias. Así se puede discernir un plano estructural a veces evidente, otras veces más difícil de devanar, pero sumamente importante para determinar el flujo del pensamiento y de la poesía. Contrariamente a lo que piensan algunos críticos de matriz "romántica", la poesía tiene un rigor extremo, que queda espléndidamente atestiguado por las composiciones líricas del salterio.

Podemos hablar luego también de un "ritmo interior", que es el del *paralelismo,* ley predilecta de la poética semítica, e identificada ya desde el 1753 por R. Lowth. Lejos de ser una pesada repetición didáctica de conceptos, el paralelismo es la exploración de una idea o de una imagen en todas sus virtualidades y dimensiones. Bastará un simple ejercicio de lectura para captar la pluralidad de los paralelismos y de sus funciones: desde la sinonimia verbal (1,3; 6,2; 19,2; 38,2; 76,3; 85,3-5) a la simbólica

(52,7; 73,23-24; todo el 114); desde la antítesis (1,6; 20,9; 55,2) a la síntesis (9,8; 19,8; 27,1); desde la progresión (1,1-2; 135,12; 145,18) al clímax (29, 3.5.8; 76,5; 77,11).

2. "EL JARDÍN DE LOS SÍMBOLOS". El poeta inglés Th.S. Eliot ha llamado al mundo literario de los Sal "el jardín de los símbolos y de la imaginación", en el cual es difícil poner orden a la manera occidental. La gnoseología bíblica, por otra parte, es un "conocimiento" simbólico-poético, es un "conocimiento-experiencia sabrosa, afectiva y operativa" (Maritain). Hay, pues, problemas de versión, de filología, de montaje, de análisis comparativo; existe lo imprevisible de las conexiones por asonancia fonética en el original; está la libertad del razonamiento semítico; está la importancia del / mito y del / símbolo, reconocida cada vez más en nuestros días (P. Ricoeur, M. Eliade, E. Cassirer, J. Cazeneuve, A. Durand, etc.); está la posibilidad de una fértil aplicación de las nuevas ciencias lingüísticas (piénsese, p.ej., en el estructuralismo). Intentemos recoger ahora en una síntesis simplificadora las principales áreas simbólicas del salterio; para comprender lo "simplificadora" que es, bastaría leer el terrible salmo 58, con su impresionante arsenal metafórico de no fácil catalogación.

La simbología *teológica* usa como vía privilegiada el antropomorfismo. Así aparece la tradicional descripción del "organismo" de Dios (rostro, nariz, labios, brazo, mano, pie, ojo, dedo, oreja, vísceras...) y de su "psicología" (alegría, ira, venganza, indignación, arrepentimiento, amor, embriaguez, tristeza...). Ejemplar en este sentido podría ser el monumental "Te Deum" real davídico del Sal 18: el corazón de las odas está constituido por dos evocaciones de la acción de Yhwh, en las cuales cae sobre la tierra como un caballero envuelto en el manto de las nubes para salvar al náufrago fiel y para adiestrarlo en la batalla y combatir con él. Por la osadía en el uso del antropomorfismo son célebres las imágenes de Yhwh, el cual tiene en la mano una copa de vino fermentado que los malvados beben hasta la última gota (75,9), y de Yhwh vencido por el vino (Sal 78,65). Pero el antropomorfismo conoce también la delicadeza; pensemos en los arquetipos "psicoanalíticos" paterno y materno (Sal 27,10; 103,13; 131,2) o en el admirable Sal 139. A Dios se le aplica también una simbología hilemórfica: el universo entero habla de Dios y está al servicio del "Dios de las venganzas". La tempestad (Sal 29), las nubes (Sal 18; 68), el cabalgar sobre las aguas (Sal 65), la constelaciones que nacen de sus dedos (Sal 8), el cosmos como armadura divina en su lucha contra el mal son algunas de estas aplicaciones simbólicas. También el esquema militar produce definiciones de Dios como escudo, roca, fortaleza, baluarte, ciudadela, instructor militar, general de inspección, etc.

Si para descifrar el misterio de Dios se usaba el hombre, para definir el del hombre se usa a menudo el animal. El símbolo *antropológico* va acompañado entonces de un verdadero y auténtico bestiario (Sal 104). El ciervo que se lamenta (42,2), la golondrina y su amor al nido (84,4), el rebaño (23), el águila (103,5), la sombra de las alas (36,8-9), la ignorancia torpe del hipopótamo (73,22), la soledad del búho y del pelícano (102,7) son algunas de las imágenes con las que se designa la experiencia íntima del orante. Otras veces, en cambio, nos vemos trasladados a una escena de caza, en la cual se persigue la presa, se la alcanza, se la pisa, se la arrastra por el polvo (7,6) o se la hace caer en una trampa excavada en el suelo (7,16) o queda atrapada en el

tenso (31,5; 35,7-8; 57,7). El oran- es abandonado a las fauces de un n que lo quiere despedazar (7,3; 14), con las fauces abiertas (35,21) on dientes que desgarran la carne 2). También para el hombre se n simbolismos hilemórficos; so- todo el simbolismo de matriz ve- al sapiencial, que presenta al justo mo árbol verde (1,3), como palma cedro (92,13-15), mientras que os árboles típicos del paisaje me- diterráneo —el olivo y la vid— son mblemas de la familia ideal (128,3). También el organismo físico del hombre se puede transformar en símbolo alusivo de su psicología: los hue- os, que arden como brasas en el su- frimiento; los ojos que se consumen n el llanto, las llagas pútridas y fé- tidas (38,6), las vísceras que se derri- ten, el latido del corazón...

La tercera área simbólica es la *cosmológica*. La congénita incapacidad semítica para la abstracción lleva a los autores de los salmos a construir símbolos monstruosos para definir la idea de la "nada". Raab y Leviatán, lo mismo que otros monstruos, representan la anticreación, que, sin embargo, Yhwh sabe controlar en su providencia. Pero está también la naturaleza contemplada como el compendio cifrado y simbólico de la perfección divina. Un mundo tripartito verticalmente (cielo-tierra-abismos) y bipartito horizontalmente (tierra-mar), cantado en páginas inolvidables (8; 19; 65; 104...); un mundo cuyos horizontes, centrados en Jerusalén, se extienden más allá de Palestina, hasta el Hermón, las islas y Tarsis... "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos; un día comunica el pregón al otro día, y una noche transmite la noticia a la otra noche" (19,2-3).

Una consideración aparte se merece la presencia en el salterio de símbolos y de fraseología *hiperbólico-impetratoria*, que han llevado a excluir de la liturgia cristiana algunos textos sálmicos (p.ej., el 109). Más justamente, el Crisóstomo veía ahí el signo vivo de la "condescendencia" divina, que "adopta lenguaje, concepciones y verdades humanas imperfectas todavía" (*PG* 53, 34-35). Pero, más allá de la cuestión ética del talión y de la teología del carácter progresivo de la revelación, estas páginas coloristas testimonian la encarnación de la Palabra, representan simbólicamente el eterno conflicto entre bien y mal, con una evidente apertura afectiva al bien y a la justicia. Son también expresión del alma oriental, que se desborda emotivamente en lo pintoresco y en la exasperación. La viva sensibilidad semítica, la retórica verbal, la eficacia de la maldición y de la palabra en general, la ausencia del comparativo y del relativo, sustituidos siempre por el superlativo y por el absoluto (ver Lc 14,26), son algunas de las motivaciones psicolingüísticas que explican estas hipérboles. La misma incapacidad para la abstracción no le permite al semita hablar de mal, sino de "enemigos" contra los cuales lanzarse, permaneciendo firme también el fondo a menudo macabro del antiguo Oriente (y no sólo de él): "Babilonia devastadora..., dichoso el que agarre a tus niños y los estrelle contra las rocas" (Sal 137,8-9).

IV. EL GRAN FRESCO DE LA ORACIÓN SÁLMICA. Es ya una tradición identificar, dentro de la gran tabla de colores de la oración sálmica, algunas áreas solitarias bastante circunscritas y algunas familias de oración. Se trata de los famosos géneros literarios, cuya mejor codificación se debe al exegeta alemán H. Gunkel en su clásica obra *Die Psalmen* (Gotinga 1926). Sin embargo, justamente debido a la libertad de la poesía, estas catalogaciones de-

masiado rigurosas, aunque sumamente útiles, resultan siempre un tanto rígidas y restrictivas. Aquí nos contentaremos con ofrecer una planimetría esencial de los géneros literarios del salterio en orden a una mejor comprensión de su mensaje.

1. LOS HIMNOS. El himno no es sólo un modelo literario; es la definición de una actitud interior fundamental, la de la pura alabanza; por algo, como se ha dicho [/ *supra,* I], todos los salmos han sido llamados *tehillîm,* "alabanzas", "himnos". Escribía Gunkel: "El himno responde a la necesidad más profunda y más noble de toda religión, que es la de adorar en el polvo al que está sobre nosotros". El himno es profesión de fe en la salvación que derrama Yhwh en la historia y en la creación; es contemplación libre y espontánea de Dios; se le da gracias por el mero hecho de existir. El gozo envuelve toda la creación: "¡Qué grande es tu nombre en toda la tierra!" (8,2.10); "Toda mi vida cantaré al Señor; mientras exista, cantaré himnos a mi Dios" (104,33-34). La estructura literaria del himno es más bien flexible. Después del invitatorio a la alabanza, cohortativo-imperativo, el cuerpo del himno desarrolla las motivaciones *(kî,* "porque") de la confesión de fe. La alabanza puede ser de dos tipos: descriptiva, y por tanto genérica, o narrativa, más específica y motivada, es decir, dedicada a una acción histórica o cósmica precisa de Yhwh.

El himno en estado puro tiene dos raíces: la creación con su fascinación y sus misterios, y la historia en la cual Dios obra y se revela. Son ejemplares en este sentido el Sal 29, probable reedición de un himno cananeo arcaico, en cuyo centro dominan los "siete truenos" *(qôl,* "trueno-voz" de Dios) de la tempestad; el Sal 8, producto sofisticado, centrado en la confrontación Dios-hombre-cosmos; la absorta contemplación del universo del Sal 104, salpicado de alusiones al himno de Atón de Ajnatón, el faraón "monoteísta" del siglo XIV a.C.; el canto de los dos soles, el natural y el de la ley, en el Sal 19; el solemne y compuesto aleluya al Creador providente del Sal 135; o el Sal 136, el gran *Hallel,* modelado según el credo histórico de Israel; la doxología musical y cósmica del Sal 150.

Pero existen especificaciones ulteriores en el contenido de los salmos. En particular debemos señalar dos. Ante todo, los himnos de Sión. La colina del templo es la meta de la peregrinación a Jerusalén, y constituye el centro de algunos himnos imbuidos de una convicción de fe fundamental: la presencia de Dios en Sión es fuente de protección, la presencia de Dios en el espacio sagrado es signo de la santificación de las realidades terrestres. El lema del Sal 46 es justamente "Yhwh para/con nosotros" (vv. 1.8.12). Junto a él se pueden colocar el 48, elogio de Sión, la inexpugnable; el 76, oda triunfal al defensor invencible de Jerusalén; el 84, "el canto por excelencia del peregrino" (A. Gelin); el 87, aclamación fulgurante a Jerusalén, madre de todos los pueblos; el inolvidable Sal 122, que se cierra con la célebre asonancia *šalôm-Jerušalaym,* etc. Hay que señalar luego los *himnos a Yhwh rey,* discutiblemente relacionados por la escuela escandinava y por el "Myth and Ritual" al esquema litúrgico de la entronización del dios Marduk en Babilonia con ocasión de la fiesta del nuevo año. En el centro de estos poemas está la aclamación *Yhwh malak,* "Yhwh se ha convertido en (y es) rey" (93,1; 96,10; 97,1; 99,1). Su reino es reconocido como eterno, universal y perfecto por la prosperidad, majestad y paz. No falta el elemento dialéctico de la lucha triunfal de Dios contra sus enemigos y contra las fuerzas hostiles del mal

(10,16). Aunque puede que se los usara como textos para la procesión del arca en el templo, estos himnos se orientan —sobre todo después del exilio (Is 52,7.10)— a ser signos del triunfo escatológico de Yhwh. Si excluimos el 47, ovación al Señor rey de Israel y de los pueblos, la colección de los himnos a Yhwh está contenida en los Sal 93 y 96-99.

2. LAS SÚPLICAS. El signo dominante bajo el cual se coloca la oración bíblica es el del dolor y la lamentación, si bien se registran siempre con una sobriedad y una compostura ignoradas en el mundo extrabíblico de las lamentaciones. Es más, los finales de estas súplicas sálmicas están siempre abiertos a la confianza en ser escuchado, también porque la visión de la historia bíblica es siempre sutilmente mesiánica, y por consiguiente abierta al futuro y a la esperanza. La estructura de la súplica supone, en su forma mayor, un drama representado por tres personajes (Dios, el orante y el enemigo) y está articulado en tres actos, distribuidos en las tres dimensiones del tiempo (la felicidad perdida del pasado, el trágico presente, la esperanza en el futuro). La división clásica se basa luego en los sujetos orantes; tenemos así súplicas personales, una amplísima colección de oraciones que tiene el primado cuantitativo en el salterio, y súplicas nacionales o comunitarias ligadas a un drama de la nación (12; 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 106; 123; 129; 137).

El elemento más significativo, después de la llamada angustiosa a Dios, es la descripción de la situación de sufrimiento en que se está inmerso. Aquí es donde campea la figura del "enemigo", casi siempre personificado con metáforas bélicas, de caza o teriomorfas. El enemigo puede ser una enfermedad grave que amenaza la vida y que, en la perspectiva retribucionista, es señal de la maldición divina (Sal 6; 22,38; 102); otras veces es una tragedia nacional o la pesadilla de un proceso que puede resolverse en una condena capital; otras veces también es un enemigo implacable, que con sus persecuciones (7,2; 142,7) o su odio (35,19; 38,20; 69,5; 86,17) o su violencia (86,14) parece ser una potencia demoníaca contra la cual el fiel sólo puede invocar la intervención divina. Pero el enemigo puede ser también interior, a saber: el pecado, que separa al creyente de su Señor, haciéndole experimentar así el silencio de Dios (Sal 38; 51; 130). Tenemos, pues, una especie de fenomenología del mal en todas sus manifestaciones y en todo su misterio, que comprende también a menudo cuestiones de teodicea, aunque no en la forma tan rigurosa que supone ↗ Job.

En la tensión dramática del peligro surge la eterna pregunta: "¿Por qué? ¿Hasta cuándo? (6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13...). Parece incluso que se está en presencia de un osado acto de acusación contra Dios y su indiferencia: "¿Hasta cuándo, Señor, verás esto?" (Sal 35,17; cf Job y Jer 20). Pero el último acto del drama está siempre abierto al futuro, que en algunos salmos se anticipa y es visto ya en acción (*qatal* orante). El Dios "mudo" y lejano ha escuchado la súplica, su intervención libertadora se ha manifestado, el fiel está preparando su sacrificio de agradecimiento o promete cumplir el voto y testimoniar a todos el amor libertador de Dios.

3. CONFIANZA Y AGRADECIMIENTO. La *confianza* bíblica está anclada en el concepto de ↗ fe: *'mn,* "creer", es basarse en una roca estable, es construir sobre la certeza y no sobre la arena de la duda, es "esperar contra toda esperanza" (Rom 4,18). Todo el salterio está, pues, impregnado de esta atmósfera, que en algu-

nos salmos es tan intensa que constituye el único tema. Justamente porque la confianza es una actitud, tampoco el salmo que de ahí resulta posee una estructura constante y precisa, sino que es una explosión libre y espontánea de ideas y de expresiones con contaminaciones de otros géneros. Como modelos, pensamos en el Sal 16, con una espléndida profesión de fe "sacerdotal"; en el célebre Sal 23, canto del pastor y del huésped; en el Sal 27; en el inolvidable Sal 131, el cántico de la infancia espiritual. La base ideológica es la conciencia de la confianza en Dios, que hace palidecer las certezas y los apoyos humanos, ignora el temor del absurdo y del hado, excluye la desilusión, porque "tú eres mi esperanza, Señor, mi confianza desde mi juventud; tú eres mi protector desde el vientre de mi madre" (71,5-6). Los salmos de confianza son la definición perfecta de la relación del creyente con su Dios; precisan lo que el Señor debe realmente significar para el que lo invoca como un tú en un diálogo interpersonal.

El *agradecimiento*, que habitualmente se distingue, según el sujeto, en "comunitario" (p.ej., 124; 129) y "personal" (p.ej., 30; 41; 52; 116; 138), es un himno en cuya base hay un motivo preciso de alabanza (por algo en hebreo "agradecer" y "alabar" se expresan con el mismo verbo *jdh*, y el mismo sustantivo, *tôdah*). Es una forma más humana e "interesada" de alabanza: se alaba a Dios por un don específico recibido. El agradecimiento, como queda dicho, es normalmente la conclusión de la súplica. La estructura del agradecimiento se abre con una invitación al reconocimiento de la bondad divina. En el fondo está la asamblea litúrgica, y por tanto, implícitamente, el templo con sus sacrificios y con sus cantos (Sal 118). El cuerpo del salmo se mueve a lo largo de tres directrices. Ante todo, después de las congratulaciones rituales del sacerdote, se pintan los cuadros antitéticos del trágico pasado del que se ha sido liberado y del feliz presente ofrecido por Dios; esta alabanza descriptiva es más amplia cuando el agradecimiento es nacional. El segundo elemento está representado por una exhortación dirigida a los oyentes, a fin de que se unan a la oración del agraciado; a veces este llamamiento se convierte en un sermón apasionado (32; 34; 92). El tercer dato es más impalpable y constituye la atmósfera del poema; aparece acá y allá en las descripciones del estado de ánimo festivo que invade al orante. El final del agradecimiento contiene la mención de la oración, del sacrificio o del voto que se presentan a Dios.

Un clima de paz, de gozo, de esperanza recorre estos dos tipos de salmos, a los cuales podemos unir las "bienaventuranzas" o "macarismos" que acá y allá salpican el salterio (1,1; 32,1-2; 41,2-4; 84,5-8.12-13; 112; 119, 1-3; 127,5; 128; 144,12-15).

4. SALMOS LITÚRGICOS. Aunque los documentos litúrgicos explícitos del salterio son exiguos, no se debe olvidar que el *Sitz im Leben* de muchas composiciones sálmicas es cultual y que la colección entera de los Sal se convirtió en el fundamento de la liturgia hebrea y cristiana. Además, el particular no ora jamás prescindiendo de la comunidad; es siempre un miembro del pueblo elegido, que dialoga con Yhwh, el Dios de la alianza. En el ámbito de los salmos explícitamente litúrgicos citamos los llamados *salmos de ingreso* (15 y 24), que contienen las condiciones requeridas para acceder al culto. Se trata de elementos no rituales y extrínsecos —como en los paralelos mesopotámicos—, aunque éticos y existenciales, conexos con el decálogo y la moral de la alianza. La estructura es más bien elemental y tiene una forma dia-

lógica: a la petición de acceso al templo formulada por el fiel responde la enumeración de las condiciones morales y sociales avanzadas por el sacerdote. La ideología que está en la base es, pues, de cuño profético; en realidad, el profetismo había recordado con insistencia la exigencia de una vinculación profunda entre oración y vida, culto y sociedad, cancelando toda forma de sacralismo. Dios rehúsa la compensación de ejercicios cultuales si falta una actitud religiosa global y vital.

En esta línea se pueden colocar algunos textos llamados también *salmos de requisitoria* (en hebreo *rîb,* el proceso por las violaciones de la alianza) o "liturgias de la fidelidad yahvista" (Castellino). El más bello y el más solemne es el Sal 50, una obra maestra tanto por la trama literaria como por la purísima concepción religiosa subyacente (ver también el 81). Otras veces la requisitoria oficial hecha por el profeta o por el sacerdote se transforma en verdadero y auténtico juicio de Dios, como en el caso del salmo 58, texto cargado de invectivas contra los *'elîm,* o sea las magistraturas injustas y corrompidas (ver el 82).

Los *salmos de peregrinación* a Sión no son necesariamente todos los "salmos de las ascensiones" (120-134), más bien heterogéneos, aunque usados quizá como "libro del peregrino". Pero muchos de ellos, y otros dispersos por el salterio (p.ej., 84; 95), expresan bien esta tensión constante que tienen la liturgia y la oración respecto al templo y a Sión, lugares de la presencia espacial e histórica del Dios de la alianza.

5. SALMOS SAPIENCIALES. Esta delimitación es vaga, lo mismo que es amplio el horizonte de la *ḥokmah,* que abarca casi todos los sectores de la investigación humana. En ella entran algunos textos sálmicos más marcadamente sapienciales por temas, como los Sal 1; 14 (= 53); 37; 49; 73; 112; 119; 127; 128; 133; 139; en los Sal 127 y 133 se logra entrever el estilo proverbial clásico; en los Sal 37; 49; 73 emerge el angustioso problema del sufrimiento del inocente y del triunfo del malvado; se somete a los impíos a dura sátira en el Sal 14/53 y en 36,2-5.13; se celebra la fraternidad comunitaria en el 133, mientras que en el espíritu del acróstico alfabético se podría el 119 llamar una alabanza de la fidelidad a la ley desde la *a* hasta la *z.* Al área sapiencial se reducen a veces los "salmos alfabéticos", como el citado 119, el 37, el 112, mientras que son de calidad diferente, a pesar de esta estructura escolástica, los Sal 9-10; 34,111; 145. Aunque el discurso es estructuralmente diverso, hablamos aquí también de los *salmos históricos,* pues son como lecciones o catequesis sobre las raíces de la fe. Ahora bien, la fórmula perfecta de la fe bíblica es la celebración de las acciones de Dios con su pueblo, y la oración más alta es reconocer, profesar y meditar las grandes obras de Dios. El *credo* de Israel (creación, patriarcas, éxodo, desierto, tierra de Canaán) se convierte en la base de algunos salmos cúltico-catequéticos. Cada una de estas composiciones tiene su óptica en la presentación de la teología de la historia. El movimiento del Sal 78 es amplio y contemplativo; la historia sagrada se lee a lo largo de dos vertientes antitéticas de los Sal 105 y 106: el primero es optimista, está seguro del predominio de la bondad divina sobre los obstáculos opuestos por el hombre; el segundo, en cambio, es pesimista y ve la historia como una serie ininterrumpida de "noes" del hombre al amor de Dios. El Sal 136 ("gran *Hallel*") es una reelaboración cúltica del *credo* de Dt 26,5-9 y Jos 24,1-13, con la adición del tema de la creación, mientras que el alfabético Sal 111 es "una nomenclatura con-

densada de los grandes beneficios de Yhwh"(L. Jacquet). El 114 es un himno al Dios del éxodo, y el 135 tiene en su centro (vv. 8-14) las acciones históricas de Yhwh en favor de Israel.

6. SALMOS REALES. La salmografía monárquica era un elemento fundamental de la literatura curial oriental. Lo es también en el mundo hebreo, pero con una notable variante que desmitiza la concepción inmanentista y sacral. Intentemos entonces definir la ideología que está en la base de estas composiciones (Sal 2; 20; 21; 72; 89; 110; el 45 es un poco independiente, pues es probablemente un epitalamio por la monarquía septentrional de Israel).

El primer elemento se refiere a la alianza davídica, expresada en el oráculo davídico de Natán (2Sam 7): "El Señor te hará grande, porque el Señor te hará una casa. Yo aseguraré después de ti la descendencia salida de tus entrañas" (vv. 11-12). En las figuras, aunque pálidas, que se sucederán en el trono de David, la teología hebrea verá el signo vivo y continuo de la presencia de Dios en la historia de la salvación.

Otro elemento ideológico relevante en estos poemas, que a menudo son textos litúrgicos para la entronización del rey hebreo, está representado por el llamado "protocolo real", "el decreto del Señor" (2,7), según el cual se proclamaba al rey "hijo de Dios" (2,7; 89,27-28; 2Sam 7,14). En Egipto esta declaración tenía valor inmanentista de verdadera generación física: de ahí nacía el culto imperial. Israel, con su visión trascendente y monoteísta de Dios, desmitiza radicalmente el protocolo real: declara sólo la filiación adoptiva del soberano, excluyendo así la generación natural de la divinidad reconocida al rey también en el mundo cananeo.

Un tercer dato lo sugiere una modalidad a primera vista extrínseca y formal, a saber, el tono altamente encomiástico con que están compuestos estos poemas. De por sí es ésta una cualidad normal de la poesía cortesana (el llamado "Hofstil"); pero, sobre todo cuando se hunda la monarquía davídica (586 a.C.), esta tensión adquirirá connotaciones mesiánicas. El mesías ("consagrado") concreto davídico, débil e imperfecto, a través de las alabanzas a él destinadas se convertirá entonces en el emblema del mesías definitivo, perfecto y justo, y, en la interpretación neotestamentaria, en "hijo de Dios" en sentido auténtico [/ Mesianismo II].

7. LOS GÉNEROS LITERARIOS, ¿INSTRUMENTO DE ANÁLISIS O ESQUEMA COMPRENSIVO? La teoría de los géneros literarios en la historia de la exégesis se ha ido afinando progresivamente, su catalogación se ha hecho menos rígida y más dúctil y se han multiplicado los géneros, identificando subespecies y variantes. Sin embargo, hay que reconocer que al menos la mitad de los salmos no responde plenamente a alguno de los géneros hasta ahora catalogados, por lo cual es necesario insistir en la libertad de la poesía y de la creatividad de cada autor particular, el cual, aunque obedeciendo a leyes bastante codificadas en la poesía semítica, introduce siempre el imponderable de su fantasía, de su espíritu, de su personalidad. Además, algunos textos resultan de tal manera complejos y varios que impiden incluso el proceso de censo aproximativo o múltiple adoptado por los exegetas. En este sentido es ejemplar el Sal 115, texto litúrgico de múltiples cambios de género. En esta mezcla se reconocen: la alabanza (v. 1), la elegía (v. 2), la ironía (vv. 4-7), la maldición (v. 8), la profesión de fe (vv. 3.9-11), la fór-

mula ritual (vv. 12-16), la atmósfera sapiencial, sin que se pueda excluir la tendencia a la composición libresca compendiosa para edificación privada o comunitaria, como sostenía E. Lipinski. Así pues, el lector diligente del salterio debe moverse dentro de estos textos con mucho cuidado, con una sabia dosis de los registros de lectura y con capacidad para saber descubrir la originalidad y la libertad de la poesía y de la fe.

V. LA TEOLOGÍA DE LOS SALMOS. El salterio puede compararse a una imponente catedral en la que han trabajado artistas de épocas y de formaciones diversas; esta imagen de J. Steinmann expresa con claridad las dificultades concretas que se encuentran para trazar un panorama sintético del mensaje encerrado en los 150 salmos. Considerando la diversidad de las coordenadas de cada una de las composiciones, las operaciones de actualización a que han sido sometidas antes de cristalizar en el texto actual, la fluidez de los géneros literarios y del uso litúrgico, la diversidad de las perspectivas teológicas de las varias épocas en que han trabajado cada uno de los autores, se debe reconocer al máximo la posibilidad de identificar sólo las estructuras de pensamiento del nivel terminal redaccional, ignorando casi la prehistoria de este libro. Intentemos, pues, delinear los hilos de pensamiento que confieren unidad al conjunto actual del salterio.

1. LOS DOS POLOS DEL DIÁLOGO. Siendo una teología de la oración, los salmos son sobre todo una reflexión implícita sobre el encuentro con Dios. Un encuentro que se lleva a cabo en un lugar, centro de un doble movimiento. A la "tienda de la reunión" del templo se dirige el orante; pero también llega Dios, y se inicia el diálogo. Por eso el salterio es la celebración de una relación, de un *ḥesed,* término que aparece al menos un centenar de veces, que marca antifonalmente el ritmo del gran *Hallel* (Sal 136) y que cubre un área semántica muy rica y personalista (amor, fidelidad, confianza, intimidad). Por eso triunfan en el salterio el adjetivo posesivo, el pronombre personal y las voces de posesión. El "mío-nuestro" dirigido a Dios se encuentra 75 veces; 50 veces se llama a Israel "su pueblo", 10 veces "su heredad", siete veces "su rebaño". Relación interpersonal que se expresa también con el "recuerdo" de Dios (unas 30 veces). El "acordarse" de Dios es la actitud fundamental de la alianza, a la que él es constantemente fiel (105,8); un "acordarse" que se experimenta en sus acciones históricas (78,4-5; 105,1) y cósmicas. Al acordarse de Dios debe responder el "recordar" del hombre, que es sinónimo de "creer". En realidad, el "recuerdo-memorial" es la profesión de fe, que hace actual y contemporáneo el acto salvífico pasado de Dios, introduciendo nuevamente al fiel en la salvación. Entonces es frecuente la invitación (como en el Dt) a "recordar las maravillas de antaño" (77,12), a "acordarse de Dios" (77,4), a "acordarse de su nombre" (119,55). La relación con Dios es también mística, como enseña una pintoresca simbología: la mesa de la comida de comunión (36,9), la copa de vino y el perfume de la hospitalidad (23,5), la saciedad física e interior (16,11; 22,17; 37,19), la comunión de vida (42,2.9) y de alegría (36,8-10), la habitación común en el monte santo (5,5; 15,1; 23,6; 52,10; 92,13-15), la tierra abrasada fecundada por la lluvia (65,10-14; 118,26; 128,5), la sombra que guarda del ardor abrasador del sol (96,3-6), la intimidad del nido (84,4).

Una mística que abre quizá una nueva perspectiva, la de la inmortalidad, aunque sobre este punto el de-

bate está ya abierto (16,9-11; 49,16; 73,24).

Pero los dos sujetos del diálogo se presentan, además de en su relación, también en sí. "Dios es conocido en Judá" (76,2). De Dios se describe sobre todo el proyecto que él quiere llevar a cabo en la historia y en el cosmos (40,6; 92,6); su "camino" (67,3; 103,7); su "reino" cósmico-histórico (96,10), su palabra (33,4.69; 107,20; 147,15.18; 148,8): verdadera, estable, digna de confianza (12,7; 18,31; 119,40); su juicio (54,3), triunfal contra el impío (Sal 7; 9-12; 17; 26; 36; 37; 58; 75; 82; 94; 97; 144; 146) y gracioso para el justo: ésta es justamente la "justicia-salvación" de Dios (5,9; 71,2; 143,1). Un proyecto que es *salôm,* "paz", o sea un orden de relaciones nuevo y definitivo (72,7; 85,11). El hombre es el otro polo del diálogo: para él el proyecto divino es la ley, cantada con una constelación de sinónimos en el monumental Sal 119; es "el camino a seguir" (17,4-5; 18,22; 50,17; 95,10), por el cual se dirigen los pasos de las opciones cotidianas (26,3); es el objeto de los verbos de adhesión (escoger, amar, desear, deleitarse, esconder como tesoro precioso, observar); es la divina justicia cantada gozosamente a nivel "eclesial" (40,10), universal (96; 98; 148), cósmico (19,2-4; 89,6).

2. LA TERCERA PRESENCIA. Entre los dos protagonistas, Dios y el hombre, se introduce un tercer elemento, negativo, que atenta al esplendor de su relación intentando minarla de raíz. Es el *mal-enemigo,* que tanta parte tiene en la fraseología de las súplicas, tomada con frecuencia también de ciertos estereotipos simbólicos sumérico-acádicos. Sin embargo, como escribe É. Beaucamp (DBS 9 1973, col. 181), "los salmistas de Israel tienden, más que sus colegas de Babilonia, a dramatizar su caso, a radicalizar el problema: la dificultad que ellos deben afrontar asume el aspecto de una lucha contra las fuerzas del mal". Es decir, se pasa de una visión mágico-demoníaca a un planteamiento teológico.

La descripción del mal está confiada a símbolos ya clásicos, es decir, a la simbología bélica: guerra (27,3; 35,1...), espada (17,13; 22,21...), arco y flechas (7,14; 11,2; 37,14-15...), escudo (3,4; 7,11; 18,3.31.36...), la derrota (79; 80; 89,39-46); a la simbología venatoria: redes y trampas (7,16; 9,16; 10,9...), león (7,3; 10,9; 17,12); a la simbología cósmica: aguas que inundan (18,17; 32,6; 46,4), la fosa infernal (16,10; 28,1; 30,4.10; 40,3), la esterilidad agrícola (Sal 85); a la simbología psico-física: la enfermedad (6,3; 30,3; 32; 38; 41; 88; 103,3-4; 107,17-22; 118,17-18), la soledad total (31,12-14; 32,12-15; 41,8-10; 69,20-22; 88,9.19; 102,7-9).

Pero los signos teológicamente más elevados de esta crisis de la relación Dios-hombre son dos: el silencio de Dios y el pecado del hombre. El *silencio de Dios* se expresa en muchas páginas de sabor casi a lo Job (22; 73; cf 4,5; 37,1.7-8; 38,2-4; 58; 62,2,6) y se pinta con vigorosas representaciones simbólicas, como el "encenderse" de la ira de Dios (2,5; 7,7.12; 44,24; 79,5; 89,47), el "alejarse" de Dios (10,1; 22,2.12.20...), el "esconderse el rostro" por parte de Dios (22 veces en el salterio; cf 4,7; 10,11...). En cambio, el silencio del hombre se expresa por su *pecado* (50,21; 5,5-6), profundizado en sus dimensiones morales por los "salmos de ingreso" a la liturgia (15; 24; 26) y por los célebres Sal 51 y 131. Sólo a través de la confesión y el repudio de este enemigo inherente al hombre mismo (32,5; 38,19; 41,5; 51,6; 106,6) florece la reconciliación (51,9) y se restaura el diálogo, sellado por el perdón de Dios, que es la victoria del amor, más fuerte que la ofensa. También el léxico del perdón es sugestivo: "no recor-

dar" el pecado, "volver el rostro", "cubrir-*kipper* el pecado", cancelarlo, "retornar-*šûb*" a Dios por parte del hombre y de Dios al hombre miserable, "tener piedad", "dominar el furor". "Cuanto los cielos se alzan sobre la tierra, así es de grande su *ḥesed* para cuantos le temen. Cuanto dista el oriente del occidente, así aleja de nosotros nuestras culpas" (103,11-12). Las dimensiones vertical y horizontal de un nuevo mundo pacificado se entrecruzan en el corazón del hombre convertido y perdonado.

3. EL ESPACIO MÍSTICO DEL SALTERIO. En torno al centro constituido por Dios y por el hombre se articula toda la realidad en una serie de círculos concéntricos.

El primer círculo, el más restringido, es la ciudad santa, Jerusalén-Sión, que acoge en su seno la presencia de Dios en el templo (los cantos de Sión; cf Si 24,11) y en el rey, hijo de David e hijo adoptivo de Dios (2Sam 7), idealizado en la relectura mesiánico-escatológica (2; 72; 89; 110). De este rey se celebran la entronización (2; 110), la partida para la campaña militar (20), las batallas (18), la vuelta triunfal (21), el matrimonio (45), el gobierno justo (72), la política (101), la caída (89). El señor se encuentra con el hombre en las dos dimensiones esenciales de la existencia: el espacio (el templo) y el tiempo (la historia davídica).

El segundo círculo de este espacio místico, que va más allá del centro de Sión, es el pueblo de la elección y de la alianza con su historia. La historia no es un campo neutro, en el que chocan fuerzas ciegas, sino la línea ininterrumpida del amor y del juicio de Dios, y, por otra parte, la línea de la adhesión y del rechazo de Israel (105; 106; cf 78; 111; 114; 135; 136).

El tercer círculo es el de la creación, primera "maravilla" de Dios, añadida al credo histórico en el Sal 136 (cf 65,9). El mundo y su origen son signo de la realeza trascendente de Dios: "Tuyo es el cielo, tuya también la tierra; tú formaste el mundo y todo lo que contiene" (89,12; cf 8; 104). El Señor abarca la vertical cielo y tierra (29; 115,3) y las cuatro dimensiones del espacio (139).

Todo lo que se integra en esta sucesión de círculos fijados en Dios es válido, precioso y sólido. Todo lo que se sustrae es "el enemigo", el mal, el pecado, la nada. Todo lo que está alejado de estas corrientes vivas es precario, engañador y falso. El salterio es una invitación coral y continua a insertarse en esta dinámica, en esta vida, en esta gracia. "Magnum opus hominum laudare Deum" (Agustín).

4. LIBRO DE LA ORACIÓN CRISTIANA. El salterio se convirtió en el libro por excelencia de la oración cristiana, "summa et compendium" de todo el mensaje bíblico, como decía Belarmino. Ambrosio, describiendo las oleadas sonoras de hombres, mujeres, vírgenes y niños que poblaban su iglesia de Milán cantando los salmos, los comparaba al "majestuoso ondear del oleaje del océano" (*Hexaemeron* III, 5: *PL* 14,178). Pues el salterio no ha sido sólo el libro de la oración nacional y de la liturgia oficial de Israel (1Crón 16; 25; 2Crón 7,3; Esd 3,10-11; Neh 11,17), ni es sólo una expresión de los sentimientos de la humanidad entera cuando interroga a Dios en el dolor, en el gozo, en la vida y en la muerte. Se ha convertido sobre todo en el texto de la meditación orante cristiana, como lo atestigua ya la comunidad apostólica, que reserva a los salmos una nueva aplicación (Ef 5,19; Col 3,16; Sant 5,13) y una nueva hermenéutica cristiana (He 1,16.20; 4,33-35...). Sin entrar en la compleja cuestión de la reactualización neotestamentaria del AT, recordamos sólo que algunos

salmos ocupan una posición de prestigio en este proceso de reinterpretación. Así los salmos reales (sobre todo 2 y 110) son objeto de una hermenéutica cristológica de gran relieve (para el Sal 2,1, ver Ap 11,18; para el Sal 2,1-2, ver He 4,25ss; para Sal 2,7 ver Mt 3,17 par y Mt 17,5 par; He 13,33; Heb 1,5; 5,5; para Sal 2,8-9, ver Ap 2,26; 12,5; Heb 1,2; Ap 19,15; para Sal 2,11, ver Flp 2,12; para Sal 110,1, ver Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42; Mt 26,64 par; Mc 16,19; He 2,34; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20-23; Col 3,1; Heb 1,2.13; 8,1; 10,12-13; 12,2; para Sal 110,4, ver Heb 5). El mismo fenómeno se repitió libremente para otros textos, como Sal 8 y el famoso 22. En este espíritu escribía Tomás de Aquino en su *In Psalmos Davidis Expositio,* que, "a diferencia de los otros escritos bíblicos, el salterio abarca en su universalidad la materia de toda la teología. La razón por la que este libro es el más usado en la Iglesia es que contiene en sí toda la Escritura. Su característica es la de repetir, en forma de alabanza, todo lo que los otros libros exponen según los modos de la narración, de la exhortación y de la discusión. Su fin es el de hacer rezar, elevar el alma a Dios a través de la contemplación de su majestad infinita, a través de la meditación de la excelencia de la eterna bienaventuranza, a través de la comunión con la santidad de Dios y la imitación efectiva de su perfección".

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Treinta salmos: poesía y oración*, Cristiandad, Madrid 1981; APARICIO A., GARCÍA PAREDES J.C.R., *Los salmos, oración de la comunidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1981; BARBAGLIO G., CAMMISSARI L., GALBIATI E., *I Salmi*, Morcelliana, Brescia 1973; BEAUCAMP É., *Le Psautier*, 2 vols., Gabalda, París 1976 y 1979; BERNINI G., *Le preghiere penitenziali del Salterio,* Università Gregoriana, Roma 1953; BRIGGS C.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Edimburgo 1951-1957[2]; CASTELLINO G.R., *Libro dei Salmi*, Marietti, Turín 1955; DAHOOD M., *Psalms*, 3 vols., Doubleday & Co., Nueva York, 1966; 1968; 1969; DEISSLER, *I Salmi*, Città Nuova, Roma 1986; DE LANGHE E., *Le Psautier*, "Orientalia et Biblica Lovaniensia" IV, Lovaina 1962; DRIKVERS P., *Les Psaumes. Genres littéraux et thèmes doctrinaux*, Cerf, París 1958; FRANKEN H.G., *The Mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms*, Brill, Leida 1954; GELINAUX, *Les Psaumes à l'époque patristique*, en "La Maison-Dieu" 135 (1978) 99-116; GIBERT J., *Salmos*, en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1851-1872; GONZÁLEZ A., *El libro de los salmos*, Herder, Barcelona 1984; GUNKEL H., *Introducción a los salmos*, Edicep, Valencia 1983; JACQUET L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, 3 vols., Duculot, Gembloux 1975; 1977; 1979; KRAUS H.J., *Teología de los salmos*, Sígueme, Salamanca 1985; KISSANE E., *The Book of the Psalms*, 2 vols., Dublín 1953-55; LACK R., *Salmos*, en *NDE*, Paulinas 1989[3], 1228-1241; LANCELLOTTI A., *Salmi*, Ediz. Paoline 1984; LIPINSKI E., BEAUCAMP É., *Psaumes*, en "DBS" 9 (1973) 1-214; MAILLOT A., LELIÈVRE A., *Les Psaumes*, 3 vols., Labor et Fides, Ginebra 1962; 1966; 1969; MANNATI M., SOLMS E. DE. *Les Psaumes*, Desclée, París 1966-1968; ID, *Orar con los salmos*, Verbo Divino, Estella 1978; MASINI M., *I Salmi preghiera di un popolo in cammino*, Queriniana, Brescia 1982; MORTARI L., *Il Salterio della Tradizione*, Gribaudi, Turín 1983; MOWINCKEL S., *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols., Blackwell, Oxford 1967[2]; MURPHY R.E., *Los Salmos*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo* II, 1971, 595-678; NESMY J.-C., *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Gribaudi, Turín 1983; OESTERLEY W.O.E., *The Psalms translated with textcritical and exegetical notes*, Londres 1959[3]; PODECHARD L., *Le Psautier*, Lyon 1949-1954; RAVASI G., *Il livro dei Salmi*, 3 vols., Dehoniane, Bolonia 1981; 1983; 1984; RINALDI G., *I canti di Adonaj*, Paideia, Brescia 1973; RINGGREN H., *The Faith of the Psalmists*, Fortress Press - SCM Press, Filadelfia-Londres 1963; SABOURIN L., *The Psalms*, Alba House, Nueva York 1974[2]; STOLZ F., *Psalmen im nachkultischen Raum*, Theologischer Verlag, Zurich 1983; TOURNAY R., SCHWAB R., *Les Psaumes*, Cerf, París 1964[3]; TROADEC H., *Les Psaumes prière chrétienne*, París 1981; WEISER A., *I Salmi*, 2 vols., Paideia, Brescia 1984.

G. Ravasi

SALVADOR

/ **Jesucristo III, 2 e**

SALVACIÓN

/ **Fe VI, 1;** / **Redención;** / **Vida II, 3b; III, 1-2**

SAMUEL

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas.* II. *El mapa del relato:* 1. Siete cuadros; 2. Tres grandes actores; 3. Tres grandes cantos. III. *La teología de la historia:* 1. La alianza "mesiánica" con la "casa" davídica; 2. La elección del último; 3. El juicio sobre el pecado.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS. Reunidos en un volumen único en el TM (la división en dos libros sólo aparece con la edición de D. Bomberg en 1516-17), pero ya articulados en dos partes (A y B) por los LXX, donde se los denominaba "de los Reyes" (1-2Re, a los que seguían 3-4Re, es decir, los respectivos 1-2Re del TM), estos dos libros bíblicos son, obviamente, una obra compacta, que desemboca lógicamente en 1-2Re que les siguen. Su origen está ligado, como es sabido, a la tradición deuteronomista (Dt, Jos, Jue, 1-2Sam, 1-2Re), y en el lenguaje del canon hebreo pertenecen a los "profetas anteriores". Por algo el *Talmud* consideraba 1-2Sam obra de Samuel, Natán y Gad. M. Not, basándose en la uniformidad de estilo de estos siete libros, de su cadencia estructural y de su organicidad histórica, ha formulado la hipótesis de una unidad verdadera y profunda de redacción, incluso cronológica, después de la destrucción de Jerusalén. Ahora, en cambio, se tiende a pensar que esta redacción homogénea tuvo lugar en dos fases distintas, la primera en la época del rey Josías (muerto en el 609 a.C.) y la segunda durante el destierro. La determinación de esta duplicidad sólo se puede hacer a través de operaciones redaccionales complejas y pormenorizadas.

Desde este punto de vista, 1-2Sam se los puede leer divididos en dos grandes secciones. La primera es la de 1Sam 1-15, y describe la transición no indolora de la institución de los jueces (Samuel) a la institución monárquica. Los materiales antiguos han sido coordinados en un único hilo narrativo, a pesar de que presentaban evidentes discrepancias (p.ej., las dos relaciones antitéticas sobre los orígenes de la monarquía, sobre las cuales volveremos). Las reconstrucciones de esta actividad redaccional, llevadas a cabo por los estudiosos, son múltiples y dispares (M. Noth, H.J. Böcker, A. Weiser, H. Seebass, T. Veijola, etc.), y los resultados aún provisionales.

La segunda gran área es la que tiene por protagonista a David, y desde 1Sam llega a 1Re 2, con la subida de Salomón al trono. Esta "historia de David" se articula netamente en dos sectores distintos por contenido y por forma literaria: la subida al trono de David (1Sam 16-2Sam 5) y la sucesión (2Sam 7-1Re 2). En el centro está intercalado 2Sam 6, con el tema del arca en Sión. Contrariamente a L. Rost, el cual consideraba casi contemporánea de los acontecimientos la narración de la sucesión, ahora se piensa en una redacción más reciente, que ha desarrollado el motivo mesiánico ya presente en el relato de la subida al trono. También aquí los análisis para definir las vicisitudes de esta redacción son múltiples y varios (E. Würthwein, T. Veijola, F. Langlamet, E. Cortese, etc.), y los resultados son aún provisionales. Dada la finalidad de nuestra presentación, nos contentamos con señalar la complejidad de la aproximación historiográfica y literaria. Sin embargo, la homogeneidad final del

texto bíblico nos permite en todo caso trazar un discurso teológico muy orgánico.

II. EL MAPA DEL RELATO. A partir de A. Gunkel, si bien dentro de los límites de su teoría literaria deudora de los modelos de la crítica romántica alemana, cada vez se está más convencidos de que el relato, sobre todo en ámbitos culturales orales, no es un simple vehículo que expresa los acontecimientos, sino una verdadera y auténtica hermenéutica histórica. El relato popular, con su "acción de presentación", su "reacción", sus protagonistas asistidos por héroes secundarios, no constituye un fenómeno sólo narrativo y literario, sino auténticamente historiográfico. Lo mismo vale para la "leyenda" (entendida en el sentido técnico de relato etiológico), que tiene por fin establecer el origen histórico de una praxis, de un recuerdo, de una memoria topográfica o cúltica (pensemos en la "leyenda real"). Nosotros, considerada la finalidad de nuestro análisis, nos contentamos ahora con aislar tres elementos significativos de la deliciosa narración de 1-2Sam. Pues la redacción deuteronomista sabe coordinar en un tejido literario homogéneo la complejidad de las fuentes y de los materiales.

1. SIETE CUADROS. El primer dato que debemos señalar es el estructural. Sin entrar en la cuestión de las varias hipótesis y de la compleja organización de los detalles, podemos notar, sin embargo, ya en la superficie del texto, algunas demarcaciones bastante nítidas. Cada una de las áreas resultantes está preferentemente confiada a un "héroe" protagonista rodeado de una multitud de personajes menores; en algún caso el protagonista es doble, tratándose de un auténtico duelo o dúo (Saúl-David).

El *primer* cuadro se contiene en 1Sam 1-7, y tiene como actor dominante a Samuel, que es seguido desde el nacimiento físico (c. 1) y espiritual (c. 3) hasta los comienzos del gran cambio institucional. El fondo está recorrido por sombras y pesadillas (los filisteos, el arca en el templo de Dagón). Con el capítulo 8 y hasta el capítulo 15 se abre el *segundo* cuadro, se desarrolla y concluye con la copresencia de dos actores, Samuel y Saúl. Como veremos, la mezcla de las dos relaciones sobre el nacimiento de la monarquía hace que, junto a escenas luminosas (victorias de Saúl, cc. 10-11), haya páginas negativas (c. 15). Con el capítulo 16 de 1Sam hasta 2Sam 1 nos encontramos con una cerrada confrontación entre Saúl y David. El relato en este *tercer* cuadro es muy rico, lleno de golpes de escena y de personajes diversos (Goliat, Jonatán, Nabal, Abigaíl, los sacerdotes de Nob, Aquís, rey de Gat, etc.), y culmina en la trágica escena final de Saúl, que se suicida en los montes de Gelboé.

Con el *cuarto* cuadro entra plenamente en escena la figura de David, el protagonista de 2Sam entero. En los capítulos 2-6, David asume oficialmente el reino poniendo sitio a Hebrón, con la conquista de Jerusalén y con el traslado del arca a la nueva capital, mientras que en el horizonte se adivina la sombría presencia de Joab, el omnipotente y sanguinario sobrino de David, que tanta parte tendrá en la gestión política del reino. Los capítulos 7-12 del *quinto* cuadro son los más densos y tensos a nivel teológico, pues la narración gira en torno a la promesa divina y al pecado de David, a los esplendores y a las miserias de esta figura. Pero el relato se precipita luego en el drama con el *sexto* cuadro (2Sam 13-20), dedicado a la revolución de Absalón que, entre otras cosas, revela la fragilidad del reino (traiciones, espías

de doble juego, maniobras de poder de Joab, escándalos de harén, sangre, la rebelión de Sebá...). El texto de 2Sam se cierra en los capítulos 21-24, con un *séptimo* cuadro muy heterogéneo, que tiene el sabor de un apéndice y cuya finalidad es armonizar la narración de la vida de David con la de Salomón. En este apéndice se reconocen al menos seis perícopas: una síntesis de datos diversos (carestía y guerras contra los filisteos: 21,1-14), una primera lista de los "valientes" de David (21,15-22), la cita del Sal 18 (c. 22), otro cántico con el "testamento" de David (23,1-7), una segunda lista de los "valientes" (23,8-39), el censo, la peste, el altar, prefiguración del templo salomónico (c. 24).

2. TRES GRANDES ACTORES. Dentro de este relato que corre opulento, aunque muy ágil, se suceden *in crescendo* tres héroes, alrededor de los cuales se ordena y desarrolla toda la trama literaria (y teológica). El primero es, naturalmente, *Samuel*, prototipo de los profetas (con Abrahán y Moisés), último de los jueces, padrino poco entusiasta del giro institucional de la monarquía, sacerdote del santuario de Silo (pero ver 1Crón 6,22.28). Entre paréntesis, a propósito del culto notamos que en 1-2Sam asistimos implícitamente al proceso de centralización cúltico tan querido del Dt (12,2-12): Silo, Mispá (1Sam 7,5-12; 10,17), Gálgala (1Sam 11,14; 13,4-14; 15,12) y Hebrón (2Sam 2,4; 5,3; 15,7-9), clásicos santuarios locales, son suplantados con el traslado del arca a Sión (2Sam 6).

Samuel tiene su "evangelio de la infancia" en 1Sam 1-3, en el cual encontramos los elementos tradicionales de la madre estéril, del anuncio, del cántico de acción de gracias por el nacimiento, de la vocación descrita según un curioso esquema "pedagógico" de etapas progresivas (c. 3; cf 1Re 19,9-18 para la segunda vocación de Elías). Dentro del espíritu de la judicatura está su función pública, sobre todo en el confuso período de las primeras ofensivas filisteas; dentro del espíritu del sacerdocio está su misión de consagrador del nuevo rey (1Sam 10); dentro del espíritu de la profecía está su crítica del poder, sobre todo según los cánones del kerigma profético, que exigía coherencia entre culto y vida, entre fe y justicia: "¿Se complace tanto el Señor en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a sus palabras? La obediencia vale más que el sacrificio, y la docilidad más que las grasas de los carneros" (1Sam 15,22). Y desde ese momento, su palabra será sólo de juicio, y se transformará en silencio hasta la célebre noche de la nigromante de Endor, cuando el espectro de Samuel se alce para anunciar sobre Saúl y sobre su reino la sentencia definitiva.

Saúl es la otra figura central del relato, descrita con vivos colores y con una buena dosis de simpatía humana, a pesar de la sombría tragedia que le envuelve. Mas no es el héroe solitario imaginado en la homónima tragedia de V. Alfieri. Su lúcida locura; el contraste no sólo maníaco, sino político con David, al que, sin embargo, está ligado por vínculos de simpatía y de parentesco; su crepúsculo desolado buscando consuelo en la magia; el fin en un abrazo suicida con su misma espada plantada en el suelo (1Sam 31) no son realmente elementos "patéticos" o épicos, sino antes de nada teológicos, destinados a ilustrar la crítica a la monarquía y a abrir el horizonte a David.

Y es justamente en conexión con el advenimiento de la monarquía, que tiene en él su primera y desafortunada realización, donde Saúl reviste una importancia particular. Como queda dicho, el nacimiento de la monarquía está representado en 1Sam

de acuerdo con dos registros opuestos y discordantes. El primero, antimonárquico, es paradójicamente conservador y nostálgico, y está presente en 1Sam 8,1-22; 10,17-25; 12; 15. Se trata de una acerba crítica a la nueva institución, formulada en perspectiva profética y deuteronomista, pero anclada en el hecho histórico de la antigua estructura tribal, que perdurará en formas diversas incluso en épocas sucesivas. La novedad monárquica es vista como una veleidad del pueblo infiel a Dios y cansado de su reino justo; es vista como imitación idolátrica de los otros pueblos, gobernados justamente por regímenes monárquicos. Samuel insiste en que Dios es el único rey de Israel, y su único intermediario visible es el profeta. Renunciar a esta estructura significa quitarle la confianza a Dios para atribuírsela a un hombre, y por tanto confiar la garantía de la justicia a un individuo despótico y prepotente. Iluminadora en este sentido es la carta de los derechos reales proclamada por Samuel en 8,11-18; en ella resuena continuamente el pronombre posesivo de tercera persona, porque todo lo que era de la tribu es ahora *suyo,* del rey absoluto, como eran justamente todos los soberanos de Oriente. Los derechos reales legalizan en la práctica lo que prohibían el noveno y el décimo mandamiento (Éx 20,17): los tres capítulos fundamentales de la propiedad tribal: la familia, las tierras y los productos, quedan sometidos a la depredación legal del fisco real y, al final, Israel es descrito como cuando era un pueblo esclavo en Egipto y clamaba a Dios para que lo liberara.

A esta versión se yuxtapone en el relato una serie de páginas en las cuales se exalta el nuevo régimen como una innovación providencial bendecida por Dios (9,1-10,16; 11,1-15; 13; 14). Es ésta la orientación más "laica y progresista", que quería reestructurar el poder sacerdotal y religioso, y asegurar, a través de la línea dinástica, una continuidad de poder, mientras que la unificación de las tribus bajo un gobierno central haría más sólido al Estado contra los asaltos hostiles, sobre todo filisteos: "Saúl hizo la guerra a todos sus enemigos de alrededor, y siempre salía victorioso. Hizo verdaderas proezas, y libró a Israel de las bandas de salteadores" (1Sam 14,47-48). El advenimiento de la monarquía marcaría, pues, una era de triunfos militares y de libertad (ver al respecto la salmografía real: Sal 2; 72; 110) [/ Política I].

El centro del libro lo ocupa, naturalmente, el tercer "héroe", sobre cuyas radicales onomásticas *(dwd)* se construirán preciosismos alegóricos ya en la Biblia; pensemos en *dôdî,* "mi amado", que recorre todo el Cant y que Isaías coloca al principio de su "cántico de la viña" (Is 7,1); pensemos en el número 14, de acuerdo con el cual se distribuye la genealogía de Jesús en Mt, evocación simbólica del valor numérico de las tres letras hebreas de *dwd...* Su figura, desde el punto de vista estrictamente histórico, aparece en 1-2Sam fuertemente reestructurada: pensemos en sus miserias morales, subrayadas sin empacho (2Sam 10-12; 24); en las tragedias familiares (Absalón), en el poder paralelo de Joab frente al cual el rey sólo puede augurar una venganza póstuma (2Sal 19,23; 1Re 2,5-6), en la difícil sucesión y en las venganzas sangrientas que recorren todo su reinado. Las Crónicas sentirán la exigencia de purificar esta imagen de todas estas miserias, ofreciéndonos un retrato de David mucho más hagiográfico, dentro del espíritu de la tradición sucesiva.

En realidad, como veremos, David entrará en la teología como un "tipo", como un modelo idealizado de la perfección y de la esperanza mesiánica.

También la tradición cristiana lo rodeará de una interpretación cristológica (Mt 1,1ss; Lc 1,32-33; 3,31-35; Mc 11,10; 12,35; Jn 13,18-19; He 1,15-20; etc.). El arte cristiano lo exaltará en todos los momentos de su existencia: David ungido por Samuel del Veronés, David tocando el arpa para Saúl de Rembrandt, el David perfecto de Miguel Angel y de Donatello, el David con la cabeza de Goliat de Caravaggio, las infinitas miniaturas sobre los salterios... Por eso la mayor importancia de este fundador de la dinastía del reino de Judá ha de buscarse en el plano teológico.

3. TRES GRANDES CANTOS. Intercalados en la narración de 1-2Sam se encuentran tres espléndidas composiciones, que merecen, incluso por su riqueza espiritual, mención aparte. El primero es el *cántico de Ana,* la madre de Samuel (1Sam 2,1-10), puesto en sus labios a causa del versículo 5b ("La mujer estéril tiene siete hijos, y la madre fecunda se marchita"). En realidad, se trata de un salmo real de victoria del rey hebreo contra enemigos más poderosos, que forma un tríptico con los Sal 20 y 21. El motivo teológico es el clásico del débil que vence por la intervención de Dios. El rey, inferior militarmente a los reyes idólatras, y la mujer estéril consiguen vencer a las superpotencias y a las rivales fecundas, celebrando así la fidelidad de Dios, que interviene en la historia humana. Pero la victoria divina supera también la historia y se extiende más allá del cosmos y del mismo *še'ol:* "Yhwh hace morir y vivir, bajar al *še'ol* y salir de él" (v. 6). Que el salmo es real es del todo manifiesto en el final litúrgico, donde se añade una jaculatoria por el rey mesías (v. 10). Recordemos, entre otras cosas, que el cántico, obra antológica basada sobre todo en el salterio, servirá de modelo literario y temático para el *Magnificat* de María.

Sublime es, en cambio, *la elegía fúnebre* de David *por la muerte de Saúl y de Jonatán,* "que se ha de enseñar a los hijos de Judá" (2Sam 1,19-27; cf 3,33-34). Sobre el panorama de los montes de Gelboé, los de la muerte de los dos héroes, sobre el júbilo frenético de las "hijas de los filisteos" en medio de las calles de Gat y de Ascalón, David hace descender el velo de sus lágrimas que todo lo cubren de niebla y lo ofuscan. Su grito angustiado, marcado por el "¿por qué?" de las súplicas, que indica el ritmo del poema como una antífona: "¿Por qué han caído los héroes?" (vv. 19.25.27). Toda la *qînah* (lamentación) por el rey enemigo pero amado, Saúl, está sostenida por pares de sustantivos: rocío y lluvia, sangre y óleo, arco y espada, águila y leones. Pero sobre todo resuenan dos nombres, Saúl y Jonatán, espasmódicamente invocados por cuatro veces.

Finalmente, hay que citar el monumental y difícil *Sal 18,* reeditado en *2Sam 22,* verdadero y auténtico *Te Deum* de David (la atribución es muy probable), oda real de liberación y de victoria (una síntesis aparece también en Sal 144,1-11). Basada en una variedad creativa de géneros (lamentación, teofanía, profesión de inocencia, agradecimiento, salmo real), esta composición lírica contiene fragmentos poéticos y religiosos inolvidables. Pensemos en Yhwh representado como el misterioso caballero envuelto en el manto negro de las nubes que, cabalgando sobre un querubín y desatando una tempestad, se inclina sobre las aguas del océano para recoger a su fiel "haciéndolo salir de las aguas caudalosas porque le ama" (vv. 5-20). Pensemos también en el simbolismo de Dios roca, fortaleza, refugio, escudo, baluarte, fuerza, liberador, potencia, con que se abre el salmo (vv. 2-3), o en la particular-

mente sugestiva del Dios instructor militar de su fiel: "Adiestra mis manos para la lucha y mis brazos para tensar arcos de bronce..." (v. 35). "Este admirable canto de victoria, incluso en su rudeza, es susceptible de una trasposición cristiana. El sentimiento del poder victorioso de que nos reviste el triunfo de Cristo sobre el mundo y sobre la muerte constituye uno de los elementos esenciales de toda espiritualidad cristiana" (É. Beaucamp).

III. LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. Naturalmente, la historia deuteronomista posee una perspectiva precisa, desde la cual lee todo acontecimiento y cada documento recibido de la tradición. Tres son las pautas teológicas que presiden esta hermenéutica de la historia: la promesa-alianza con David, la elección del último, el juicio sobre el pecado. Intentemos definir ahora estos tres nudos hermenéuticos a través de algunas páginas típicas.

1. LA ALIANZA "MESIÁNICA" CON LA "CASA" DAVÍDICA. El texto fundamental es el célebre oráculo de Natán, registrado en 2Sam 7 y elaborado poéticamente también por el Sal 89 (es difícil decidir su mutua correlación o su eventual dependencia de una fuente preexistente). Al deseo de David de poseer un templo en la capital recién constituida, Jerusalén, así como de tener por ciudadano de su reino también a Yhwh, Natán opone la inesperada decisión de Dios. El Señor, más que ser encuadrado en el espacio sagrado de la "casa" del templo *(bajit),* prefiere estar presente en la realidad que más afecta al hombre, a saber, la historia, expresada en la "casa" dinástica *(bajit)* de David: "Yhwh te hará grande, porque una casa te hará Yhwh" (v. 11). "Afirmaré tu dinastía para siempre" (Sal 89,5). Tenemos aquí la configuración de dos grandes quicios de la teología bíblica.

El primero define estructuralmente una de las cualidades fundamentales: la revelación bíblica conoce como campo privilegiado la historia y la existencia del hombre. El segundo es, en cambio, el mesiánico. El oráculo de Natán, que anuncia una presencia especial de Dios en la estirpe de David, constituye el texto base de la esperanza mesiánica real. Dentro de este hilo dinástico, a menudo retorcido y oscuro, se entrevé la promesa de un "hijo de David" perfecto, que sea verdaderamente "Emanuel": "Dios con nosotros", presencia suprema de Dios y de su palabra en la historia.

A esta luz, el texto de 2Sam 7 se proyecta sobre muchas páginas bíblicas a partir justamente del retrato davídico de 2Sam. El motivo aparece en el "testamento de David" de 2Sam 23: "Mi casa es estable junto a Dios, porque hizo conmigo un pacto eterno bien reglamentado y garantizado en todo" (v. 5). Es celebrado por todo "el libro del Emanuel" de Is 7-11, tiene una reformulación en Jer 23,5-6 (= 33,15; cf Zac 3,8; 6,12) y una repetición en 33,20-22, donde se evocan también las alianzas cósmicas (Gén 9) y abrahamítica (Gén 15,5; 17; 22,17). El motivo reaparece en el Segundo Isaías (55,3); es muy querido también del cronista (2Crón 13,5; 21,7) y, según se ha dicho, en el Sal 89. Será esta página la que sostenga a Israel incluso en los momentos tenebrosos: el "consagrado" de Dios es el heredero de la promesa divina; promesa que no puede extinguirse, porque nace de Dios y se puede realizar incluso por caminos inesperados (Sal 132). Con el fin de la dinastía davídica en el 586 a.C. se abre entonces un nuevo horizonte para el oráculo de Natán: la genealogía del mesías davídico no será ya necesariamente biológica y dinástica,

sino espiritual y teológica [/ Alianza II, 5; / Mesianismo III, 2].

2. LA ELECCIÓN DEL ÚLTIMO. Las extrañas elecciones de Dios, que dan la preferencia al débil, al menor, a la estéril, al pobre, son una constante dentro de toda la Biblia, naturalmente también en el mundo neotestamentario: "Dios eligió lo que el mundo tiene por necio para humillar a los sabios; lo débil, para humillar a los fuertes; lo vil, lo despreciable, lo que es nada, para anular a los que son algo" (1Cor 1,27-28). Este planteamiento es particularmente querido de la teología deuteronomista, que lo usa casi como un hilo teológico sutil en toda su obra (Jue, Jos, 1-2Sam, 1-2Re). Típica en este sentido es la página del duelo entre David y Goliat (1Sam 17,40-51), que, en su vigorosa escenificación, parece ser justamente la demostración simbólica de la tesis.

Guerrero frente a pastor, violento frente a pequeño (v. 42), ideal humano e ideal divino se enfrentan en esta escena ejemplar. El discurso contenido en los versículos 45-47 es una profesión de fe que hace a Dios aliado invencible del hombre. A las tres armas del filisteo —espada, lanza y venablo— se contrapone la realidad del Señor expresada a través de sus tres nombres, el nombre por excelencia (Yhwh) y sus dos títulos antiguos más famosos: "Señor de los ejércitos" y "Señor de las huestes de Israel" (v. 45). Desde aquel momento, detrás de David se alza el Señor, que se convierte en el verdadero árbitro de la lucha (v. 47).

Pero este tema puede seguirse muy a menudo. Pensemos en el contraste inicial de 1Sam: entre Ana, la estéril, y la orgullosa Peniná, la fecunda. Pensemos en el citado cántico de Ana (1Sam 2), presidido justamente por el tema del poder del Señor, que en sus opciones prefiere al débil y al humilde. Pero sobre todo pensemos en la oposición David-Saúl. El segundo es "buen mozo. No había entre los israelitas quien le superase; a todos les sacaba la cabeza" (1Sam 9,2). En cambio, el primero es pequeño y olvidado incluso por su padre. En efecto, es significativo el relato de 1Sam 16,1-13, cuando, en presencia de Samuel, Jesé hace pasar a sus hijos mayores. Pero "el Señor dijo a Samuel: 'No consideres su aspecto ni su alta estatura, porque yo lo he descartado. El hombre no ve lo que Dios ve; el hombre ve las apariencias y Dios ve el corazón'" (v. 7). Y también en el contraste bélico entre David "partisano" en el desierto de Judá y el ejército de Saúl, el acento recae siempre en la bondad y en la magnanimidad del primero (1Sam 23-24). También cuando David haya alcanzado el nivel supremo de la realeza, el narrador estará siempre atento a subrayar su debilidad, e incluso su pecado, para hacer resaltar el primado de Dios, que puede usar también instrumentos imperfectos para la realización de su proyecto.

De este modo se perfila otro tema teológico que ahora desarrollaremos. Pero dentro de él aparece una vez más el esquema de la elección del débil: la víctima Urías, herido por la prevaricación del poder de David, no es olvidada, porque la voz de Dios a través del profeta Natán le da satisfacción y le hace justicia. Pero esto aparece más netamente en el breve análisis que vamos a hacer ahora de 1Sam 11-12.

3. EL JUICIO SOBRE EL PECADO. Orígenes escribió que el rostro de David irradiaba luz como el de Moisés, pero que esta luminosidad estaba atravesada por franjas de sombras, es decir, por el pecado. También Saúl es colocado muy pronto bajo el signo del pecado (1Sam 15). Pero es curioso que la narración de 1-2Sam insista tanto en presentar la vida de David

como surcada por el pecado. En efecto, su historia de rey está rodeada, en inclusión, por dos grandes cuadros de pecado.

El primero es el de los capítulos 11-12, construidos hábilmente a nivel literario en nueve pequeñas escenas recitadas siempre por dos actores (11,1-5: David y Betsabé; 11,6-13: David y Urías; 11,14-17: David y Joab; 11,18-25: David y Joab; 11,26-27: David y Betsabé; 12,1-14: David y Natán; 12,15-16: David y Dios; 12,17-23: David y los ministros; 12,24-25: David y Betsabé). El pecado de adulterio con Betsabé y del asesinato de Urías, justificado por el poder, está bajo el juicio de Dios, que se coloca siempre del lado de la justicia violada: "Pero esto que hizo David desagradó al Señor" (11,27). En medio del silencio cómplice y adulador de los súbditos se alza acusadora la voz de la profecía, que adopta el conocido método de implicar al pecador en un caso externo, que al final se revela estrictamente personal: de espectador que condena, el pecador se convierte en el autocondenado. Es el caso de la estupenda parábola del pobre y de su "corderilla" (12,1-4). En el fuerte grito: "Tú eres ese hombre" se oculta la implacable denuncia de Dios de las injusticias de los poderosos.

El que juzga entonces es Dios mismo, que es también la parte civil; porque no es sólo Urías el herido, sino el mismo Señor, defensor de los débiles. La condena está formulada según el canon de la justicia del talión: "Mataste con la espada... no se apartará nunca la espada de tu casa... Por haber tomado por esposa a la mujer de Urías..., tomaré ante tus propios ojos a tus mujeres y se las daré a tu prójimo" (12,9-11). David, vuelto a la sinceridad de la conciencia, se abre a Dios en la confesión: "He pecado contra el Señor" (12,13; cf Sal 51). Pero Dios, aunque perdona la culpa, debe ser el garante de la justicia, por lo cual ha de dar curso a la pena: David será castigado como padre perdiendo el hijo tenido de Betsabé. La muerte del hijo —en la visión veterotestamentaria— se convierte casi en el símbolo de la muerte del rey pecador justamente en su misma carne. Pero el nacimiento de Salomón será la señal del "renacimiento" de David y de su vuelta a la comunión con Dios y con su justicia.

El pecado aparece también al final del relato de 2Sam. El capítulo 24 está también presidido por el esquema pecado-arrepentimiento-perdón. El censo (vv. 1-9) es visto como un acto de orgullo por parte de David, acto instigado por Dios mismo según la arcaica concepción por la que a Dios se atribuye todo, bien y mal, para evitar el dualismo (ver, en cambio, 1Crón 21,1). La peste (vv. 10-15) es el juicio de Dios por el pecado del rey; la súplica y la conversión de David tienen como exvoto el altar, que anticipará idealmente el templo salomónico (vv. 16-25). En todo caso, en las palabras de David aparece un fuerte sentido del pecado: "He cometido un gran pecado por haber hecho esto. Señor, perdona el pecado de tu siervo, porque he obrado como un insensato" (v. 10). Se introduce también el principio de la responsabilidad personal frente al tradicional de la culpa comunitaria, siendo el rey símbolo de la nación: "Yo soy quien ha pecado y ha obrado mal; pero estos otros, el rebaño, ¿qué han hecho? Que tu mano caiga sobre mí y sobre mi familia" (v. 17).

BIBL.: Auzou G., *La danza ante el arca*, Fax Madrid 1971; Böcker H.J., *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches. Ein Beitrag zum Problem des "deuteronomistische Geschichtswerks"*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969; Bressan G., *Samuele*, Marietti, Turín 1954; Campbell A.F., *Yahweh and the ark: a case study in narrative*, en "JBL" 97 (1979)

11-43; CAZELLES H. (Dir.), *Los Salmos*, en *Introducción crítica al AT*, Herder, Barcelona 1981, 309-332; CLEMENS R.E., *The deuteronomistic interpretation of the founding of the monarchy in 1Sam 8*, en "VT" 24 (1974) 398-410; CORTESE A., *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; GARBINI G., *"Narrativa della successione" o storia dei re?*, en "Henoch" 1 (1979) 19-41; GIBERT P., *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saül, David et Salomon*, Fayard, París 1979; ID, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, Verbo Divino, 1983; GUNN D.M., *The fate of king Saul* (suppl. Journal for the Study of the Old Testament, n. 14), Londres 1980; HERMANN S., *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979; LANGLAMET F., *Les récits de l'institution de la royauté (1Sam 7-12)*, en "RB" 86 (1979) 194-213; 385-436; 481-513; 87 (1980) 161-210; 88 (1981) 321-332; ID, *Affinités sacerdotales, deutéronomiques, élohistes dans l'histoire de la succession (2Sam 9-20; 1Re 1-2)*, en *Festschrift H. Cazelles*, Neukirchen 1981, 233-246; ID, *David fils de Jesse*, en "RB" 89 (1982) 5-47; MCCARTHY D.J., *2Samuel 7 and the structure of the deuteronomic history*, en "JBL" 84 (1965) 131-138; SCIPPA V., *Davide conquista Gerusalemme*, en "BibOr" 27 (1985) 65-76; SEEBASS H., *Traditionsgeschichte von 1Sam 8; 10,17ff und 12*, en "ZAW" 77 (1965) 286-295; SOGGIN J.A., *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1984; ID, *Das Königtum in Israel*, Berlín 1967; ID, *1Sam ald Schlüssel für das Verständnis der sogennanten Königsfreundlichen Reihe 1Sam 9,1-10.16; 11,1-15 und 13,2-14,52*, en "ZAW" 78 (1966) 148-179; ID, *Die Vorgesschichte des Königserhebung Sauls*, en "ZAW" 79 (1967) 155-171; TURRO J.C., *1-2 Samuel*, en *Comentario Bibl. San Jerónimo* I, Cristiandad, Madrid 1971, 449-489; VEIJOLA T., *Das Königstum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki 1977; ID, *Die ewige Dynastie*, Helsinki 1975; WEISER A., *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Gotinga 1962; WHITELAM K.W., *The just king. Monarchical and judical authority in Ancient Israel*, Oxford University Press, Londres 1979; WÜRTHWEIN E., *Die Erzählung von der Trongefolge Davids. Theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, Zurich 1974.

G. Ravasi

SANTIAGO (Carta de)

SUMARIO: I. *Origen histórico:* 1. La autoridad canónica de Santiago; 2. Autor, tiempo y lugar de composición. II. *Origen literario:* 1. Objetivo y destinatarios; 2. Ambiente religioso y cultural; 3. Género literario y estructura. III. *Mensaje teológico y espiritual:* 1. La sabiduría de lo alto; 2. Fe y obras; 3. La oración eficaz y salvífica.

El interés por la carta que en la lista de libros sagrados figura con el nombre de Santiago se suscitó en la época moderna, en tiempos de la reforma, cuando por motivos polémicos Martín Lutero rechazó este escrito porque estaría en contradicción con la doctrina de Pablo sobre el papel de la ley y de las obras en la justificación. Según el reformador, esta carta no da testimonio de Cristo, y por tanto no puede atribuirse al apóstol Santiago ni debe figurar entre los libros canónicos. En resumen, es una "carta de paja" (Wittenberg 1522). Esta postura de Lutero frente a la carta de Santiago está motivada eminentemente por prejuicios doctrinales, como se deduce de la confrontación con el juicio que formulaba el mismo Lutero antes de la polémica con los teólogos. Los estudios más recientes sobre la carta de Santiago por parte de los reformadores y de los católicos han contribuido a situar en su justa perspectiva este texto del canon cristiano. Sin embargo, quedan por aclarar algunas cuestiones preliminares sobre el origen histórico y literario de la carta para poder situar y apreciar su aportación teológica y espiritual específica en la tradición cristiana.

I. ORIGEN HISTÓRICO. Aunque el valor de un texto bíblico no depende de su autenticidad —atribución a un personaje histórico del grupo de los apóstoles o discípulos—, sin embargo es importante definir en la medida de lo posible el problema de su origen para leerlo en la perspectiva histórica y teológica más coherente con la intención del autor.

1. LA AUTORIDAD CANÓNICA DE

SANTIAGO. Hasta alrededor del siglo IV existen algunas dudas o incertidumbres sobre la autoridad canónica de esta carta, relacionadas en parte con la asignación del escrito a Santiago "apóstol". La carta falta en el Canon de Muratori, atribuido a Hipólito de Roma (por el 180 d.C.). También es desconocida en las Iglesias de África (Tertuliano); hay que esperar a los siglos IV-V en Occidente para que la carta sea conocida y acogida con seguridad como canónica (Ambrosiaster, en Roma; Hilario de Poitiers). Bajo la influencia de san Jerónimo, también san Agustín reconoció la canonicidad de la carta. Sin embargo, Jerónimo todavía sabe que existen algunas dudas y perplejidades sobre la autenticidad de Sant *(De vir. ill. 2)*. Los primeros testimonios seguros sobre la autoridad canónica de Sant se encuentran en el siglo III en la Iglesia de Alejandría, donde Orígenes, bajo la influencia de su maestro Clemente, menciona la carta como texto canónico: le siguen a continuación los demás escritores y maestros de aquella Iglesia (Atanasio, Cirilo). En las Iglesias de Siria y Palestina aparecen algunas incertidumbres en los siglos IV-V, probablemente por la influencia de Teodoro Mopsuesteno, que discute la canonicidad de todas las cartas no paulinas. Esta situación sobre la acogida o el rechazo de la carta de Santiago en las Iglesias de Oriente es presentada sintéticamente por Eusebio de Cesarea, el cual, después de referir la historia del martirio de Santiago, "hermano de Jesús", recoge esta información: "Se le atribuye la primera de las cartas llamadas católicas. Pero hay que observar que esa epístola no es auténtica. En efecto, muy pocos de los antiguos la mencionan... Pero sabemos que también esas cartas son leídas junto con las demás en un gran número de Iglesias" (*Hist. Eccl.* II, 23,24b-25; cf III, 25,3).

2. AUTOR, TIEMPO Y LUGAR DE COMPOSICIÓN. En el título de la carta el autor se presenta a sí mismo como "Santiago, siervo de Dios y de Jesucristo, el Señor" (Sant 1,1). Pero este dato no resuelve el problema de la identificación de este personaje, ya que hay al menos cinco personas más o menos importantes que llevan este nombre en el NT. Procediendo por exclusión, quedarían dos: Santiago hijo de Alfeo, perteneciente al grupo de los doce apóstoles (Mt 10,3), y Santiago hermano del Señor, citado varias veces en el NT (Mt 13,55 par; He 12,17; 1Cor 15,7; Gál 1,19). En la tradición eclesiástica occidental los dos personajes que llevan el mismo nombre se identifican, por lo que Santiago hermano del Señor es considerado como apóstol. Sin embargo, esta identificación no tiene un serio fundamento en los textos del NT, en donde se distingue entre el grupo de los doce apóstoles y el de los "hermanos del Señor" (cf Mc 3,21-23 par; 1Cor 15,5-7). Pero, dada la poca importancia de Santiago hijo de Alfeo queda como figura autorizada "el hermano del Señor", conocido en la tradición sucesiva como "el justo", primer obispo de Jerusalén, matado por los judíos en el 62 d.C. (cf *Hist. Eccl.* II, 1,2-3; 23,4-18; Flavio Josefo, *Ant.* XX, 9,1, §§ 197-203).

Existen, sin embargo, notables dificultades para atribuir el escrito del canon cristiano al Santiago histórico, hermano del Señor. Ante todo, el vocabulario y el estilo griego, que suponen un buen conocimiento de esta lengua, mientras que el hermano del Señor, como los demás parientes suyos, según el testimonio de Eusebio de Cesarea, pertenecerían a la clase popular. No obstante, podría pensarse siempre en la intervención de un secretario-redactor. En este caso nuestra carta sería el escrito cristiano más antiguo, anterior a la muerte de Santiago. Pero hay otros datos inter-

nos de la carta que no avalan esta hipótesis. En primer lugar, la falta de toda referencia al vínculo de parentesco y al papel tan conocido de Santiago en la primera Iglesia a propósito de la ley y de las observancias judías. Finalmente, los vínculos y afinidades literarias y temáticas que revela nuestro escrito con la tradición evangélica y con la parénesis cristiana invitan a reconsiderar su origen histórico. De aquí la hipótesis de que nuestro escrito haya sido puesto bajo la autoridad de este personaje importante de la primera generación cristiana para recomendar una instrucción y exhortación dirigidas a grupos cristianos que viven en un contexto greco-helenista. Esta hipótesis no excluye, sin embargo, que el autor pueda apelar a la tradición y al ambiente histórico y religioso presidido por Santiago, hermano del Señor, cabeza de la primera comunidad de Jerusalén. En la carta él se presenta como un "maestro" que se dirige con cierta autoridad a los destinatarios, proponiendo su enseñanza y su exhortación como un dato seguro y tradicional (cf Sant 3,1-2).

Con esta hipótesis sobre el autor se relaciona también la determinación del ambiente de origen y del tiempo de composición. Entre las diversas localidades que se disputan el origen de Sant, la que goza de cierto consentimiento es el área siropalestina. No se puede excluir un posible origen egipcio, dada la afinidad literaria y cultural de la carta con aquel ambiente y el testimonio antiguo de su recepción. La fecha de composición debió de ser después del 70 d.C., cuando los grupos cristianos están ya fuera de la influencia judía. La carta existe ciertamente y es conocida a finales del siglo I, ya que el autor de la carta de Judas puede apelar al prestigio de su autor.

II. ORIGEN LITERARIO. Si las dificultades de aceptación de la carta de Santiago en la antigüedad guardan relación con su autenticidad apostólica, en la época moderna, por el contrario, el debate ha versado sobre su género literario, el objetivo y los destinatarios de este escrito. La afinidad de la carta con las homilías de la sinagoga judía, por una parte, y los contactos con las formas expresivas del ambiente helenista (diatriba estoica), por otra, han planteado la pregunta sobre la relación de Santiago con estos dos ambientes. Por tanto, es de importancia fundamental determinar la fisonomía literaria de este escrito y sus relaciones con el ambiente para captar en toda su importancia el mensaje que transmite a los lectores.

1. OBJETIVO Y DESTINATARIOS. El escrito puesto bajo el nombre y la autoridad de Santiago se presenta como una cálida exhortación dirigida a los destinatarios, los cuales son interpelados varias veces por el autor como "hermanos míos", "queridos hermanos", "queridos" (13 veces). El texto, que prefiere las formas verbales del imperativo y el estilo vivaz del debate y de la dramatización, ha sugerido diversas hipótesis sobre sus objetivos y sus destinatarios. Éstos son designados en el saludo inicial con un formulario de la tradición judía: "Las doce tribus dispersas por el mundo" (Sant 1,1). Resulta difícil pensar en la diáspora judía. Al contrario, sobre la base de su comparación con otros escritos cristianos, los destinatarios se pueden identificar con los judeo-cristianos, asimilados al pueblo de Dios, el verdadero Israel, que viven ahora dispersos fuera de Palestina. El acento particular que se pone a continuación en la relación entre ricos y pobres, entre opresores injustos y oprimidos-explotados (Sant 2,1-13; 5,1-6), ha sugerido la hipótesis de que los cristianos desti-

natarios de la carta pertenecían a clases pobres proletarias o a grupos minoritarios nostálgicos del estatuto de los "pobres" bíblicos. En realidad, el texto no admite estas determinaciones tan concretas, ya que el autor, según los modelos de la época, recurre a fórmulas genéricas o estereotipadas, que tienen sus raíces en la tradición bíblica apocalíptica y sapiencial. La preocupación del autor es poner en guardia a sus interlocutores contra la ilusión de un cristianismo que caiga en un verbalismo abstracto y estéril. Al insistir en la tradición parenética cristiana, que se inserta en la bíblica sapiencial y profética, Santiago invita a los cristianos al compromiso práctico.

2. AMBIENTE RELIGIOSO Y CULTURAL. Para encontrar las raíces culturales y religiosas del escrito de Santiago hay que tener en cuenta ante todo su recurso masivo a la tradición bíblica veterotestamentaria. En la carta de Santiago encontramos cuatro citas bíblicas expresas (Sant 2,8 = Lev 19,18; 2,23 = Gén 15,6; 4,6 = Prov 3, 34; 5,20 = Prov 10,2) y 42 alusiones. Las referencias al texto bíblico se hacen a partir de la versión greco-alejandrina de los LXX, con una preferencia particular por los libros sapienciales y los salmos. Tampoco faltan contactos con la tradición judía tanto de los escritores como de los textos apócrifos. De manera especial se observan algunas relaciones con el ambiente alejandrino (Filón). Más que de una verdadera dependencia literaria hay que hablar de una afinidad temática que remite a la misma matriz cultural.

Lo mismo hay que decir de los vínculos de la carta de Santiago con el ambiente greco-helenista. Como se ha dicho anteriormente, Santiago se distingue por el buen nivel de la lengua griega y el parentesco con los modelos literarios de la diatriba cínico-estoica. Probablemente es la diáspora judía con la sinagoga la que sirve de enlace entre el texto de Santiago y el ambiente greco-helenista.

Pero lo que mejor define la fisonomía cristiana de nuestro escrito es su estrecha relación con la tradición sinóptica, en particular con la tradición de los *lóghia* (sermón de la montaña, de Mateo). Tampoco para esta relación se puede pensar en una dependencia literaria de uno de los evangelios, sino más bien en el conocimiento de un ambiente religioso cultural cercano. Por el contrario, resulta impresionante el paralelismo de Santiago con la primera carta de / Pedro. Se han señalado por lo menos ocho o nueve pasajes paralelos entre los dos escritos. Están dispuestos en el mismo orden y atañen particularmente al material parenético. Pero incluso en este caso, dada la utilización distinta del material común, no se trata de dependencia literaria, sino de una referencia a la misma tradición parenética.

En el debate histórico sobre Santiago, que tuvo su momento más candente en el tiempo de la reforma, la atención se dirigió al texto de Santiago relativo a la fe-obras y al pasaje correspondiente de Pablo (Sant 2,14-26; cf Rom 3,28). Un examen más atento de los textos excluye la hipótesis de que se trate de una relación directa, correctiva y polémica de Santiago frente a Pablo. Los dos autores, al tratar este tema, dependen de una tradición catequética común.

Finalmente, hay que señalar el parentesco especial de Santiago con los escritos apostólicos de los siglos I y II: la primera carta de Clemente, la *Didajé*, el *Pastor* de Hermas y el Pseudo-Bernabé.

Partiendo de esta reseña de conjunto sobre las relaciones entre la carta de Santiago y los textos de la tradición bíblica y judeo-cristiana, se puede reconstruir el ambiente reli-

gioso-cultural en que maduró nuestro escrito. Santiago se encuentra dentro de la tradición bíblica sapiencial que, a través de la literatura parenética y moral de la diáspora judía, pasó luego a la tradición cristiana. Gracias a la mediación de este mismo ambiente, Santiago acoge la influencia del mundo greco-helenista. Pero la marca específica de nuestro texto procede de la tradición cristiana, que tiene su punto de renovación en el mensaje histórico de Jesús y se prolonga en la catequesis y en la parénesis vinculada al momento bautismal.

3. GÉNERO LITERARIO Y ESTRUCTURA. La primera impresión que suscita la lectura del texto de Santiago es la de un montón casual de sentencias o aforismos, reunidos entre sí mediante los artificios literarios de la aliteración, del enlace temático o léxico. De aquí las diversas hipótesis o intentos realizados por algunos autores de encontrar el código secreto según el cual se habría organizado el material heterogéneo de este texto.

Para algunos, Sant sería un poema didáctico; para otros, un comentario midrásico sobre el salmo 10,1-5 o un discurso testamentario sobre el modelo de los *Testamentos de los 12 patriarcas*. Es verdad que el texto, aunque tiene la forma externa de una carta, está más cerca del sermón o de la homilía que de una verdadera carta. Pero tras un examen más atento y teniendo en cuenta los modelos de la homilía sinagogal, así como los procedimientos habituales de la retórica greco-helenista, se puede reconstruir el desarrollo literario y temático de nuestro texto. Después de la brevísima dedicatoria —remitente, destinatarios, saludo—, el texto prosigue con una sucesión de varias unidades literarias y temáticas. Se puede observar una mayor coherencia en la parte central, articulada en dos pequeños "tratados" sobre el tema de la acogida de los pobres y del uso-abuso de la lengua, con el que se une el tema de la verdadera o falsa sabiduría. Por otro lado, las partes extremas se parecen más bien a una colección de instrucciones y exhortaciones: la primera relacionada con la catequesis bautismal (Sant 1,18.21), y la segunda más bien con el reglamento para la vida de la comunidad (Sant 5,7-20). Teniendo en cuenta estas grandes subdivisiones, es posible presentar esta estructura:

1.° *Acogida y actuación de la palabra* (Sant 1,2-27). Esta primera parte se desarrolla en torno a dos temas destacados: la existencia cristiana, que alcanza su madurez y su plenitud a través de las pruebas, y el compromiso de llevar a la práctica la fe cristiana. Así pues, el texto se puede subdividir en estas subsecciones: *a)* perseverancia en las pruebas (Sant 1,2-18); *b)* actuación de la palabra (Sant 1,19-27).

2.° *La fe activa y la verdadera sabiduría* (Sant 2,1-4,12). Esta parte central de la carta, siguiendo el modelo de los tratados de la sinagoga y del "debate" de la filosofía popular, se distribuye a su vez en pequeñas unidades temáticas: *a)* acogida de los pobres (Sant 2,1-13); *b)* unidad vital entre fe y obras (Sant 2,14-26); *c)* advertencias sobre los abusos en el hablar (Sant 3,1-12); *d)* instrucción sobre la falsa y la verdadera sabiduría (Sant 3,13-18); *e)* exhortación a la opción radical entre Dios y el mundo (Sant 4,1-12).

3.° *Las relaciones justas entre ricos y pobres, regla de la comunidad* (Sant 4,13-5,20). Esta última parte, inspirada por un lado en el modelo profético y por otro en las colecciones de normas para la comunidad, se desarrolla en dos momentos: *a)* el riesgo de la falsa seguridad de los ricos (Sant 4,13-5,6); *b)* instrucciones y normas pastorales para la comunidad (Sant 5,7-20). En resumen, el tex-

to de Santiago se presenta como una instrucción de estilo catequístico y parenético, ligada probablemente al bautismo y a la vida de la comunidad, según el modelo bíblico-sapiencial.

III. MENSAJE TEOLÓGICO Y ESPIRITUAL. La carta de Santiago, más que un tratado teológico, propone un proyecto de vida cristiana, inspirado en la tradición catequética y parenética del NT. El mensaje teológico y espiritual aparece en su recurso a las fórmulas tradicionales para motivar las exhortaciones y normas prácticas. El autor, aun dentro de su sobriedad teológica y cristológica, tiene conciencia de la eficacia salvífica del acontecimiento fundante, vivido de nuevo en la experiencia bautismal y abierto a su cumplimiento final o escatológico. Estos elementos teológicos están presentes en el trasfondo del discurso, orientado decididamente al compromiso práctico. La fe, que acoge la palabra de Dios y su acción salvífica, tiene que hacerse activa y perseverante en la vida. En torno a este tema central es posible reconstruir el mensaje característico de Santiago.

1. LA SABIDURÍA DE LO ALTO. La parte central de la carta está dominada por la preocupación de poner en guardia a los lectores frente al riesgo de caer en un cristianismo meramente teórico y verbal. Esto vale en especial para los "maestros" responsables de la comunidad. Todo el capítulo 3 está consagrado a estas advertencias. Después de recordar los peligros del abuso en el hablar, según el modelo bíblico-sapiencial, nuestro autor propone el criterio de discernimiento frente a los dos proyectos o métodos de vida cristiana. Este criterio se toma de la praxis de la vida, en la que se traduce la verdadera "sabiduría". La parte positiva es presentada con un lenguaje tradicional como la "verdadera sabiduría" opuesta a la "falsa sabiduría", que obedece a criterios humanos egoístas y malvados. Con el estilo típico del predicador o del maestro en los debates, Santiago se dirige así a sus lectores: "¿Quién es sabio y experimentado entre vosotros? Que muestre, con su buena conducta, su dulzura y su sabiduría. Pero si tenéis en vuestros corazones envidia amarga y espíritu de contradicción, no presumáis ni mintáis contra la verdad. Esta sabiduría no viene de arriba, sino que es terrena, sensual, endemoniada; pues donde hay envidia y espíritu de contradicción, allí hay desorden y toda clase de obras malas" (Sant 3,13-16).

En este punto se introduce la verdadera sabiduría, que es don de Dios, según la tradición bíblica. La caracterizan ocho cualificaciones, que recuerdan las de los atributos de la caridad, don del Espíritu, en la tradición parenética paulina: "La sabiduría de arriba, por el contrario, es ante todo pura, pacífica, condescendiente, conciliadora, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía. El fruto de la justicia se siembra en la paz para los que obran la paz" (Sant 3,17-18). Ya desde el comienzo de su instrucción y exhortación Santiago se dirige a los destinatarios invitándoles a pedir a Dios con confianza y perseverancia el don de la sabiduría: "Si alguno de vosotros está falto de sabiduría, que se la pida a Dios —que a todos da con generosidad y sin echarlo en cara—, y le será concedida" (Sant 1,5). Esta sabiduría es la condición para vivir en fidelidad a Dios incluso en medio de las pruebas y llegar a la "perfección", que consiste en la "corona de gloria" (cf Sant 1,2-4.12).

La sabiduría de arriba, don de Dios, fuente y condición de una existencia cristiana plenamente lograda, coincide con lo que Santiago, en la instrucción bautismal, llama "la pa-

labra de la verdad", mediante la cual han sido engendrados los creyentes y que permanece en ellos como fuerza salvífica. En efecto, la palabra de la verdad es la palabra sembrada en los creyentes, pero que ha de ser acogida en un compromiso de vida coherente: "Por eso, alejad de vosotros todo vicio y toda manifestación de malicia, y recibid con docilidad la palabra que ha sido plantada en vosotros y que puede salvaros"(Sant 1,21). Esta palabra, que ha sido puesta en la intimidad como dinamismo de salvación, ha de concretarse en una praxis coherente para llegar a la bienaventuranza final: "Cumplid la palabra y no os contentéis sólo con escucharla, engañándoos a vosotros mismos... Pero el que considera atentamente la ley perfecta de la libertad y persevera en ella, no como oyente olvidadizo, sino como un activo cumplidor, será dichoso en practicarla" (Sant 1, 22.25).

Es altamente sugestiva esta definición que da Santiago de la "palabra de la verdad", palabra plantada en los creyentes: "Ley perfecta de la libertad". Según la tradición bíblica, a la que hace eco la tradición judía antigua, la ley puesta en el corazón, en el cual está condensada la voluntad de Dios, es fuente de libertad y se les da a los que viven en la libertad. Esto vale ahora para la palabra evangélica, que está en el comienzo del proceso de los regenerados. En ella se manifiesta plenamente y se concentra la voluntad de Dios. Efectivamente, Santiago, al volver sobre el compromiso de llevar a la práctica la fe —acogida de los pobres en la comunidad—, presenta la ley perfecta como "ley regia", que tiene como contenido explícito el amor al prójimo (Sant 2,8). Y sobre la base de esta ley, en conformidad con la tradición evangélica, se llevará a cabo el juicio final para la salvación. Santiago concluye entonces su exhortación en estos términos: "Hablad y obrad como quien debe ser juzgado por una ley de libertad" (Sant 2,12).

2. FE Y OBRAS. Este tema estuvo en el centro del debate y de las controversias en tiempos de la reforma. Pero en un examen desapasionado del texto de Santiago, confrontado con los paralelos de san Pablo, se puede observar la distinta perspectiva teológica de los dos autores y valorar su aportación específica y complementaria. La preocupación de Santiago es la de recomendar una fe cristiana activa. Sólo cuando la fe va unida con una praxis correspondiente, alcanza la eficacia salvífica final. Según estilo del debate, Santiago se dirige a los destinatarios con estas palabras: "Hermanos, ¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras? Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta el alimento cotidiano, y uno de vosotros les dice: 'Id en paz, calentaos y alimentaos', sin darles lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve esto? Lo mismo es la fe: si no tiene obras, está muerta en sí misma" (Sant 2,14-17). La salvación que menciona Santiago corresponde a la que está al final, aun cuando se haya inaugurado en la generación bautismal mediante la palabra de verdad. Para que pueda desembocar en la salvación o vida final, la fe tiene que ejercerse de modo coherente en las obras dictadas por la ley "regia" o "perfecta" del amor. Efectivamente, en el debate posterior el autor muestra cómo una fe teórica o puramente verbal no puede poner en contacto salvífico con Dios. En apoyo de esta afirmación aduce el ejemplo del justo y creyente Abrahán, que llevó a cumplimiento su fe por medio de la obra querida por Dios: la ofrenda de su hijo: "Abrahán, nuestro padre, ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? Tú ves que la fe cooperaba

con las obras y que la fe se hizo perfecta con las obras. Se cumplió la Escritura que decía: 'Abrahán creyó en Dios y le fue tenido como justicia y fue llamado amigo de Dios'" (Sant 2,21-22). Al final, el predicador y maestro cristiano puede concluir, recogiendo los términos esenciales del discurso: "Veis, pues, que el hombre es justificado por las obras, y no sólo por la fe" (Sant 2,24). Este problema de las relaciones entre la ↗ fe y las ↗ obras a propósito de la justificación no puede menos de recordar la exposición más amplia de las cartas de ↗ Pablo a los ↗ Romanos y a los ↗ Gálatas. Pero la perspectiva de Santiago es distinta, ya que él en este texto, a diferencia de Pablo, no habla nunca de las "obras de la ↗ ley". La justificación de que habla Santiago coincide con el resultado final del proceso salvífico, mientras que para Pablo la "justificación", en los contextos anteriormente mencionados, se refiere al paso de la condición del pecado a la de ↗ "justicia", que tiene lugar gracias a la iniciativa de Dios, acogida en la fe.

3. LA ORACIÓN EFICAZ Y SALVÍFICA. La carta de Santiago destaca entre las demás exhortaciones las que se dirigen a trazar un proyecto religioso genuino y activo. Desde el principio invita a los cristianos a rezar con firme confianza y con perseverancia (cf Sant 1,5-8). Tampoco el que busca la verdadera religiosidad, la que es pura y agradable a Dios Padre, no puede engañarse con un verbalismo vacío y estéril, sino que ha de comprometerse en una praxis caracterizada por el amor a los pobres: "La práctica religiosa pura y sin mancha delante de Dios, nuestro Padre, consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y en guardarse de los vicios del mundo" (Sant 1,27).

El autor vuelve de nuevo sobre el tema de la oración hacia el final del escrito en la instrucción que dirige a la comunidad. Junto a la exhortación a la caridad paciente y magnánima —motivo que recorre toda la carta como un hilo conductor—, las últimas instrucciones se reservan para la oración. En cualquier situación, tanto en el gozo como en el dolor, tanto en la salud como en la enfermedad, el cristiano puede recurrir a la oración: "¿Está afligido alguno de vosotros? Que rece. ¿Está alegre? Que cante. ¿Está enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido" (Sant 5,13-15). En este texto es donde la tradición católica fundamenta el sacramento de la unción de los enfermos para dar un significado salvífico a la prueba de la enfermedad.

En resumen, el pequeño escrito de Santiago tiene una inmediata actualidad para descubrir las raíces de un proyecto cristiano que conjugue armoniosamente la fe y el compromiso activo.

BIBL.: AMPHOUX C.B., *Langue de l'épître de Jacques. Études structurales*, en "RHPR" 53 (1973) 7-45; ID, *Vers une description linguistique de l'épître de Jacques*, en "NTS" 25 (1978) 58-92; BALZ H., SCHRAGE W., *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Paideia, Brescia 1978; BOUTTIER M., AMPHOUX C.B., *La prédication de Jacques le Juste*, en "Études Théologiques et Religieuses" 54 (1979) 5-16; BLONDEL J.L., *Le fondement théologique de la parénèse dans l'épître de Jacques*, en "RTP" 111 (1979) 141-152; BRAUMANN G., *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, en "TZ" 18 (1962) 401-410; CANTINAT J., *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Gabalda, París 1973; CHAINE J., *L'épître de Saint Jacques*, Gabalda, París 1927; CIPRIANI S., *La preghiera nella lettera di Giacomo*, en "Euntes Docete" 25 (1972) 442-459; CRANFIELD C.E.B., *The message of James*, en "Scottish Journal of Theology" 18 (1965) 182-193, 338-345; DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*,

Marietti, Turín 1949[2]; DIBELIUS M., *Der Brief des Jakobus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1964[11]; DUMORTIER F., *La carta de Santiago*, Verbo Divino, Estella 1988; FABRIS R., *La legge della libertà*, en *Giacomo*, "Supl. RBit" 8, Paideia, Brescia 1977; ID, *La lettera di Giacomo e prima lettera di Pietro. Comm. past. e attualizzazione*, Dehoniane, Bolonia 1980; GERTNER M., *Midrashic terms and technique in NT. The epistle of James. A midrash on a psalm*, en "Studia Evangelica" 3 (1964) 464; ID, *Midrashim in the NT*, en "The Journal of Semitic Studies" (1962) 267-292; GRYGLEWICZ F., *L'épître de Saint Jacques et l'évangile de Matthieu*, en "Annales Theologico-Canonicae" 8/4 (1961) 31-55; GRÜNZWEIG F., *Der Brief des Jakobus*, Brockhaus, Wuppertal 1978[3]; HALSON B.R., *The Epistle of James: "Christian Wisdom"?*, en "Studia Evangelica" 4 (1968) 308-314; HOPPE R., *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, Echter Verlag, Würzburgo 1977; KIRK J.A., *The meaning of wisdom in James. Examination of a hypotesis*, en "NTS" 16 (1969/70) 24-38; LACKMANN M., *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2. Zur reformatorischen Rechtsfertigungslehre*, Bertelsmann, Gütersloh 1949; LAWS S., *A commentary on the Epistle of James*, Black, San Francisco-Londres 1980; LOHSE E., *Glaube und Werke - Zur Theologie des Jakobusbriefes*, en "ZNW" 48 (1957) 1-22; LUCK U., *Weisheit und Leiden. Zum Problem Paulus und Jakobus*, en "TLZ" 92 (1967) 235-258; ID, *Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus und die Weisheitstheologie*, en "Theologie und Glaube" 61 (1971) 161-179; MICHL J., *Le lettere cattoliche*, Morcelliana, Brescia 1968; MINESTRINA G., *L'epistola 167 de Sententia Jacobi Apostoli (Giac 2,10) di Sant'Agostino*, en "BibOr" 20 (1978) 43-49; MITTON C.L., *The epistle of James*, Marshall, Morgan & Scott, Londres-Edimburgo 1966; MUSSNER F., *La lettera di Giacomo*, Paideia, Brescia 1970; NICHOL W., *Faith and Works in the Letter of James*, en "Neotestamentica" 9 (1975) 7-24; REICKE BO., *The Epistle of James, Peter and Jude*, Doubleday, Garden City, Nueva York 1964; RIVERA F.L., *La epístola de Santiago como modelo de halaká cristiana*, en "CuadT" 1,4 (1972) 32-48; ROPES H.J., *A critical and exegetical commentary of the epistle of St. James*, T. e T. Clark, Edimburgo 1916; SCHNEIDER J., *Die katholischen Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967[10]; SIMON L.S., *Une éthique de sagesse. Commentaire de l'épître de Jacques*, Labor et Fides, Ginebra-París 1961; TASKER R.V.G., *L'epistola di Giacomo*, GBU, Roma 1980; THURNEYSEN E., *Commentaire de l'épître de Jacques*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959; VANNI U., *Lettere di Pietro, Giacomo-Giuda*, Ed. Paoline, Roma 1984[3]; WILLIAMS R.R., *The letters of John and James*, University Press, Cambridge 1965; WOODS G.N., *A commentary on the epistle of James*, Gospel Advocate, Nashville 1972.

R. Fabris

SIERVO/SERVIR

/ Jesucristo III, 1a; / Mesianismo III, 3b-c

SANTIDAD

SUMARIO: I. *La santidad en el AT:* 1. Santo, santo, santo es el Señor; 2. El pueblo santo del Señor; 3. Los "signos" de la santidad divina. II. *La santidad en el NT:* 1. El rostro del Dios tres veces santo; 2. La Iglesia "santa" del Señor. III. *La ciudad santa del futuro.*

La idea de *santidad* está presente en todas las religiones, aunque con acentos y perspectivas diversos. En el mundo semítico, y en particular en el cananeo, la santidad expresa ante todo y fundamentalmente, la noción de una misteriosa potencia que está relacionada con el mundo divino y que es también inherente a personas, instituciones y objetos particulares. De esta potencia brota, como segundo elemento caracterizador, el concepto de separación: lo que es santo debe estar separado de lo profano para que pueda conservar su carácter específico, y al mismo tiempo para que lo profano no se vea afectado por la peligrosa energía de lo santo. La santidad aparece, pues, como un valor sumamente complejo, que implica las nociones de sagrado y de pureza y que se encuentra relacionado especialmente con el mundo del culto.

Israel, aunque tomó la terminología cananea relativa a la santidad,

llevó a cabo una profunda reinterpretación de esta concepción, convirtiéndose los términos santo, santidad, santificar (derivados todos ellos de la raíz semítica *qdš)* en unos de los más característicos y significativos de la revelación bíblica.

I. LA SANTIDAD EN EL AT. Efectivamente, en todo el AT, "santo" es un término que únicamente puede aplicarse de modo absoluto y total al Señor (Yhwh), Dios del ↗ éxodo y de la ↗ alianza, pues designa la dimensión inefable de su misterio. La extensión del término a Israel, al templo, a Sión y a los objetos cultuales, comprendida a la luz de este dato fundamental de la fe de Israel (sólo el Señor es el Santo), permite entender el misterio de Dios como amor que se comunica haciéndose continuamente "presencia" de salvación en la historia de su pueblo.

1. ¡SANTO, SANTO, SANTO ES EL SEÑOR! El significado específico que asume el término *santo* en la revelación bíblica del AT aparece de modo característico en Os 11,9: "No actuaré según el ardor de mi ira, no destruiré más a Efraín, porque yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no me gusta destruir". Como se desprende del paralelismo, "santo" indica aquí al Señor en cuanto Dios, y no hombre; por tanto, en el misterio más íntimo de su esencia (cf Abd 3,3; en Am 4,2 el Señor jura por su *santidad,* es decir, por sí mismo). Para Oseas, la santidad de Dios consiste en su mismo amor: amor de Padre que libra a su hijo de Egipto y le enseña a andar (cf Os 11,1-4); amor de esposo, que perdona y renueva a su esposa, para que pueda vivir en la experiencia de su salvación, y por tanto en la comunión de su alianza (cf Os 2,16.21-25). En este contexto la *santidad* divina aparece como la fuente de la misericordia perenne que renueva y transforma la vida de Israel como pueblo del éxodo y de la alianza.

En el mismo horizonte se sitúa la singular experiencia profética de ↗ Isaías, tal como se describe en Is 6,1-11. El Señor es "santo, santo, santo" (Is 6,3), lo cual significa que la *santidad* constituye la dimensión típica y absoluta de su ser. Esta dimensión íntima de su naturaleza se manifiesta en la tierra como "gloria", como poder de amor que lleva a cabo la salvación. Pues el Señor santo es el rey (Is 6,1.5), el que abre a su pueblo el camino que conduce a la comunión de vida con él. Si el hombre pecador al encontrarse con el Dios santo viene a estar en una condición de muerte, Isaías es un signo profético de que la santidad de Dios se refiere al hombre no como una energía que destruye, sino como amor que salva perdonando y llamando a una misión de salvación. Esta dimensión salvífica de la santidad de Dios la subraya la expresión *santo de Israel,* acuñada por el mismo Isaías y que está presente sólo en el libro que lleva su nombre y en los textos que dependen de él (cf Is 1,4; 10,20; 12,6; 30,11-12; 43,3.14; 49,7; 60,14; 2Re 19,22; Jer 50,29). Si *santo* indica a Dios en cuanto Dios, y por tanto en su radical distinción del hombre y de toda realidad creada, la expresión *santo de Israel* pone de manifiesto, en profunda sintonía con toda la tradición del éxodo y de la alianza, el misterio de Yhwh, el cual justamente en cuanto Dios se comunica y se manifiesta al hombre para hacerlo partícipe de su vida y, de algún modo, de su mismo ser. El Señor, en cuanto santo de Israel, es fuego que purifica a su pueblo de toda impureza, es potencia que realiza el juicio contra toda infidelidad (cf Is 10,16); pero él es sobre todo misterio de amor y de gracia, que infunde confianza y esperanza a cuantos se abren a él (cf Is

30,15). Este aspecto tendrá un desarrollo grandioso en el Déutero-Isaías, para el cual el santo de Israel es el único Dios, el único salvador, que realiza el nuevo éxodo (cf Is 43,3-5.16-21); es el *creador* de su pueblo, el que ama con amor fiel y ternura esponsal (cf Is 54,4-10), el que con su perdón misericordioso manifiesta el camino del verdadero éxodo en la alegría y en la paz (cf Is 55,5-12a).

Este significado profundo que adquiere el término *santo* en la fe del AT no lo testimonian sólo los profetas. Incluso ellos apelan, profundizándola, a la tradición litúrgica, la cual guiaba a Israel a actualizar el acontecimiento salvífico del éxodo en una vida de auténtica comunión con su Dios. De esta tradición tenemos un precioso testimonio en el Sal 99, donde la triple confesión de Yhwh santo (vv. 3.5.9) es fundada e iluminada por varios temas convergentes entre sí: la realeza salvífica del Señor, que se manifiesta en Sión y por encima de todos los pueblos (vv. 1-2); la guía de Israel por el camino del derecho y de la justicia (v. 4; cf Is 5,7); la revelación, que se expresa particularmente en el culto, en la obediencia a la *palabra* y en la experiencia del perdón divino (vv. 6-8; el v. 8bc es traducido así por M. Dahood: "Te convertiste para ellos en el Dios que perdona, en el que los purificaba de sus delitos").

Apelando a la tradición litúrgica y a la profética anterior a él, ↗ Ezequiel, después de la caída de Jerusalén en el 586, anima a los desterrados anunciando que Yhwh *santificará* a su pueblo, es decir, que mostrará su santidad sacando a su pueblo de entre las gentes y conduciéndolo otra vez a su tierra (Ez 36,23-24). La obra con la que Dios revelará la santidad de su presencia salvífica alcanza su culminación en la profunda transformación aquí anunciada. Pues recurriendo a la promesa de la nueva alianza de Jer 31,31-34, Ezequiel habla del Señor que purifica a su pueblo dándole un corazón nuevo y un espíritu nuevo. Se trata del espíritu mismo de Dios, gracias al cual Israel podrá vivir de modo *nuevo* en comunión vital con el Señor, según lo atestigua la llamada fórmula de la alianza: "Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (Ez 36,28).

Así pues, la confesión del Dios santo orienta la fe hacia la dimensión más íntima e inefable del misterio divino, descubriendo al mismo tiempo justamente en esta dimensión *oculta* del ser de Dios el sentido último de la revelación del Señor, y por tanto de su presencia salvífica, que convierte la vida de su pueblo en un camino progresivo dentro del ámbito del éxodo y de la alianza.

2. EL PUEBLO SANTO DEL SEÑOR. El hecho de que el término *santo,* característico para indicar el misterio de Dios en lo inefable de su trascendencia, sea aplicado a Israel en cuanto *pueblo del Señor* constituye quizá el testimonio más sugestivo de la grandeza alcanzada por la fe en el AT. Esto ocurre precisamente en la reflexión teológico-espiritual de la escuela deuteronomista. "Tú eres un pueblo santo para el Señor tu Dios" es la animosa afirmación que encontramos en algunos pasajes neurálgicos del ↗ Deuteronomio (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). La santidad de Israel únicamente se puede entender como participación de la santidad divina, y por tanto de su ser, de su vida y de su amor. Así se desprende en primer lugar del hecho de que la santidad del pueblo es vista como fruto de la elección divina, que miraba a hacer a Israel *propiedad personal (segullah)* del Señor, y, como tal, íntimamente unido y vitalmente orientado a su persona. A su vez, la elección no es debida a méritos particulares antecedentes de Israel; al contrario, brota

únicamente del amor de Yhwh y de la fe perenne en sus promesas (cf Dt 7,6-7). De ahí se sigue que Israel no podría afirmar nunca que es el pueblo santo de Yhwh si antes el Señor mismo no lo hubiese hecho tal por pura gracia, y por tanto no le hubiese revelado mediante su palabra la nueva identidad que le había sido comunicada (cf Dt 26,18-19).

En segundo lugar, la *santidad* de Israel está íntimamente relacionada con el hecho de que él es / *pueblo del Señor,* es decir, con la fórmula de la alianza con la cual la teología del Deuteronomio quiere reproponer en toda su riqueza la realidad de la comunión de vida que une a Israel con su Dios. Este dato, que se remonta a la misma tradición patriarcal, y por ello ha de tenerse por el centro de toda la revelación, mediante la fórmula de la alianza está íntimamente relacionado con la imagen filial y la imagen esponsal (cf Os 2,1.21-25). Efectivamente, en Dt 14,2 la afirmación de que Israel es *pueblo santo para el Señor* va precedida de la solemne declaración de que todos los israelitas son *hijos* del Señor, su Dios (Dt 14,1).

La comunión con el Señor en la experiencia de su amor esponsal, implícita acaso en el Deuteronomio en virtud de la llamada que el libro hace a Israel para que se *una* a su Dios (cf Dt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; cf Jos 22,5; 23,8; 2Re 18,6), es presentada explícitamente por un profeta anónimo posexílico como don del Señor, que renueva a su pueblo para que sea *virginalmente* santo (Is 62,4-5.12).

En cuanto participación de la vida y de la familia de Dios, la santidad comunicada al pueblo asume necesariamente una connotación existencial, y por tanto vinculante. Israel deberá expresar en todos sus caminos su identidad de pueblo santo del Señor. Bajo este aspecto es significativo que la afirmación de la santidad del pueblo de Dios esté relacionada por el Deuteronomio con el compromiso que le incumbe a Israel de caminar *por los caminos de su Dios* observando su ley (Dt 26,17-19; cf Dt 7,6.9). La vida moral aparece en este contexto como fruto que brota de la condición en la cual ha puesto a Israel el Dios del éxodo y de la alianza; en definitiva, es expresión de la santidad misma de Dios, según lo afirma categóricamente la *ley de la santidad:* "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2) [/ Levítico; / Ley I, 4].

En esta perspectiva, después del anuncio de que el Dios santo pondrá su *espíritu* en lo íntimo de su pueblo (Ez 36,27), el pecado aparecerá como una rebelión que entristece al *santo espíritu* del Señor (Is 63,10). Análogamente, la experiencia del perdón se configurará como encuentro con el amor fiel y misericordioso del Señor, el cual, en su ternura, no priva al pecador arrepentido de su *espíritu de santidad* (cf Sal 51,13).

3. LOS "SIGNOS" DE LA SANTIDAD DIVINA. A la luz de la santidad divina, participada por gracia a Israel, surgen de modo especial algunos signos permanentes, por los cuales el pueblo del AT es orientado a la fe en el Dios santo.

Entre éstos, en el ámbito de las personas, figura en primer lugar el sacerdote, signo de la santidad del Señor, que santifica a todo el pueblo y lo llama al banquete sacrificial de la plena comunión (cf Lev 21,6-8). Esta función simbólica del sacerdocio aparece de modo paradigmático, después del destierro, en el sumo sacerdote, que lleva en la cabeza una lámina de oro con la grabación *Santo para el Señor,* y así puede invocar eficazmente el perdón y el favor del Dios santo sobre todo el pueblo (cf Éx 28,36-38).

También el nazireo, que se comprometía con un voto a un tenor riguroso de vida (voto que duraba toda la vida en la tradición antigua, pero que la legislación sacerdotal posexílica hizo temporal), era un don de Yhwh en el cual resplandecía el poder de la santidad divina en favor de su pueblo (cf Gén 49,26; Dt 33,16; Jue 13,5-7.14; 16,17; 1Sam 1,11; Núm 6,5-8).

El término *santo* se atribuye también a determinados objetos pertenecientes al ámbito cultual. Si aquí es más evidente el influjo cananeo, hay que subrayar, sin embargo, que la *santidad* no se predica como una potencia incontrolable que reside en algunos objetos, sino únicamente en cuanto que ellos, destinados al culto de Yhwh, se convierten en un signo o un memorial de la santidad divina que obra salvíficamente para su pueblo. Así, el arca es santa porque es el símbolo de la presencia de Dios que habla a Moisés, y por medio suyo a todo el pueblo (Éx 25,10-22; 1Sam 6,20; cf Sal 99, que supone la simbología del arca de la alianza). Santo es el templo porque en él se expresa la presencia salvífica del Señor (Éx 25,8; Sal 11,4; Hab 2,20), que da su bendición (Sal 118,26), su palabra (Sal 60,8) y su ayuda (Sal 20,3), escuchando y oyendo la oración de su pueblo (cf 1Re 8,30-40). Santas son las ofrendas sacrificiales (cf Lev 6s; ,31ss; 14,13), porque el sacrificio en sus múltiples formas es signo del hombre que, aceptando el don divino de la reconciliación, llega a la comunión con el Señor (y de este modo se sitúa en el dinamismo auténtico del éxodo; cf Éx 19,4). Santos, aunque por diverso título, son los objetos del templo, de modo especial el altar (cf Éx 29,36ss) y los varios instrumentos empleados para el culto. Aunque el judaísmo tardío no evitó siempre el peligro de una comprensión materializada (cf Mt 23,17-19), sin embargo los textos bíblicos ofrecen una legislación y dan testimonio de una praxis lingüística que captan en el culto y en lo que él comprende los signos que orientan la fe de Israel a la experiencia del Dios santo, y al mismo tiempo le recuerdan al pueblo las exigencias vitales que brotan de la alianza con su Dios (cf Jos 24,19-20). Esa dimensión simbólica es confirmada ejemplarmente por el Déutero-Zacarías, para el cual en los tiempos mesiánicos también las realidades más simples de la vida cotidiana se verán afectadas por la salvación divina, por lo cual podrán presentar la inscripción reservada al sumo sacerdote: *Santo para el Señor* (Zac 14,20-21).

Finalmente, la santidad es atribuida al tiempo de la fiesta en cuanto representa el *hoy* en el cual el Señor convoca a su pueblo, y éste, en la celebración, renueva el memorial del éxodo para actualizarlo en la vida de fe y de fidelidad a la alianza (cf Dt 29,3). De modo particular es llamado santo el sábado (cf Is 58,13), ya que es el día en que Israel experimenta que el Señor es el que lo santifica (Ez 20,12.20) y lo hace partícipe de su mismo "reposo" (Éx 20,8-11; 31,8-17).

La dimensión de compromiso existencial que presenta la fiesta en cuanto tiempo santo encuentra su máxima expresión ideal en el jubileo, cuando la proclamación del año santo coincide con el anuncio de la liberación para todos los habitantes del país (cf Lev 25,10). El tiempo santo es, en definitiva, el día en el cual se realiza el éxodo salvífico del Señor y se renueva la comunión con él, Dios vivo, en la experiencia de su amor y de su misericordia (cf Is 61,10-11).

II. LA SANTIDAD EN EL NT.

El NT acepta de la fe veterotestamentaria la noción de santidad y le confiere una particular intensidad de significado. Esa intensidad tiene su

origen en la fe pascual de la Iglesia y en la experiencia del Dios único, que en Jesús se revela en su riqueza inefable de Padre, Hijo y Espíritu Santo. De ahí el carácter eminentemente personal de la santidad divina, que del misterio de la vida trinitaria se comunica como salvación a los hombres.

1. EL ROSTRO DEL DIOS TRES VECES SANTO. La santidad de Dios es continuamente supuesta por los escritos del NT. Pero hay algunas afirmaciones explícitas particularmente significativas. En un himno litúrgico del ↗ Apocalipsis [III] se encuentra el eco del trisagio de Isaías, uniendo el tema de la santidad divina con el de la omnipotencia salvífica (Ap 4,8). La santidad y la omnipotencia de Dios son términos que se iluminan recíprocamente (cf Lc 1,49), para convertirse en gozosa experiencia en el pueblo que acoge la revelación del Dios del éxodo: "El que era, el que es y el que viene". Puesto que el verdadero éxodo es el realizado por Jesús (Lc 9,31), Dios es el "Padre santo" (Jn 17,11) que revela su gloria en la cruz y resurrección de su propio Hijo. En Jn 12, las numerosas alusiones a los términos salientes de Is 6 permiten afirmar que para el cuarto evangelista la santidad de Dios se manifiesta plenamente en la *exaltación* del Hijo, es decir, en su muerte y resurrección. La gloria de Dios llena toda la tierra porque Jesús "exaltado... lo atrae todo a sí" (Jn 12,32). Así pues, la santidad de Dios está íntimamente unida con su inmenso amor (Jn 3,16), tal como se revela en el amor de Jesús (Jn 13,1), que da su vida propia para que todos tengan la vida en abundancia (Jn 10,10) [↗ Juan, Evangelio de II].

Bajo este aspecto la santidad de Dios se presenta como el fundamento último de la vocación de los cristianos y la motivación de su vida renovada (cf 1Pe 1,15-16). A esta realidad salvífica se refiere la primera petición enseñada por Jesús. "Santificado sea tu nombre". Con ella, en efecto, se pide a Dios que manifieste su santidad, comunicando la salvación realizada por el Hijo, y por tanto haciendo a los hombres partícipes de su amor, de su vida y de su Espíritu [↗ Oración I, 8].

La santidad de Dios en el NT pertenece de modo total a Jesús. Él es santo por ser, a título único, Hijo de Dios (cf Lc 1,35), por lo cual participa de la vida del Padre. Siendo "el santo de Dios", posee el Espíritu de Dios y da este Espíritu que vence las potencias del mal (cf Lc 4,34; Mc 1,24). En la tradición juanista, la expresión *el santo de Dios* pone de manifiesto que Jesús recibe los mismos atributos de Dios (cf Jn 6,69; Ap 3,7 con 6,10), tiene palabras de vida eterna en cuanto que revela al Padre (Jn 6,68; cf Jn 1,18; 14,9.20) y da la unción del Espíritu Santo (1Jn 2,20). Por participar en cuanto Hijo de la santidad del Padre, Jesús se manifiesta con su vida como *el santo siervo* (He 3,14; 4,27.30), como el que lleva a cumplimiento la misión del *siervo de Yhwh,* ofreciendo su vida en sacrificio de salvación y de reconciliación (cf Is 53,10; 1Pe 1,18) en favor de todos los hombres (cf Is 42,1-4; 49,1-6; Rom 3,21-24; He 4,10-12). La santidad personal de Jesús se manifiesta en la santidad de su redención: él se santifica a sí mismo (acoge en su existencia humana la santidad del Padre) para que todos los que creen en él sean hechos partícipes de la santidad y de la gloria de Dios (cf Jn 17,19.22). Esta obra salvífica de Jesús alcanza su ápice en la ↗ resurrección, al ser él "constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación" (Rom 1,4). Con la resurrección alcanza Jesús, también en su naturaleza humana, la plenitud del Espíritu Santo y recibe

de Dios el poder de derramar el Espíritu, fuente de toda santificación (cf Jn 7,37-39). En su condición gloriosa de resucitado, Jesús puede ser definido como *el que santifica;* y a su vez, los que creen en él, por recibir su Espíritu, son los *santificados,* aquellos a los que Dios ha introducido en su propia vida (cf Heb 2,10-11).

Referido a Dios, el término *santo* lo usa el NT para designar sobre todo al ↗ Espíritu Santo. Él es el origen del nacimiento redentor de Jesús (Mt 1,18; Lc 1,35) y de su misión de salvación (Mt 3,13). La efusión del Espíritu sobre Jesús en el momento de su bautismo significa que es enviado por Dios para formar una humanidad nueva, liberada de las fuerzas del mal. A este significado está particularmente atento Lucas, en cuyo evangelio el bautismo de Jesús remite a pentecostés, cuando el Espíritu llena a todos de su presencia e inaugura la misión de la ↗ Iglesia (cf He 2,3-4). Prometido en el AT como don característico de la nueva alianza (cf Ez 36,24-28, que ha de leerse a la luz de Jer 31,31-34), el Espíritu constituye la gran experiencia de salvación, en la cual vive con gozo y laboriosidad la Iglesia del NT. El adjetivo *santo,* aplicado al Espíritu, quiere subrayar justamente que es él quien realiza la santidad divina en el pueblo de la nueva alianza, puesto que comunica la vida del Padre y del Hijo. Efectivamente, mediante el Espíritu, el amor de Dios se derrama en el corazón de los creyentes (Rom 5,5), los cuales reciben así el don de la dignidad filial (Rom 8,14) y son introducidos en la "verdad", es decir, en la ↗ revelación del Padre realizada por Jesús (cf Jn 16,13; 17,3). Es también el Espíritu el que capacita al bautizado para testimoniar la santidad de Dios mediante la caridad y los diversos carismas que él distribuye para la utilidad común (1Cor 12,4-11), de modo que la Iglesia pueda edificarse a sí misma en el amor (Ef 4,15-16.30). Finalmente, el Espíritu, recibido al presente como arras, es garantía de la resurrección futura de los creyentes, cuando sean hechos plenamente conformes con Cristo resucitado (cf Rom 8,11) y su dignidad de hijos de Dios alcance su definitivo cumplimiento (Rom 8,23; Flp 3,20-21; 1Jn 3,1-2). A la luz de esta fe del NT se comprende el dicho de Jesús acerca del ↗ pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,31s). El que después de pentecostés, y por tanto en la economía de la nueva alianza, se cierra responsablemente al don del Espíritu, rechaza la salvación única de Cristo que el Padre ofrece a los hombres (cf Heb 10,29). En definitiva, también estas palabas testimonian la fe de la Iglesia primitiva, para la cual el don del Espíritu estaba íntimamente unido con el perdón de los pecados (cf He 2,38-39; Jn 20,22-23), y el que lo acogía mediante la fe en Jesús era introducido en la comunidad de la nueva alianza, en el pueblo de los que han sido santificados por la "sangre de la alianza" (Heb 10,29).

2. La iglesia "santa" del Señor. Según la fe del AT, Dios comunicaba a su pueblo su misma santidad. Este anuncio sublime llena con luz nueva y deslumbrante todo el NT. La Iglesia, en cuanto comunidad de la nueva alianza, es el pueblo santo y sacerdotal llamado a proclamar las maravillas de su Dios (cf 1Pe 2,9-10, donde se funden las tradiciones litúrgico-proféticas de Éx 19,5-6; Is 43,20-21 y Os 2,25); por eso ella es la familia de los que por vocación son santos (Rom 1,7; 1Cor 1,2), y por tanto realizan en toda su existencia aquella santidad que para el AT se expresaba de modo típico en la asamblea convocada en presencia de Yhwh (cf Éx 12,16; Lev 23,2-3). Según el sugestivo texto de Ef 5,27, la Iglesia es la esposa *santa e inmaculada,* a la que Cristo,

en su amor, libra de toda mancha (y por tanto la hace *virgen* en el sentido de Is 62,4-5), renovándola en la juventud de la fe y de la caridad.

La santidad de la Iglesia se manifiesta en todos sus miembros, también santos e inmaculados (Ef 1,4) por ser partícipes de la resurrección de Cristo (Rom 6,4), y por este título hijos de Dios (Lc 20,36). Aquí es posible percibir la profundidad que ha alcanzado en el NT la noción de santidad. Jesús, con su resurrección, participa plenamente de la vida y de la santidad de Dios; del mismo modo, también los bautizados son santos por participar de la resurrección de Cristo, tienen el Espíritu del que ha resucitado a Jesús (Rom 8,11). Por lo tanto, la santidad de los bautizados es un don de Dios, "que nos rescató del poder de las tinieblas y nos transportó al reino de su Hijo querido" (Col 1,13). En este nivel no designa tanto una meta que alcanzar, sino más bien una condición de existencia en la cual son puestos los creyentes por la gracia salvífica de Dios, como se ha manifestado en el Señor Jesús y en la obra del Espíritu Santo (cf 1Cor 6,11). Se sigue de ahí que el bautizado, aunque está en este mundo, no es ya de este mundo (Jn 17,14); pertenece a la nueva creación, que ha tenido comienzo en la resurrección de Cristo. Efectivamente, el Espíritu Santo une al bautizado con el Señor resucitado, transfigurándolo en su imagen gloriosa (cf 2Cor 3,18), de modo que éste puede hacer suya la afirmación de san Pablo: "Cristo vive en mí" (Gál 2,20).

Partícipes de la resurrección de Jesús, también los cristianos están colmados de la presencia del Dios santo y a ellos puede atribuirse el significado espiritual del templo del AT, justamente en el sentido pascual con que Jesús se lo atribuye a sí mismo (cf Jn 2,19-22). Efectivamente, los bautizados son "templo santo del Señor (Ef 2,21), "templo del Dios vivo" (2Cor 6,16; 1Cor 3,16-17), "templo del Espíritu" que mora en ellos (1Cor 6,19).

Como alcanzado por la santidad de Dios, el discípulo de Jesús vive del Espíritu y expresa la novedad de su vida dejándose guiar por el mismo Espíritu y manifestando el fruto de su presencia santificadora (cf Gál 5,18.22). La santidad constituye en esta óptica el fundamento del compromiso moral del bautizado: la vida nueva de la resurrección se manifiesta en la existencia cotidiana con toda su energía vivificadora y transforma a los *santificados* a imagen del Creador (cf Col 3,1-15). Por eso la moral del cristiano es moral de la nueva alianza, de la resurrección, del Espíritu. Sólo a esta luz es posible situar evangélicamente los imperativos que exigen que el hombre sea perfecto como es perfecto el Padre celeste (Mt 5,48), que sea imitador de Dios como hijo carísimo (Ef 5,1), que ame con el mismo amor de Cristo (Jn 13,34-35; 15,12-13; cf Rom 15,7; Ef 5,2.25; Col 3,13; Flp 2,5). Lo que le es imposible al hombre, lo realiza Dios con el poder de su Espíritu, habiéndonos "santificado de una vez para siempre por la ofrenda del cuerpo de Cristo" (Heb 10,10).

Por este motivo los términos sacrificiales del AT no sólo fueron espiritualizados y referidos a la ofrenda que Jesús hizo de sí mismo, sino también a la existencia santa de los cristianos. Pues ellos, mediante la caridad, son capacitados por el Espíritu para ofrecerse a sí mismos "como sacrificio vivo, santo y grato a Dios" (Rom 12,1). San Pablo anuncia el evangelio entre los paganos a fin de que ellos, mediante su nueva vida, se conviertan en "ofrenda agradable a Dios, consagrada por el Espíritu" (Rom 15,16). Como para Jesús (cf Heb 10,1-10), también para el cristiano el amor que se realiza en la

ofrenda de sí mismo por los hermanos se transforma en epifanía continua de la santidad salvífica de Dios, en testimonio profético de la resurrección de Cristo ya verificada en la Iglesia (cf Jn 13,35; Gál 5,6 y 6,15) [/ Sacerdocio II].

La Iglesia, sin embargo, en esta tierra posee sólo las primicias del Espíritu, y únicamente en la vida futura se hará realidad la plena participación en la resurrección de Cristo. Por eso la existencia cristiana se caracteriza por la lucha, por la prueba, por la ascesis.

En esta condición de *ya* (santo) y *todavía no* (totalmente santificado), el creyente lleva a cabo, por la docilidad al Espíritu, su propia santificación (2Cor 7,1), creciendo de fe en fe (Rom 1,17), tendiendo a la perfección (2Cor 13,11); en una palabra, abriéndose cada vez más al amor del Santo que lo santifica.

III. LA CIUDAD SANTA DEL FUTURO. Ya el AT, cuando llegó a la fe en la resurrección (cf Dan 12,2-3), releyó las páginas de su fe a una luz nueva. El hombre, formado por la sabiduría santa de Dios (cf Sab 9,1-2 y 7,22), fue creado a imagen de la naturaleza divina (cf Gén 1,26) para la inmortalidad (Sab 2,23). Así pues, la santidad divina participada es el fundamento de la resurrección; Dios no dejará que su santo vea la corrupción (Sal 16,10).

La fe pascual del NT permite captar de manera aún más fuerte el nexo íntimo entre santidad y / resurrección. En la resurrección de Cristo se revela la santidad de Dios; en la participación de los bautizados en la resurrección del Señor se comunica la santidad divina por obra del Espíritu Santo. Por eso la Iglesia, que tiene las primicias del *Espíritu de santificación,* se siente impulsada por su fe a contemplar la Jerusalén celeste, la ciudad santa del *nuevo cielo* y de la *nueva tierra* (Ap 21,1-2), cuando se haya cumplido el don del éxodo y de la alianza y nosotros "estemos siempre con el Señor" (1Tes 5,17), hechos "semejantes a él" (1Jn 3,2). Esta contemplación no es una realidad incolora y abstracta; al contrario, se vuelve cada día, en la vida de la Iglesia y del cristiano, espera ardiente y vigilancia orante. La Iglesia, que mediante el sacramento del / bautismo está ya afectada por la resurrección salvífica del Señor (1Cor 12,13; Rom 6,4-5), en cada eucaristía se une al resucitado y se sacia de su Espíritu (1Cor 12,13). De este modo crece no sólo en el deseo de conocerle a él, el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos, sino también en la esperanza de poder alcanzar la resurrección de los muertos (Flp 3,10-11) y la plenitud de la santidad cuando Dios sea todo en todos (cf 1Cor 15,28).

Como es sabido, esta espera caracterizó fuertemente los comienzos de la Iglesia (cf Mt 25,1-13). Tenemos un eco de ello en el Apocalipsis, donde la invocación del Espíritu y de la esposa —"Ven, Señor Jesús" (Ap 22,17.20)— ilumina las palabras: "que el santo siga santificándose" (Ap 22,11). Con este grito se pide a Dios que comunique a los creyentes, con un continuo aumento de gracia, su santidad, para que sean cada vez más, entre los hermanos y en el mundo, testigos de la resurrección y de la nueva vida de la fraternidad y del amor. La espera del Señor, bajo este aspecto, no es evasión de los compromisos de la existencia, sino que se manifiesta como fuente de caridad coherente y activa (cf Tit 3,8), que introduce ya ahora en la historia de los hombres los signos y la energía de la nueva creación hasta el día en que "no haya ni luto, ni lamentos, ni pena, porque el primer mundo ha desaparecido" (Ap 21,4). Entonces, en el cumplimiento definitivo de la

revelación y en la experiencia eterna de la santidad divina, la Iglesia, "gran multitud de toda nación, raza, pueblo y lengua" (Ap 7,9), entonará el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero: "Tú solo eres santo" (Ap 15,3).

BIBL.: CERFAUX L., *La Iglesia en san Pablo*, DDB, Bilbao 1964; FOHRER G., *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985; GARCÍA CORDERO M., *El Santo de Israel*, Festschr. A. Robert (1975) 165-173; GROSS H., *Santo*, en *Conceptos Fundamentales de Teología* II, Cristiandad, Madrid 1979², 626-631; LEISER B.M., *The Trisagion of Isaiah's Vision*, en "NTS" 6 (1959/1960) 261-263; LÉON-DUFOUR X. (dir.), *Santo*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1976; MÜLLER, *qdš*, en *DTAT* II, Cristiandad, Madrid 1985, 741-767; PROCKSCH O., *hághios*, en *GLNT* I, 233-310; SEEBASS H., *Santo*, en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 149-159; SIERRA S., *Judía (espiritualidad)*, en *NDE*, Paulinas, Madrid 1989³.

G. Odasso

SEXUALIDAD

↗ Corporeidad II-III; ↗ Mujer II, 1a-e; 2 d; ↗ Hombre I-II

SÍMBOLO

I. EL VOCABLO Y SUS EMPLEOS. Las lenguas modernas toman la palabra "símbolo" del griego por mediaciones diversas en la formación y en el desarrollo de cada lengua. En sus empleos hay coincidencias y diferencias entre lengua y lengua y entre los usos particulares de una misma lengua, pues en ellas se manifiestan significados diversos, que por una parte dependen de concepciones filosóficas y lingüísticas y por otra condicionan el análisis de lo que se considera "símbolo" y su reconocimiento en la interpretación, también en la de la Biblia.

1. DETERMINACIONES LEXICALES. Los significados codificados y registrados por los léxicos corrientes corresponden a la amplia gama de contenidos semánticos que tenía la expresión en el griego tanto profano como religioso.

a) *Pluralidad de significados*. En los LXX el vocablo recurre sólo en Os 4,12, con el significado de objeto vano, que interpreta *'eṣ*, "leño" del hebreo, con referencia al instrumento de la adivinación infiel a Yhwh; Sab 2,9: expresiones externas de la alegría de los impíos; Sab 16,6: emblema, con referencia a la serpiente de bronce que salva de las consecuencias de los mordiscos de las serpientes venenosas. En el NT no se usa. Los empleos antiguos del vocablo son los más variados. En los contextos jurídicos y comerciales significa: pacto, convención, acuerdo, contrato, impuesto, tasa, título de crédito, recibo.

En los otros empleos significa: señal, signo, contraseña, indicio, estandarte, emblema, figura, acontecimiento extraordinario, impronta, realización particular de algo que se define en un conjunto, significado de una expresión y de un gesto, especialmente ritual, fórmula ritual lo mismo pagana que cristiana, objeto cúltico pagano, rito como exterioridad, pero también rito sacramental en su totalidad de sacramento, en particular del bautismo y de la eucaristía, los elementos eucarísticos, tipo como imagen de realidades celestes, realidad que se parece, pero que no es como los ídolos, los sacrificios y la observancia de la ley, fórmula de fe, y por tanto el "credo", tipo del AT, expresión figurada, dicho alegórico. En esta amplitud de significados, junto a la variedad de los objetos, de los acontecimientos reales o literarios, de las personas que pueden entrar en relaciones simbólicas, destaca la variedad de las relaciones mismas que constituyen el símbolo. Esta situación ha continuado hasta el presente en la tradición religiosa, filosófica, literaria y artística. Por eso existen simbologías diversas no sólo en las interpretaciones, sino también en el conjunto de los hechos que hay que interpretar. La variedad existe también en el estudio de la simbología bíblica, e incluso en la colección misma y en la catalogación de los símbolos de la Biblia. Así, por ejemplo, un repertorio general de los símbolos como el de J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres,* Laffont et Jupiter, París 1969; reed., Seghers, París 1977[6] (trad. esp., *Diccionario de los símbolos*, Herder 1986), comprende muchas figuras típicas bíblicas, como Adán, Abrahán, y tiene un lema "Anges", además de los dedicados a figuras particulares de seres celestes; en cambio, el repertorio especializado de M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (Kösel, Munich 1978[2]), no les reserva lemas propios.

b) *Una determinación de significado.* De la evolución semántica se sigue un significado nuclear, determinable no como el significado verdadero, originario, etimológico, sino como conjunto de rasgos semánticos que son fundamento de las otras denotaciones, codificadas en los léxicos de las diversas lenguas, y de las connotaciones, más o menos estables y codificadas o idioléticas. Originariamente, símbolo (de *sýn,* "con", y *bállo,* "arrojar", por tanto "poner junto") significa la necesidad y la realidad del acercamiento y del contacto del margen de ruptura de dos elementos originados de una unidad. El símbolo se origina en una unidad que se rompe, y existe sólo como función de la restauración de la unidad. Designó las dos partes rotas de una tableta o de un anillo o de cualquier otro objeto, para que dos amigos en el momento de separarse o dos que hacían un contrato las conservasen como señal de reconocimiento recíproco de los propios descendientes o expresión de reconocimiento de la obligación contraída. Así el símbolo es más bien "para algo" que "de algo" (cf F. Vonessen, *Der Symbolbegriff im griechischen Denken,* 6-8); y los objetos símbolo expresan la correspondencia del que los posee, la unidad de una endíadis reconocida. Un rasgo semántico propio del símbolo es el del "reconocimiento". El símbolo desvela una realidad mediante la asociación de homogeneidad de significantes o de significados que es su misma constitución; aunque la realidad le sea extraña, ahora existe entre simbolizante y simbolizado una relación de homogeneidad que es la simbolización. Además el símbolo desvela proyectándose en lo simboli-

zado, y por tanto justamente cubriéndolo de sí, velándolo. En este significado, símbolo es el resultado de un uso de signos, que es una actividad específica del pensamiento, de la palabra y en los varios procesos de la comunicación.

2. DISTINCIONES. Toda realidad puede ser asumida en relaciones simbólicas, es decir, puede ser determinada también por una asociación de significantes o significados homogéneos; sin embargo, la asociación simbolizadora se distingue entre las muchas relaciones que definen la unidad de sentido en la comunicación. La oposición de la simbolización a las otras relaciones que constituyen las figuras salvaguarda al símbolo del peligro de desvanecerse por la pérdida de su especificidad en análisis y en interpretaciones no adecuadas a su vigor [/ Hermenéutica].

a) *Símbolo y signo.* El desarrollo actual de la semiótica aclara las diferencias existentes entre ellos. El signo es unidad de significante y de significado, que son elementos por su naturaleza no homogéneos. Su relación, que es la significación, es inmotivada, porque ninguna secuencia de rasgos gráficos o de fonemas es homogénea con el significado que expresa; es también necesaria para constricciones del código particular que instituye aquella función sígnica: significante y significado son necesarios el uno al otro, y sólo pueden existir por su interdependencia. En cambio, el símbolo está constituido por una relación motivada, porque entre simbolizante y simbolizado existe asociación de significantes o de significados homogéneos. La asociación supone estos dos elementos homogéneos, y por tanto supone signos; el símbolo es justamente uso de signo, aunque el signo se instituya en el momento mismo de su uso de simbolización. Al poder existir simbolizante y simbolizado sin su relación, ésta no es necesaria; la establece el que utiliza los signos a causa de la homogeneidad que percibe y expresa en la simbolización.

b) *Símbolo, metáfora y metonimia.* La motivación de la asociación simbolizadora puede colocarse en dos ejes de la existencia del signo: el eje de la copresencia de las unidades mínimas del significante y del significado, es decir, el eje sintagmático; el eje de las asociaciones de las unidades mínimas, siempre respectivamente del significante y del significado, dentro de las cuales son posibles las sustituciones de unidades presentes con unidades ausentes en una operación de cambio del signo, o sea el eje paradigmático. Considerando el significado como la composición de unidades sémicas, es decir, unidades mínimas de significado, operaciones retóricas en el eje paradigmático son operaciones de metáfora; en el eje sintagmático son metonimia. En la metáfora la operación se basa en la identidad de parte de las unidades sémicas que componen dos significados; y en este sentido se debe entender la interpretación de la metáfora como sustitución por "semejanza". En la metonimia la operación se basa en la interdependencia de unidades sémicas de dos componentes que un código cultural acerca; y así la metonimia es interpretada como sustitución por "contigüidad". Metáfora y metonimia son, pues, operaciones del signo con traslación de significado, y lo ponen en la condición de poder ser usado en aquella asociación motivada por la homogeneidad de los significados que es la simbolización.

La traslación semántica, la constitución del tropo, puede ser contemporánea a la institución del símbolo, y también justamente en función del mismo.

c) *Símbolo y alegoría.* La alegoría es "enunciado de otra cosa" de aquello para lo cual se usan las expresiones según la codificación lexical. En la metáfora y en la metonimia hay traslación semántica; en la alegoría pura los vocablos conservan los significados codificados en el léxico, pero ahora son unidades de otro código. Como los vocablos conservan su significado, el enunciado constituido por ellos se refiere a la realidad para la cual son usados según el léxico de la lengua; pero, en realidad, debido a la superposición del otro código, no existe ya referencia a la primera realidad y el enunciado resulta ser "otro". A menudo coexisten traslación semántica y alegoría en la misma expresión. Ésta es la razón de las diferentes interpretaciones de una expresión figurada y de la afinidad entre símbolo y alegoría en virtud de los lazos entre traslación semántica y uso del signo en la simbolización. Pero se da siempre la diferencia. En la alegoría pura la realidad de referencia de las expresiones según su significado codificado no tiene ya su consistencia real, porque justamente la apariencia de realidad en la referencia sin traslación de significado es para dar la concretez de lo real al otro enunciado. Y el otro de la alegoría, situado en un plano diverso del de referencia a lo real, es analizable en conceptos, mediante la analogía, como toda abstracción, no obstante la apariencia de lo real concreto. Pero la alegoría no es el discurso propio sólo del que niega la realidad o considera imposible reconocer en ella una consistencia autónoma; más bien es una consideración de lo figurado, y por tanto en el eje de la relación entre él y la figura, abstrayendo de la realidad de ésta, que, sin embargo, aparece en toda su concretez.

Pablo (Gál 4,22) considera alegoría la narración bíblica de Sara y Agar; esta interpretación del apóstol se ha de integrar con la otra tipológica.

En cambio, en el símbolo el simbolizante y el simbolizado son siempre las dos realidades complejas y extrañas entre sí del mundo existente o imaginado, y sólo por la traslación semántica de los vocablos usados para referirse a él se ha instituido la asociación simbolizadora motivada por la homogeneidad de los significados.

La alegoría puede desembocar además en el alegorismo: entonces la figura es puro revestimiento de los conceptos en el rechazo de la realidad. Éste puede ser no sólo la característica de obras literarias, sino también de una interpretación. Los estoicos, al rechazar la "realidad", aunque sea fantástica, de los relatos homéricos y míticos por estar en contraste con sus concepciones del mundo y del obrar, los interpretaron alegóricamente, es decir, como figuraciones de sus conceptos sobre las razones cósmicas e históricas. También Filón interpretó así textos del AT. Y la tendencia al alegorismo apareció también en la exégesis cristiana, pero más para sacar enseñanzas del análisis de la figura mediante la analogía, a veces de manera sorprendente, que no por el rechazo de la realidad histórica de los acontecimientos narrados o de la validez histórica de las normas transmitidas.

d) *Símbolo y tipo.* Pablo (Rom 5,14) dice que Adán es tipo de Cristo; y en 1Cor 10,6.11 afirma que acontecimientos de la peregrinación en el desierto "fueron tipos nuestros" y que "todo les acaecía de modo típico, y que fue escrito como aviso para nosotros, a quienes nos ha llegado la plenitud de los tiempos". En 1Pe 3,21 se dice que "el agua bautismal antitipo nos salva ahora también a nosotros", refiriéndose al agua del diluvio, que por tanto es tipo. En Heb

9,24 se lee: "Pues Cristo no entró en un santuario hecho por mano de hombre, antitipo del verdadero, sino del cielo mismo": el santuario celeste tuvo su tipo en el construido por el hombre. Tipo es estampillado, impronta de sello, modelo, forma, imagen, figura. Y las personas y acontecimientos del AT tipos de personas y acontecimientos del NT, en la exégesis patrística son denominados también símbolos. La relación tipológica es entre realidad del AT y realidad del NT por una homología que se funda en la narración bíblica de las realidades y en las tradiciones derivadas de ella. Por eso la reconocida relación tipológica es asociación simbolizadora. La percepción de la homogeneidad de los significados expresados en la descripción de los acontecimientos antiguos, hechos así tipo-símbolo de los nuevos, se basa en la fe en la continuidad de la historia guiada por Dios hacia su cumplimiento. Entonces en la sucesión de los acontecimientos se produce una anticipación preanunciadora en la figuración y un cumplimiento revelador del pasado y exigido por éste, porque mientras lo prefiguraba lo anticipaba. Estas características diferencian al tipo bíblico del símbolo en general. Pues entre tipo y antitipo hay siempre una distancia histórica, porque el antitipo es futuro, y la relación simbólica tipológica sólo se reconoce con la presencia del antitipo. La relación, ya instaurada en la continuación de la única historia, se manifiesta sólo entonces en la homogeneidad de los significados reveladores. Esta simbología, por reverberación del antitipo sobre el tipo, es comparada a menudo con la presencia de la sombra; ésta depende de la presencia de la luz, pero es la figura neta de rasgos de los objetos, y es justo la sombra la que revela a veces un objeto no percibido pero presente en la luz. Además, el símbolo tipo expresa en la misma asociación por homología de significados la superación del tipo en el antitipo, que es de una novedad inigualable, porque en la continuidad de aquella historia en la que se instituye la relación tipológica se cumple el acontecimiento innovador y único de Jesús. La simbología tipológica bíblica es única, como lo es la historia de la que es parte. La relación simbólica tipológica entre AT y NT se constituye en criterio hermenéutico. Se lo aplica de modo amplio en la carta a los Hebreos; inspira gran parte del evangelio de Juan y, aunque de manera no tan manifiesta, los otros escritos del NT. Además, Pablo especifica todavía su interpretación tipológica uniéndola a su interpretación alegórica. Pero justamente la presencia simultánea en Pablo de alegoría y de tipo muestra que la alegoría, la "enunciación distinta", lejos de ser rechazo de la historia es más bien método interpretativo que descubre la novedad en la continuidad justamente de la historia en la relación tipológica. La asociación simbólica tipológica entre acontecimientos de una única historia es afirmada mediante una interpretación alegórica.

e) *Símbolo y otras figuras.* A veces se considera afín al símbolo la semejanza. Es ésta una asociación de dos realidades constituida mediante la expresión de su relación. Como en el símbolo, la asociación es por homología consiguiente a una traslación semántica. La semejanza difiere del símbolo porque en éste lo simbolizado está presente sólo por medio de lo simbolizante y en ello, mientras que en aquélla los dos términos correlativos están ambos presentes de modo manifiesto, y en la misma expresión de su relación se evidencia la distinción singular.

Lo mismo que del símbolo se diferencia de la comparación. Y ésta se

diferencia de la semejanza porque en ésta la relación entre los dos términos es directa: *x como y,* o formas equivalentes, mientras que en aquélla la relación se establece por expresiones correlativas: *como... así, de la manera que... de la misma manera, cuanto... tanto, cual... tal,* etc.

II. SIMBOLOGÍAS. Las diversas investigaciones sobre el símbolo consideran sobre todo su naturaleza y funciones, su referencia a la realidad en la construcción de una visión del mundo, su aparición como imagen de cuanto en el fondo de la psique ninguna palabra de significado determinado puede expresar, su manifestación como característica de la literatura.

1. LAS CARACTERÍSTICAS DEL SÍMBOLO. En el símbolo se da toda la complejidad de la producción y comunicación de sentido.

a) *La constitución del símbolo.* En él, a diferencia de otros tipos de comunicación, están involucrados los múltiples planos de la experiencia, y no sólo el de la continuidad lineal de las ideas. Él es energía y movimiento de interacción entre los diversos planos de la experiencia que constituyen la comunicación simbólica. Pues aunque la asociación simbólica ocurra por homogeneidad de significados, el símbolo es proceso comunicativo mediante la asociación de realidad y acontecimientos. El león que ruge, en Am 3,8 en referencia a la vocación profética, no comunica solamente la idea de lo imperioso a lo cual es imposible sustraerse, del terror que al mismo tiempo paraliza y empuja a la búsqueda angustiosa de un abrigo siempre inseguro, y todos los demás contenidos analizables en conceptos, sino que hace también partícipe de la emoción del pastor que, tranquilo con sus ovejas —visión y sentimiento de serenidad—, se siente agitado por el imprevisto rugido. El símbolo proviene de la totalidad del hombre y a él se dirige: razón y emoción, espíritu y cuerpo. Su sentido no puede reducirse a la unidad organizada de los significados definidos con precisión lógica por sus mutuas relaciones en el sistema en el que se constituyen. La riqueza de la simbología bíblica es la expresión de quien experimenta toda la realidad, infrahumana, humana y divina, como universo solidario de fuerzas vitales que interactúan con correlaciones inagotables, articulado en ámbitos permeables de existencia, y no como naturaleza objeto seccionable y analizable. En la Biblia la relación personal es "conocer", y los centros propulsores de la vida son el corazón y las entrañas, no el cerebro. La determinación de asociaciones por homología, es decir, por igualdad o correspondencia de relaciones internas en realidad diversas, está limitada sólo por las exigencias de la comunicación. Toda realidad puede convertirse en símbolo, adquiriendo también el sentido de esta relación, que la cultura ambiente puede apropiarse de modo más o menos estable. El símbolo está "motivado" por la homología de los significados, pero la percepción de ésta en la construcción del símbolo depende de factores culturales y personales de órdenes diversos e inconmensurables. Por eso el símbolo es asociación imprevisible y autónoma. Pero al mismo tiempo la "motivación" no le garantiza al símbolo la perennidad y la universalidad; e incluso su valor específico, a la vez que solicita la interpretación, lo condiciona a las circunstancias en las que se lo interpreta. Imprevisibilidad y autonomía no significan irracionalidad y anarquía; al contrario, el símbolo, en su movilidad y en la multiplicidad no del todo aferrable de las relaciones entre los términos

de la asociación, es presencia bien definida en la psique y en la comunicación por cohesión y organización internas propias. Éstas son su misma formatividad, que lo hace existir como unidad en sí total. Él es la presencia de un *lógos* que no es la razón dialéctica; mientras ésta unifica lo real en una comprensión que es sistema de conceptos distintos, el símbolo es simultaneidad de las diferentes percepciones en la experiencia completa de lo real en sus varios ámbitos.

El símbolo se caracteriza también por su índole vicaria: está presente, pero sólo en función de la presencia de lo simbolizado. Puede entonces ocurrir que la homología entre los dos términos se establezca también mediante algún rasgo propio de lo simbolizado prestado al símbolo, a fin de que éste sea más adecuado a su función. Por ejemplo, la solicitud amorosa y la amargura en el canto de la viña de Is 5,1-6 son ya las de Dios más que las del agricultor; pues bien, justamente la realidad de estos sentimientos en el agricultor concreto de la figura es lo que da vigor a la asociación simbólica.

Asociación no es identidad; y homología es igualdad de relaciones dentro de las realidades asociadas, pero no igualdad de las realidades. El símbolo es siempre también tensión: la asociación se establece en la dualidad, y la homología en la diferencia; pero multiplicidad, separación, distancias temporales y espaciales son las condiciones de posibilidad en función de la unificación. El símbolo, a la vez que se afirma a sí mismo, afirma lo no afirmable sino mediante sí; se da como conocido para hacer conocer lo desconocido; se expresa en la comunicación para comunicar lo inexpresado. Y la tensión es siempre hacia lo alto: de lo infrahumano a lo humano, de lo corporal a lo espiritual, de lo humano a lo divino. Es expresión unificadora del universo también en aquellas culturas que consideran el mundo como conjunto de planos de experiencia distintos más que universo de seres que interactúan. Como el símbolo existe para lo simbolizado, que es otro, diverso y desconocido, es palabra que resuena eficazmente en el silencio que la ha precedido y que todavía la rodea. Pues es cierto que revela lo simbolizado; pero el valor pleno de la homología asociativa se captaría sólo en el conocimiento total de lo simbolizado, que, sin embargo, permanece desconocido en el resto de su realidad. La luz del símbolo resplandece siempre en la sombra que perdura y se proyecta de lo simbolizado. Y ésta es la condición misma de la existencia del símbolo: para un sentido del todo manifiesto, un símbolo no puede ser verdadera comunicación nueva. Además, la permanencia de desconocido en que se encuentra el símbolo es también su posibilidad de expresar otras homologías, de decir más. La unidad de luz y de sombra en el símbolo y la asociación por él realizada, que ponen en movimiento a la vez las capacidades intelectivas y los sentimientos suscitados por la realidad simbolizante son las razones de su eficacia comunicativa y de lo inadecuado de una interpretación para expresar todo su contenido. El símbolo está siempre dispuesto a nuevas y múltiples interpretaciones que no sean disfraces, no sólo porque también él puede y debe ser releído y reinterpretado como toda expresión, sino sobre todo porque se da en él la sobreabundancia, expresable en interpretaciones múltiples, de la participación de la experiencia del conjunto, incluso emotiva, de la realidad tanto simbolizante como simbolizada.

b) *Las funciones del símbolo.* Éste tiene su puesto en la vida psíqui-

ca, que se compone de las experiencias del hombre indiviso. La unidad indivisa del hombre le hace sentirse solidario de los lazos entre diversos ámbitos constitutivos de un único universo, y ella sirve de fundamento al símbolo, que asocia los diversos planos de la realidad. Los lazos simbólicos no son ni los abstractos de la analogía, especialmente entre divino y humano, ni los mecánicos de la causalidad. El símbolo es conocimiento típico del hombre. En él se da ya sea la abstracción del dato empírico en los conceptos y en el establecimiento de relaciones no reducibles a la experiencia, ya la constante operatividad de la imaginación como exigencia de lo concreto. El símbolo es también vehículo de revelación para el hombre compuesto de cuerpo y espíritu. En él la experiencia inmediata y concreta del simbolizante remite a otra realidad que hay que experimentar: de lo sensible, y por tanto de fácil experiencia, a lo espiritual, menos accesible. Sobre todo de lo humano a lo divino. Frente a esto la función reveladora del símbolo estriba también en su capacidad de expresar un sentido que sin embargo no es definido con claridad; su luz no ilumina del todo ni siquiera aquella realidad de lo desconocido que no obstante es simbolizada, y ello justamente porque lo es según la experiencia global. Con esto enlaza también la posibilidad de interpretaciones múltiples. Por estas características suyas, el símbolo es en sí mismo la figuración del misterio y de lo que se sustrae a la finitud. Puede iluminar algo del misterio, el cual justamente así se muestra en su carácter insondable. El lenguaje religioso está tejido de símbolos. En la Biblia tienen importancia destacada los de los profetas. No son revestimiento externo para la comunicación del mensaje o con fin pedagógico; son inseparables de la experiencia mística profética; la experiencia humana global del misterio divino, que se revela y permanece inaccesible, es inseparable del símbolo, que expresa de la experiencia global justamente también su índole indefinible.

2. INTERPRETACIONES. La complejidad del símbolo y la gran variedad de las simbologías han sido investigadas con métodos diversos y considerando aspectos diversos de la actividad simbolizadora.

a) *Clasificaciones.* La clasificación es ya el comienzo de un análisis, cuando no es una simple agrupación más o menos ordenada según el ámbito de pertenencia de las realidades simbolizadoras, aunque también en este caso se manifiesta la hipótesis acerca del objeto de la investigación. Están las clasificaciones de los símbolos según las estructuras subyacentes a las diferentes manifestaciones simbólicas o según los arquetipos como estructuras a través de las cuales enlazan los símbolos con actitudes del cuerpo. La compleja simbología de una cultura, también de la bíblica, o de un texto, se explica por las relaciones fundamentales que rigen la aparición de los varios símbolos; se notan equivalencias y diferencias y se observan las capacidades del símbolo al estructurar una obra o una expresión de experiencia, también religiosa. Con los resultados de estos estudios se pueden también abrir caminos para la interpretación de los símbolos de una cultura en otra. Están las clasificaciones particulares de los símbolos de la vida religiosa. Por ellas se ve cómo la trascendencia de la religión de Israel se ha expresado en las formas de la cultura contemporánea, según la economía de la encarnación: hay también una correlación de símbolos, pero en una historia única, en la cual asumen y expresan sentidos nuevos y experi-

mentan también cambios de figura, en los cuales se forman otros originales y propios.

b) *Interpretaciones filosóficas.* En los símbolos se estudia la actividad simbolizadora. La obra de E. Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen,* cuyo primer volumen se publicó en Berlín en 1923, ha ejercido también gran influencia en el desarrollo posterior de la semiótica. El símbolo produce sentido trasfigurando el mundo, con posibilidades de creaciones siempre nuevas e ilimitadas. Es lo que hace el lenguaje; ésta es su función "simbólica" en la articulación y la conceptualización de la realidad. La actividad simbólica es la propia del hombre: "animal symbolicum". Las formas simbólicas: el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la historia, "forman" el mundo. Es una filosofía con intereses gnoseológicos, recogidos por el neocriticismo de la escuela de Marburgo.

Otra investigación, en la dirección de la fenomenología, es la de P. Ricoeur, *La métaphore vive* (París 1975). Parte de Aristóteles y se desarrolla siguiendo también la nueva retórica de inspiración semiótica. En el estudio de la metáfora se consideran los problemas de la forma, de la traslación de sentido y de la referencia a la realidad en las creaciones figurativas.

c) *Interpretaciones psicoanalíticas.* El símbolo es considerado revelación de los estados profundos de la psique y se interpreta en relación con éstos. Hay, pues, una interpretación no "literaria", que es más bien componente de una teoría científica de la psique. Los resultados de la misma pueden aclarar algunos elementos formadores también de la experiencia religiosa y de su expresión mediante el símbolo.

d) *Análisis simbólico.* La exégesis patrística y medieval de la Biblia prestó gran atención al símbolo en la lectura "espiritual" y en la búsqueda de los "cuatro sentidos", en continuidad con la exégesis alegórica de san Pablo. La crítica histórica interpretó el símbolo en su sentido "histórico", y cuando se vio influida por el cientificismo y el positivismo no le reservó al símbolo mucha parte. En los años inmediatamente sucesivos a 1880 apareció en Francia el movimiento poético del simbolismo, inaugurado por Mallarmé: la poesía es creación de tierra nueva y de cielos nuevos mediante los símbolos. El renacimiento del interés por el símbolo, muy diverso ciertamente del manifestado por la exégesis antigua, se consolidó y se afirmó en la crítica simbólica, presente en nuestra cultura, en la cual el símbolo es un concepto polarizador. La situación es consecuencia de la producción literaria simbólica, de las reflexiones filosóficas, de la consideración de la literatura en lo que tiene de específica ya en el análisis estilístico, luego en el *New Criticism* americano, en el formalismo ruso y en la lingüística estilística iniciada por C. Bally, de la revalorización del lenguaje mítico y de los nuevos análisis de los símbolos sobre todo por parte de los antropólogos. La teoría de la literatura reconoce en el símbolo una característica constitutiva de la obra literaria. El análisis simbólico interpreta el símbolo por su función en la unidad orgánica que es toda obra literaria, y son las huellas estilísticas propias de la obra los indicios de la función articuladora y estructurante del símbolo. La unidad individual de la obra literaria resulta de muchos procedimientos estilísticos, que comprenden ya sea, por ejemplo, las metáforas o las imágenes, ya las asonancias, las cadencias rítmicas, etc.; y significativos en la obra literaria son no sólo los vocablos con sus signifi-

cados, sino también los otros elementos de estos procedimientos. Se los puede asumir en asociaciones simbólicas. En estos casos, aunque diversos de aquellos en los cuales el símbolo está motivado por la homología de los significados de los vocablos, se verifica también, de modo eminente, la comunicación de un sentido de la globalidad de la experiencia mediante asociación de una experiencia presente, simbolizadora, a la otra, simbolizada, que se quiere comunicar.

e) *El análisis semiótico.* Después de los estudios semióticos de Peirce y de Morris, la semiótica tuvo un gran desarrollo por influjo de la lingüística estructural iniciada por Saussure. La semiótica general y la neorretórica han determinado la función sígnica, sus producciones en la comunicación y las relaciones particulares que constituyen las varias traslaciones semánticas. La naturaleza y las características del símbolo han sido así determinantes en una investigación de mayor adecuación interpretativa. A partir de los años 1960 se ha ido construyendo una semiótica textual, que considera el texto como unidad de redes de relaciones existentes a diversos niveles productora de sentido. El análisis semiótico textual, al presente el más fructuoso, analiza las estructuras narrativas que rigen la acción —que se desarrolla en todo texto, incluso en un ensayo filosófico o en una poesía de pura contemplación—, y luego las estructuras discursivas que configuran la acción del texto. De estos dos análisis resultan las unidades figurativas y sus relaciones. Un nivel sucesivo de análisis determina, según el modelo de las relaciones lógicas de contradicción, de contrariedad y de inclusión, las oposiciones constitutivas de los valores semánticos fundamentales en el mundo unitario que es el texto. En estos varios momentos del análisis, el símbolo es interpretado por la posición que ocupa en la acción del texto y en las relaciones figurativas, y luego por las relaciones lógicas de sus grandes unidades semánticas, las cuales, integradas en la estructura de las relaciones lógicas fundamentales de todo el texto, son su valor en la producción textual de sentido. Estos análisis no agotan la interpretación del símbolo. Pues éste produce sentido no por la simple composición de las unidades semánticas de los signos que aparecen, sino mediante la asociación de dos realidades, sobre la base de las homologías de los significados, a fin de que la experiencia que se tiene de una de ellas, el simbolizante, sea vehículo de la experiencia del otro, el simbolizado. Entonces ninguna red de relaciones lógicas determinadoras de significados puede agotar el valor del símbolo. Es un límite implícito en la definición de esta semiótica, la cual, a pesar de ello, no resulta inadecuada para explicar la producción textual de sentido. Alguna vez los valores fundamentales que son el universo semántico del texto son llamados sus valores simbólicos fundamentales, constitutivos de la visión del mundo propia del texto. Pero son siempre valores semánticos definidos por relaciones lógicas y se pueden llamar simbólicas como formas fundamentales de una particular figuración del mundo. El análisis semiótico de los textos bíblicos está despegando, aunque con lentitud y vacilaciones.

III. SÍMBOLOS BÍBLICOS. En el vastísimo simbolismo de la Biblia hay símbolos formulados en base a la cultura contemporánea, que por tanto podían encontrarse también en otros pueblos vecinos de Israel, aunque para Israel fueron expresión de una experiencia caracterizada por la situación de pueblo de Yhwh. Hay luego símbolos para los cuales sólo la

historia particular de Israel proporciona la realidad misma simbolizante. En todo símbolo, las homologías asociativas son coherentes con la solidaridad que existe para el oriental antiguo entre todos los seres dentro del universo único, sin una separación de planos; y son también coherentes con la concepción que, también por esta solidaridad, tiene de sí mismo, de Dios y de toda la realidad. En cada una de las culturas, justamente también los significados denotativos primeros son definidos en una red de relaciones diversa de la que define los significados de expresiones correspondientes en otras visiones del mundo. Sobre las denotaciones vienen luego las traslaciones semánticas instauradas en los símbolos. También los símbolos de valores como belleza, verdad, bondad, justicia, etc., expresan las percepciones que toda cultura, y a veces cada autor, tiene de ellos. Por ejemplo, en la celebración de la belleza de la amada en Cant 4,1, "tus cabellos son como rebaño de cabras que descienden por las pendientes de Galaad": es la admiración entusiasta del pastor, que goza de aquella visión con la íntima participación de lo que es también la razón de su vida: aquellos cabellos son el vello en el que se hunde la mano complacida de la caricia y el lento ondular de la bajada que el pastor amoroso contempla con serena satisfacción de lo que es suyo. La traslación semántica no siempre se verifica en el uso textual simbólico. Además de cada realidad, se pueden establecer homologías por asociaciones simbólicas. Un conjunto de símbolos según los varios ámbitos del mundo no es una clasificación de intentos interpretativos, sobre todo si se considera que no es adecuada a la percepción de solidaridad orgánica que entonces caracterizaba la vida psíquica; sin embargo, sirve para dar mayor relieve a la amplitud de las experiencias conscientes en el que sabe expresarse con tantos símbolos.

1. SÍMBOLOS CÓSMICOS. Se fundan en la concepción tripartita del universo: el cielo es la figura de lo divino y de cuanto está asociado a ello; la tierra, de cuanto es creado, pasajero y caduco; los infiernos, frecuentemente como elemento acuático, de cuanto es tinieblas, como la tumba, y por tanto de las fuerzas hostiles y negativas de la muerte [/ Mito; / Cosmos; / Muerte].

a) *El cielo.* El sol es símbolo de Dios, que ilumina la nueva ciudad, Is 60,19s y Ap 1,16; "Para el que teme su nombre, despuntará el sol de la salvación", Mal 3,20. Sol es Jesús, Lc 1,78s; y el sol y su luz son elementos narrativos de la transfiguración, Mt 17,2. Los justos "resplandecerán como el sol en el reino de su Padre", Mt 13,43. El oscurecimiento del sol es signo escatológico, Mt 24,29; se produce en la muerte de Jesús, Mt 27,45. También las estrellas son asociadas a lo divino. Entran en la teofanía de Abrahán como signo de lo inconmensurable del don divino, Gén 15,5; en el sueño de José, anuncio de los acontecimientos por designio divino, las estrellas son las tribus, y el sol y la luna el padre y la madre, Gén 37,9ss. En Núm 24,17 son símbolo mesiánico. En Ap 1,20 simbolizan a los siete ángeles de las siete iglesias. Están presentes en las narraciones escatológicas, y los hechos extraordinarios de estrellas son signo de la proximidad del juicio, Mt 24,29. El gran signo en el cielo es "una mujer vestida del sol, con la luna bajo los pies y una corona de doce estrellas en la cabeza", Ap 12,1. La estrella de la mañana es el rey de Babilonia en Is 14,12; es Cristo en 2Pe 1,19 y Ap 22,16. También la luna está entre los signos del juicio, Jl 2,10; 4,15. Su

duración simboliza la perennidad de los tiempos mesiánicos, Sal 72,5. El uso de la media luna como adorno, Is 3,18, o en el cuello de los animales, Jue 8,21, muestra que era también símbolo de fecundidad.

b) *La tierra.* A ella se asocia de modo particular el hombre. El mismo nombre, *'adam*, lo recuerda: *'adamah*, "el terreno"; y cuando se le quita el soplo vital, vuelve a la tierra como todos los animales, Gén 2,7; 3,17ss; 18,27; Si 40,1; 2Cor 4,6s. La tierra es su lugar propio, de modo que su morada no es más que fango, Job 4,19. Por eso es necesario que su corazón no se apegue a lo terreno y caduco, sino a lo celestial, Mt 6,19; Col 3,2: habitar en la tierra reviste también un significado moral de caducidad. Postrarse en tierra o yacer en el suelo significan el reconocimiento de la propia pequeñez pecadora, y es gesto de súplica, 2Sam 12,16s; Job 4,19.

c) *Las cuatro direcciones del cielo.* Forman parte de las descripciones de la realidad cósmica: los cuatro ríos, Gén 2,10-14; el camino de los cuatro seres vivientes, Ez 1,10; los cuatro ángeles en los cuatro ángulos de la tierra con los cuatro vientos, Ap 7,1, cf Dan 7,2; los mismos cuatro ángulos del altar, Ex 27,1ss; la orientación de los muros cuadrados del templo, Ez 42,15-20, Ap 21,12s. Son el símbolo de la totalidad. Además del oriente, por el simbolismo del sol naciente, también el norte es un símbolo particular, porque es una plaga del cielo misteriosa, reservada a las potencias superiores: aquí está el monte de la asamblea de los dioses, Is 14,13; y el mismo monte Sión es "confín del norte, capital del gran rey", Sal 48,3. En Lev 1,11, el lado norte del altar significa una ofrenda particular. La olla de la visión de Jeremías, anuncio de desventura, tiene "su cara del lado del septentrión", Jer 1,13s; 4,6.

2. SIMBOLISMO DE LA NATURALEZA INANIMADA. El gran libro de la naturaleza, que el occidental moderno escribe sobre todo mediante sus investigaciones científicas, el antiguo israelita lo lee como la enciclopedia universal de los signos y de los símbolos referidos a su vida.

a) *Los elementos constitutivos de la naturaleza.* El monte es lugar privilegiado del culto, Gén 22,2.14; Éx 3,12. Los dioses de las naciones celebran su asamblea en el monte, Is 14,13; sobre todo Yhwh se revela en el monte a su pueblo, convoca a Moisés y a los ancianos y desde allí habla, Éx 19,24; el monte Sión, por su parte, es el lugar de su residencia y de la irradiación de su magnificencia [↗ Jerusalén/Sión]. También Jesús hace la solemne proclamación del reino en el monte, Mt 5,1; en el monte elige a los doce, Mc 3,13s; en el monte revela su gloria celeste en la transfiguración, Mt 17,1-8; su misión tiene su cumplimiento con la subida a Jerusalén, Lc 18,31, al monte de los Olivos, donde será detenido, Lc 22,39, y donde se revelará también en plenitud su realidad divina, He 1,12. La nueva Jerusalén sobre el monte es el lugar del cumplimiento de la escatología y del goce de los bienes divinos, Is 2,2-5; Zac 8,3; Ap 21,10 [↗ Apocalipsis].

La peña, la roca, la piedra son el símbolo de la seguridad que Dios garantiza al que confía en él, Gén 49,24; Dt 32,31; 2Sam 22,2s; Is 17,10; Sal 31,4; observar la palabra de Dios es construir sobre la roca que da estabilidad, Mt 7,24s. Jesús funda su Iglesia sobre la roca, Mt 16,18. Mientras que la roca de Dios es seguridad y estabilidad, los ídolos son incapaces de permanecer firmes, Is 46,1s. Pero Dios es también "piedra de tropiezo" para las dos casas infieles de Israel, Is

8,14. Y piedra es el endurecimiento del corazón, Ez 11,19; Job 41,16. Es importante sobre todo la piedra angular, que da solidez a una construcción; Dios la pone en Sión para el que cree, Is 28,16. Tales piedras son los jefes de la nación, Zac 10,4. Lo es más que todos Jesús, piedra angular de salvación segura para el que cree, pero piedra de tropiezo y de muerte para el incrédulo, Mc 12,10; He 4,11; 1Pe 2,7s. Él es la piedra angular de la Iglesia, Ef 2,20s.

El manantial, la fuente, da el agua que es vida, como es vida el río de verdosas orillas. El signo de la bendición de Dios, Gén 26,15; más aún, Dios mismo es la fuente de la vida, Sal 36,14; fuente de agua viva, en oposición a las cisternas agrietadas de los ídolos, Jer 2,13; 17,13. En Si 24,23-27, el río es símbolo de la sabiduría. Jesús se revela como la fuente del agua de la vida eterna, contraponiéndose a la fuente de Jacob, que da el agua del judaísmo que no sacia, Jn 4,7-14; y la fe en él hará surgir en el creyente el agua viva del Espíritu, Jn 7,38s. La fuente es también símbolo del seno generador, Lev 20,18; Is 51,1s. "Fuente sellada, pozo de aguas vivas" es la amada en Cant 4,12-15. El agua, así como tiene una función fundamental en los relatos de los orígenes, la tiene también en los apocalipsis. Tiene también una función importante en la historia de la salvación y en el servicio del templo, en particular en los ritos de purificación. El mar, realidad primordial y mundo inferior y de muerte, es símbolo que está presente también en las descripciones de los tiempos escatológicos. Sus olas simbolizan las alternas vicisitudes de los pueblos, Is 17,12, que Dios domina, Sal 65,8. Y es también símbolo del mundo, al cual son enviados los apóstoles a pescar, Mc 1,17, y cuya actividad última es una pesca, Mt 13,47 [↗ Agua].

El simbolismo del desierto se funda en la realidad física y en la experiencia que de él tiene Israel [↗ Desierto].

La caverna, además del simbolismo por el nexo con el subsuelo y la tumba, está relacionada con las teofanías, como lugar de abrigo ante la gloria deslumbrante e inescrutable de Dios, Éx 33,17-23; 1Re 19,9-13. La arena y el polvo simbolizan los innumerables frutos de la promesa, Gén 13,16.

b) *Los fenómenos naturales.* El rayo y el trueno son el signo de la majestad sobrehumana de Dios y de su presencia en las teofanías, Éx 19,16; Dan 10,6; Job 20,25; Sal 19; Ap 4,5; 8,5; 10,4. Son también elementos de los apocalipsis, y la súbita venida de Cristo es comparada al rayo, Lc 17,24, igual que la caída veloz de Satanás, Lc 10,18. Con frecuencia, en las escenas de teofanías y en las apocalípticas está también el trueno. El arco iris es señal de la alianza de Dios y prenda de su misericordia, Gén 9,12-16. Por eso es símbolo de la divinidad, lo mismo que de su magnificencia celeste, Ez 1,28; Ap 4,3; 10,1. De este esplendor celeste está rodeado también el sumo sacerdote en su ministerio, Si 50,7. El viento es símbolo del espíritu y expresión de los modos de comunicación de Dios que se revela [↗ Espíritu Santo]. La sucesión del día y de la noche, con los momentos y los fenómenos anexos, es la base del amplio simbolismo de la luz y de las tinieblas [↗ Luz/Tinieblas]. La nube es una característica de la teofanía, especialmente en la escatología. Lluvia y rocío son bendición, Ez 34,26; Sal 47,8; la palabra de Dios es lluvia y nieve fecundante, Is 55,1s; como rocío y lluvia se manifiesta la salvación de Dios, Is 45,8; y Dios mismo es lluvia que sacia al que quiere conocerlo, Os 6,3. El rocío divino es un "rocío luminoso", que hace revivir a los muertos, Is 26,19.

En cambio, la sequía es desgracia y castigo, 2Sam 1,21, como son castigo la tempestad y el granizo, Éx 9,23-26; Is 30,30; Ag 2,17; Sal 18,13; Ap 8,7; 16,21.

c) *Los metales.* Con el becerro de oro se expresó la idolatría de Israel, Éx 32,4. A Dios no se le puede representar ni siquiera con metales preciosos, He 19,29. Sin embargo, encima del arca recubierta de oro estaban los dos querubines de oro, Éx 25,10-18, y el templo de Salomón era rico en oro, 1Re 6,20-30; y en Job 22,25 se dice que en la reconciliación "será el Omnipotente tu oro". La opulencia real se manifiesta en el oro, 1Re 10,14-17; y es símbolo de realeza, Sal 45,10.14. Por eso es también símbolo mesiánico, Is 60,6, del esplendor celestial, Ap 14,15, y de la dicha escatológica, Ap 21,18. Su índole preciosa, aumentada por la purificación mediante el fuego, 1Cor 3,12, es símbolo de lo preciosa que es la fe, 1Pe 1,7, como por lo demás la sabiduría es más preciosa que el oro más puro, Prov 8,10. Es término de comparación para indicar el altísimo precio del rescate llevado a cabo por Jesús con su sangre, 1Pe 1,18; porque, a pesar de ser precioso, es terreno y caduco, 1Pe 1,7.

La plata se junta a menudo con el oro, aunque siempre se la considera después de éste, y las palabras del Señor se asemejan a plata pura, Sal 12,7.

El hierro es símbolo de situación de dureza en las varias circunstancias del alejamiento de Dios, Jer 17,1; Sal 107,10, de modo que la misma tierra, como castigo, no se la podrá arar y será dura como el hierro, Dt 28,23.48. La barra de hierro es la del dominio y del juicio de Dios y de su mesías contra los rebeldes, Sal 2,9; Ap 2,26s. Su incapacidad para amalgamarse con la arcilla expresa un poder que tiene en sí los motivos de su inestabilidad y de su hundimiento, Dan 2,41ss. El bronce es símbolo de dura resistencia, tanto en sentido de aprecio como de reprobación, Is 48,4; Jer 15,20. Como el hierro, también él indica el castigo de la tierra improductiva, Lev 26,19. Metal usado para los utensilios del culto, especialmente para la gran pila, exige la purificación y la expiación [/ Liturgia/Culto]. Su brillo lo hace metal noble, celeste, Ez 1,7.24; Dan 10,6; Ap 1,15. Su sonido es la vanidad impalpable y fugaz de un don de lengua sin la caridad, 1Cor 13,1. La pesadez del plomo es la del necio obtuso, Si 22,14; simboliza las impurezas que se eliminan con el fuego, Is 1,25; Ez 22,18.

d) *Las piedras preciosas.* La descripción del pectoral del sumo sacerdote con las doce piedras, Éx 28,17-21, significa al mismo tiempo la dignidad del sacerdote, la magnificencia de la gloria de Dios y las doce tribus de Israel. Las piedras preciosas son símbolo de divinidad, Dan 10,6; Ap 4,1, y de su presencia, Ez 24,10; Is 54,11s; Tob 13,14; Ap 21,11.19s. Expresan la belleza real de la esposa, Cant 5,14. Son también los símbolos de la potencia humana que el Señor destruye, Ez 28,13; Ap 17,4; 18,12. El zafiro y el diamante, por encima de todas, son símbolos de la divinidad, de la santidad y de la belleza. El diamante es también símbolo de la solidez y de la resolución del que confía en Dios, Ez 3,9; pero también de la dureza del corazón incrédulo, Jer 17,1; Zac 7,12.

e) *Los colores.* Están ante todo los colores de significado cósmico: rojo, oriente; negro, norte; blanco, occidente; verde pálido, sur. Los colores de los cuatro caballos, Zac 6,6, simbolizan las cuatro direcciones del mundo. En Ap 6,2-8, la sucesión de los colores es diversa que en Zacarías,

pero ahora los colores están en relación con lo que ocurrirá: blanco es el poder victorioso, rojo es la guerra, negro el hambre, verde pálido la muerte. También en el culto se manifiesta la preferencia por algunos colores: el escarlata, el rojo oscuro, el púrpura violeta, el blanco, Éx 26,1-31; 39,22ss. El rojo, con el escarlata, es el color de la idolatría, Sab 13,14, del pecado, Is 1,18, de la gran meretriz y de su monstruo, potencia enemiga del pueblo de Dios, Ap 17,3s. El rojo da color también a la acción de Dios vengador y liberador de su pueblo, Is 63,1ss; Nah 2,4. Es el color de la expiación, Núm 19,1-10. El blanco es el color de las realidades celestes, escatológicas y divinas, y del gozo común de los redimidos, Ap 1,14; 7,9 [↗ Gozo]. En contraste con el rojo y con el negro, Lam 4,7s, simboliza la inocencia y la pureza. El negro, además de culpa, es amenaza de castigo, Jer 4,28. El púrpura es símbolo privilegiado de dignidad y de realeza, Est 8,15; Lc 16,19; Jn 19,2.

3. SIMBOLISMO DEL MUNDO VEGETAL. Algunos símbolos de origen mítico, especialmente relativos a los orígenes, están tomados del mundo vegetal, como el árbol de la vida y el de la ciencia del bien y del mal. El mundo vegetal es solidario de la condición del hombre, ligado a la tierra, Is 61,1. Por una parte, simboliza su caducidad y su efímera consistencia, como hierba que al punto se seca y es quemada sin que quede nada de ella, o como flor que enseguida se marchita; por otra, la exuberancia de la vegetación representa la prestancia, la belleza, el vigor y la fecundidad del hombre por la riqueza de los frutos, tanto en la vida física como en la moral. Sobre todo la prestancia y el vigor del cedro del Líbano, la belleza y la fecundidad de la palmera, el esplendor y la abundancia del olivo, que da el preciado aceite y alimento primario, son las figuras que aparecen con referencia a diversas circunstancias, e incluso contrarias entre sí, de la vida humana. Al mundo vegetal pertenecen los símbolos de los perfumes. Entre las figuras del mundo vegetal y de la vida de los campos destacan las que son frecuentes para expresar la historia particular de las relaciones de Dios con su pueblo: la viña, la vid, la semilla, el trigo, las zarzas y los cardos espinosos, la cizaña, la siega, el agricultor, los colonos, los jornaleros. Son los símbolos que empleará Jesús en el anuncio del reino [↗ Parábola].

4. SIMBOLISMO DEL MUNDO ANIMAL. En el variado y vasto bestiario simbólico de la Biblia, se distingue el simbolismo de los ↗ animales de origen mítico en las descripciones de las situaciones extremas, primordiales o escatológicas, o referentes al mundo divino.

a) *Animales primordiales.* Las figuras de Tiamat, de Leviatán, de Raab y del dragón están ligadas al elemento acuático originario, y a veces identificadas con él, Gén 1,2; Is 51,9; Job 26,12s; Sal 74,13s. Son potencias sobre las cuales domina Dios como señor en beneficio de los hombres. Como símbolos de tales potencias representan lo que es adversario del hombre y del pueblo de Dios, los enemigos, Is 27,1s, donde el Leviatán es serpiente en paralelismo con el dragón, Sal 89, 10s; el faraón, Ez 32,2; Nabucodonosor, Jer 51,43. El dragón es identificado con Satanás en Ap 12; 20,10.

b) *Los monstruos.* Están compuestos de miembros de animales diversos, reuniendo en sí la fuerza bruta de los diversos animales y simbolizando el desorden, el mal y su prepotencia. Por eso representan las

potencias mundanas enemigas del pueblo de Dios, Dan 7,3-8; Ap 13,1-18. Animales particulares y extraños son los cuatro seres vivientes de Ez 1,5-12, que son también figuras mixtas y se encuentran en Ap 4,6-8, pero con aspectos distintos. Simbolizan la manifestación de la magnificencia y potencia divinas. Los ojos de que están llenos son símbolo divino celestial y estelar, y dicen referencia a la omnisciencia divina. Su caminar los asocia a los símbolos cósmicos de las cuatro direcciones celestes. Los del Apocalipsis han sido interpretados como símbolos de los evangelistas.

c) *Querubines y serafines.* También ellos son figuras extrañas, mezcla de animales y de hombres, alados. Forman parte de la corte, ya sea de la celestial o de la terrena; su presencia indica el lugar de la divinidad o de la soberanía, y tienen una función de custodia y de guardia. Sus representaciones estatuarias se colocan delante de los palacios de los soberanos asirios; dos querubines son colocados como guardia a la entrada del paraíso, Gén 3,24; dos representaciones suyas se encuentran encima del arca de la alianza, Éx 25,17-22. Isaías ve serafines oficiando el culto celeste, Is 6,2s.

5. SIMBOLISMOS DE LA VIDA CORPORAL Y PSÍQUICA. Las expresiones referentes al cuerpo, a sus partes, a sus movimientos, a los alimentos, a los vestidos, a los ornamentos y a toda la vida psíquica que se desarrolla en el cuerpo, tienen frecuentemente un significado figurado y se usan como símbolos según las concepciones hebreas del hombre [/ Corporeidad; / Psicología; / Alimento; / Imposición de las manos; / Belleza].

Especialmente en el ejercicio del ministerio profético, junto a las visiones y a los sueños ricos en símbolos [/ Profecía], hay acciones simbólicas particulares. Ajías de Siló rompe el manto nuevo en doce pedazos y hace que Jeroboán coja diez para indicar la constitución del reino del norte bajo él, 1Re 11,29-32. Isaías va desnudo y descalzo para anunciar la deportación de egipcios y etíopes a Asiria, Is 20,3-4. Las vicisitudes matrimoniales de Oseas simbolizan las relaciones entre Dios y el pueblo, Os 1,2-3,4 [/ Matrimonio]. / Jeremías compra un cinto y lo esconde en una grieta, donde se pudre, para decir que el Señor consumirá la gran soberbia de Judá, Jer 13,1-19; no se casa, anticipando la desgracia, por castigo, del cese del gozo de la vida matrimonial, 16,1-10; el vaso recompuesto en presencia del profeta significa la acción de Dios, que puede rehacer a su pueblo infiel, 10,1-6; la vasija rota en el valle de Ben-Hinnón anuncia que por el castigo deberá llamarse valle de la matanza, 19,1-6; las dos cestas con higos buenos y malos se refieren al cuidado que el Señor tendrá de los deportados fieles de su pueblo, mientras que abandonará a la ruina al que todavía maquina sin escuchar su palabra, 24,1-8; el yugo que se impone es para invitar al rey y a sus secuaces a aceptar la situación para salvar lo que aún se puede, 27,1-15; la adquisición de un campo, cuando está para sobrevenir la ruina de parte de Babilonia, es símbolo de restauración de la vida nacional, 32; el rótulo escrito con la profecía de desventura contra Babilonia es arrojado al Éufrates, donde se hunde, como se hundirá la misma Babilonia, 51,59-64. Ezequiel es encerrado en casa, atado y dejado mudo, como recuerdo a los israelitas que no quieren escuchar las palabras del Señor, Ez 3,22-27; el tratamiento de sus cabellos y de su barba cortados con una hoja afilada figura la suerte de Jerusalén, 5,1-5; su salida de la ciudad en actitud de emigrante es un aviso para el "príncipe de Jerusalén", 12,3-13; su

viudez y su dolor secreto, sin luto exterior, figura el castigo de Israel y su conducta subsiguiente, 24,15-24. También Jesús realiza el gesto profético de la entrada mesiánica en Jerusalén y de la purificación del templo para expresar su misión, Mt 21,1-17. Luego maldice a la higuera sin frutos, aunque no era la estación de ellos, para significar que Israel es la planta infructuosa, incapaz de satisfacer las esperanzas de su Señor presente, y por ello es condenada a secarse, Mc 11,12ss.20s. El profeta Agabo, en Cesarea, al atarse las manos y los pies con el cinto de Pablo, le anuncia su arresto inminente, He 21,10s.

6. SIMBOLISMO DE LAS COSTUMBRES DE LA VIDA. Los lugares de las viviendas, las cosas de la vida cotidiana, las instituciones, los acontecimientos familiares, nacionales o internacionales, los signos que todo pueblo tiene como propios en su ordenamiento, tales como nombres, números y signos alfabéticos, proporcionan un copiosísimo simbolismo.

a) *La vivienda.* Para un israelita, la ciudad es Jerusalén, donde están el templo y el palacio del rey. La casa simboliza la familia, la tribu. La casa de Judá y la casa de Israel son los dos reinos del sur y del norte; la casa de Jacob es todo el pueblo. La casa de Dios es el templo; en el NT es el templo del cuerpo de Jesús, Jn 2,19-21, y el espiritual del nuevo pueblo de Dios, 2Cor 5,1; 1Pe 2,5. La tienda es símbolo del desierto y de la peregrinación, Lev 23,33-43; y sobre todo aquella en la que Dios habita y es también su misma presencia, Éx 40; es símbolo de la protección misericordiosa de Dios, Sal 27,5. Pero simboliza también la vida pasajera del hombre, Is 38,12; 2Pe 1,13s, la peregrinación hacia la casa del cielo, 2Cor 5,1-4. Los muros y la torre son los símbolos de la seguridad y del refugio, así como del grandioso esplendor de la ciudad celestial, Ap 21. En Ef 2,14 representa la separación entre judíos y gentiles, rota con la muerte de Cristo. La columna es estabilidad del edificio; columna es el profeta, Jer 1,18, columnas son los apóstoles, Gál 2,9, como columna de verdad es la Iglesia, 1Tim 3,15. La puerta puede simbolizar la ciudad, Sal 87,2; y tomar la puerta significa adueñarse de la ciudad, Gén 22,17. Es el lugar de la asamblea de los ancianos, Prov 31,23, y allí se pronuncia el juicio, Is 29,21; Sal 127,5. Jesús es la puerta de salvación de las ovejas, Jn 10,7. La escalera indica la unión y la relación entre la tierra y el cielo, Gén 28,12; cf Jn 1,51.

b) *Las cosas de la vida cotidiana.* El fuego es símbolo divino en las teofanías, Éx 3,2; 13,21; 19,18; 24,27; Dt 4,24; Jer 21,12; Ez 1,4; Dan 7,9; Sal 18,9; Heb 12,29; Ap 1,14; símbolo de los tiempos mesiánicos; Mt 3,11; Lc 12,49, y de la ira de Dios y del castigo de los tiempos escatológicos, Dt 32,22; Is 66,15; 2Pe 3,12; Ap 20,14; 21,8. El valor de sentencia definitiva está ya en la llama de la espada de los querubines de Gén 3,24. Con el fuego está relacionado el horno, que expresa también el dolor y el sufrimiento purificador, Mal 3,2s; Si 2,5. Y se añade también el carbón ardiente. También al juicio divino y a la escatología pertenecen los símbolos de la tinaja, de la hoja de afeitar y de la trompeta. Entre las diversas cosas de la vida cotidiana hay que mencionar el manto como símbolo de aceptación de encargo, 1Re 19-20; el anillo, símbolo de dignidad; la llave, símbolo de poder y de magisterio, Lc 11,52; el sello indica toma de posesión, propiedad, custodia divina y arras. El bastón es símbolo de elección, de la justicia de Dios, de su señorío; pero es también esperanza, como el que

tenía Moisés en sus obras y el del camino de libertad en la noche de pascua, Éx 12,11. La lámpara y el candelabro forman parte del simbolismo de la luz [↗ Luz/Tinieblas]. La barca es el curso de la vida en el mar de la existencia. El ancla es la certeza de la salvación, Heb 6,19; la red es el momento del juicio [↗ Parábola/Parábolas]. Símbolo de la fragilidad del hombre es el vaso de arcilla, plasmado por Dios, Gén 2,7; Rom 9,20-23; 2Cor 4,7; y también la ceniza, como el polvo, expresa la caducidad, física o moral, del hombre. Con esta condición humana se relaciona también el lazo, símbolo de esclavitud, de muerte, de tentación, especialmente de la idolatría. El yugo es la esclavitud impuesta por el pecado. Los días de la vida de cada uno están escritos en el libro, Sal 139,16. Está el libro del juicio de Dios, Dan 7,10; Ap 20,12; el libro de la vida, en el que están los nombres de los que se salvan, Is 4,3; Lc 10,20; Flp 4,3; Heb 12,23; Ap 3,5; 21,27, y el libro sellado de los secretos de Dios, que sólo el Cordero puede abrir, Ap 5,1-9. Además está el libro enrollado de la palabra de Dios, dado en alimento al profeta, Ez 2,8s; Ap 10,8s. Finalmente, el cielo es un gran libro desenrollado que se enrolla en el juicio, Ap 6,14. Los instrumentos del canto y de la danza son los símbolos de la alegría, también escatológica.

c) *Las instituciones y los acontecimientos*. La vida de Israel se expresa en las instituciones fundamentales de la promesa, de la alianza (con la ley), del culto y del reino. Dentro de ellas se colocan los acontecimientos de la vida familiar, nacional e internacional. Cada una de estas instituciones se expresa en varios símbolos. La promesa se desarrolla en los símbolos de la elección y de la liberación con el don de la tierra, y Dios es el gran agricultor que planta su viña. La alianza, fundada en la promesa, se desarrolla con los símbolos de la relación padre-hijo, señor-súbdito, y con las matrimoniales. El culto se expresa con el simbolismo del templo, de sus utensilios, de los ritos, especialmente los sacrificios; el reino, con los símbolos de la soberanía universal de Dios, que muestra su poder en favor de su pueblo guiándolo en la historia, con los símbolos de la guerra y con los del mesianismo, de los cuales forma parte el símbolo del pastor. Con la soberanía de Dios se vincula también la figura del pobre, de cuyos derechos se hace juez y vengador el rey-Dios, en el cual, por lo tanto, confía el pobre. De esta manera el pobre se convierte en el "pobre de Yhwh", figura del que está en la condición en que se realiza la salvación obrada por Dios, la cual es don, y por tanto sólo puede ser recibida.

d) *Los nombres*. La imposición del nombre es la afirmación de la característica de la persona, como cuando Adán llama a su mujer *'iššah*, por estar tomado de *'iš*, "hombre", Gén 2,23, o *ḥawwah*, "Eva", por ser madre de todo, *ḥaj*, "viviente", Gén 3,20. Eva, cuando "adquiere", *qanah*, al primer hijo, lo llama "Caín", Gén 4,1. Set será el nombre del hijo "puesto" por Dios en lugar de Abel, Gén 4,25. Dios cambia el nombre de Abrahán y Sara para significar su nueva realidad de progenitores de la copiosa multitud del pueblo, Gén 17,5.15. Y también los nombres de los otros patriarcas son interpretados en relación con circunstancias de su nacimiento, Gén 16,15; 21,5s; 25,26; así José, Gén 30,24, y lo mismo Benjamín, Gén 35,18. También el pueblo fue llamado *Ješurun*, Dt 32,15, como para recordarle que debía ser el "justo", pero sin embargo fue infiel. Casos particulares con los nombres simbólicos de los hijos de Isaías: *Še'ar jašub*, "un resto vuelve", para infun-

dir valor a Ajaz, Is 7,3, y *Maher šalal ḥaš baz,* "pronto botín-pronto saqueo", en relación con la invasión asiria, Is 8,1ss. También los hijos de Oseas se llaman *Izre'el,* contra la casa reinante en Izre'el, el reino de Jehú, Os 1,4; la hija *Lo'-rûḥamah,* "no amada", para indicar la indignación del Señor contra el pueblo infiel, Os 1,6; de hecho, al tercer hijo lo llamará *Lo'-'ammî,* "no pueblo mío", Os 1,8. Simbólico es el nombre del hijo señal para Acaz: Emanuel, o sea Dios con nosotros, Is 7,14. Y lo son los nombres del niño cuyo nacimiento es razón de gran alegría: "Consejero admirable, Dios potente, Padre eterno, Príncipe de la paz", Is 9,5. También Jesús fue llamado así en relación con su misión de salvador, Mt 1,21; Lc 1,31; 2,21. Simón será llamado "Pedro", por ser piedra fundamental de la Iglesia, Mt 16,18. También Saulo, con la conversión de su vida y para su tarea misionera, preferirá llamarse Pablo, He 13,9.

La imposición del nombre es también reconocimiento de la realidad de las cosas y afirmación de dominio, como cuando Adán da nombre a las cosas, Gén 2,19s. Un conquistador tiene derecho a dar su nombre a una ciudad, 2Sam 12,28.

e) *Los números y las letras del alfabeto.* Uno es el número de la divinidad. En realidad, con el pecado se produce la división: bien-mal; oposición entre hombre y mujer, mientras que antes eran una sola carne; vida-muerte. El número dos es también el número del contraste y de la elección decisiva. Pero es igualmente el número del complemento, de la polaridad, del "par": una dualidad hacia la unidad. El tres es el símbolo de la plenitud. Por eso es número de la divinidad y de cuanto se refiere a ella, especialmente en el culto, Gén 15,9; 18,1-8; Éx 23,17; Núm 6,24ss; Is 6,3; 1Re 6,3: las tres partes del templo. Tres son los hijos de Noé, cabeza de la humanidad después del diluvio, Gén 10,1; los días de oscuridad en Egipto, Éx 10,22ss; los días de permanencia de Jonás en el pez, Gén 2,1; las tres tentaciones, Mt 4,1-11; La resurrección de Jesús es al tercer día, Mt 12,40; los días de ceguera de Pablo, He 9,9. La bestia de Ap 13,1s es un monstruo de tres animales. Tres son las virtudes, 1Cor 13,13. Sobre todo, tres es el número de las personas divinas, Mt 28,19; 1Jn 5,7s. Cuatro es el número cósmico de las cuatro direcciones celestes y del viento; es el número de lo creado en su expansión total; pero también es el número particular de la tierra, porque mientras el cielo se ve como círculo, la tierra es vista como cuadrado. Es el número del tetragrama divino. Cinco es el número de los libros de la ley, el Pentateuco. En Núm 7,17.22.29 son cinco las víctimas. En el NT son cinco los panes multiplicados por Jesús y cinco mil los saciados, cinco las vírgenes necias y cinco las prudentes, cinco los talentos. El seis y el siete están en estrecha relación. El siete es el número de la semana, cómputo temporal característico de Israel; es el número de la plenitud de una realidad orgánicamente unitaria. Es la plenitud querida por Dios: la sucesión de seis tiene su cumplimiento en el siete. Seis son los días de la creación, del trabajo de los hombres, y seis años los de los campos. Seis son las tinajas en Caná y seis las obras de misericordia, Mt 25,35s. Es también el número de una extraordinaria capacidad, pero equívoca, negativa, como los seis dedos de los gigantes, 2Sam 21,20s, y el número 666 del hombre poderoso de Ap 13,18 es el de una criatura, bajo el siete divino y sagrado. Las trompetas de la escatología son seis más una. Como número de totalidad, el siete se atribuye también a las potencias enemigas, del mal, pero para indicar

que son vencidas a pesar de su arrogancia, cf Lc 8,2; los siete demonios; Ap 12,3: el dragón de siete cabezas coronadas [↗ Apocalipsis].

Ocho es el primero después de siete, y por tanto el número de la novedad, del principio, de la resurrección final. El nueve no tiene significados particulares. El diez, por influjo del sistema de cómputo decimal, es el número preferido de la totalidad, lo mismo en el bien que en el mal. El doce es el de las tribus; es el número del pueblo y de todo lo que a él se refiere, especialmente en el culto. En Ap 22,2 es el número del cumplimiento, y los "marcados" de Ap 7,1-8 son 144.000, es decir, 12×12.000. Está en relación con el zodíaco y los tiempos del año. El cuarenta, la duración de una generación, es el número de los años del desierto: necesidad y ayuno, tentación, prueba y castigo, pero también formación y educación, como los cuarenta días después de la resurrección antes de la ascensión. Cincuenta es 7×7 más uno: es la plenitud que da alegría; la alegría de la alianza en pentecostés y la solemne y extraordinaria del jubileo. Setenta es la plenitud del siete y del diez: setenta, según una lección, son los discípulos, Lc 10,1; setenta veces siete se debe perdonar, Mt 18,22. Mil es el límite imaginable en números precisos de la plenitud del diez, Ap 20,6.

Entre los signos alfabéticos, *alfa* y *omega* indican principio y fin, Ap 1,8; 22,13; se dice de Cristo. *Tau* es sello de pertenencia a Dios, que marca a sus salvados, Ez 9,4ss, cf Ap 7,3. A veces se busca el simbolismo mediante el valor numérico de las letras que componen nombres propios. Así, la genealogía de Mt 1,1-17, construida con tres series de catorce generaciones cada una y que resume la historia del pueblo mesiánico cumplida en Jesús, se inspiraría en el valor numérico de las letras que forman el nombre de David: *d, w, d:* 4,6,4, justamente catorce, que es también el doble del número sagrado siete, y tres series como las tres letras. También el 666 de Ap 13,10 es interpretado según el valor numérico de las letras que componen el nombre de Nerón.

7. SIMBOLISMO DE LA HISTORIA BÍBLICA. Son los símbolos tipo y todas las asociaciones que se hacen con personajes y situaciones precedentes dentro tanto del AT como entre el A y el NT. En Rom 5,14 y 1Cor 15,45-49 se establece una asociación tipológica entre Adán y Cristo, el primero, cabeza de la humanidad del pecado y de la muerte, el otro, de la humanidad nueva de la gracia; el primero, ejemplar de la humanidad terrestre, el segundo de la nueva humanidad celestial. El arca de Noé representa la solicitud salvífica de Dios, Sab 10,4; 14,7, como el cesto en el que fue salvado Moisés, Éx 2,3-9. Los acontecimientos del diluvio prefiguran los tiempos escatológicos, Mt 24,37s; Heb 11,7, y la salvación mediante el agua en el arca en el bautismo, 1Pe 3,20s. Melquisedec es el tipo del rey sacerdote nuevo, Cristo. Abrahán es la figura del justificado por la fe, Rom 4,1-25; Gál 3,6-18. La narración de las relaciones de Sara y Agar son "enunciado de otra cosa", alegoría, puesto que son los "dos testamentos", Gál 4,21-31. Moisés, el éxodo, la pascua, el cordero y su sangre, junto con la alianza y los ritos de su estipulación, son representaciones fundamentales de la obra redentora de Cristo. El arca de la alianza, símbolo de ésta, signo de la presencia de Yhwh, 1Sam 3,3, escabel de sus pies, 1Crón 28,2, es el centro del culto del templo, especialmente de los ritos de la expiación; ahora que Jesús se ha presentado como el nuevo templo, Jn 2,19-22, y el instaurador en sí mismo del culto en espíritu y verdad, Jn

4,23s, todo el culto antiguo, especialmente en la carta a los Hebreos, es considerado preparación prefigurativa del sacrificio único y perpetuado en el cielo de Jesús. Los creyentes son ahora el templo espiritual y ofrecen el sacrificio de su vida en el Espíritu. Y en Heb 9,4 se recuerda también el contenido del arca de la alianza: las tablas de la ley, el maná, la vara florecida de Aarón, símbolos de vida. En Ap 11,19, la visión del arca simboliza el cumplimiento. El éxodo y el desierto son el templo y el lugar del amor de la juventud, Jer 2,1s, y son símbolo de la liberación del exilio, Is 40,1-11; 43,14-21, pero también la prueba de la infidelidad y de la purificación. Todo lo que se escribió de ellos es "tipo nuestro, a quienes ha llegado el cumplimiento de los tiempos": la piedra, de la cual brota el agua en el desierto, es Cristo; la falta de fe y la idolatría son las continuas tentaciones también del cristiano, 1Cor 10,1-11; cf 2Cor 3,7-16. Para Jesús, el maná figuraba el verdadero alimento del cielo, que es él, Jn 6,31-35; la serpiente de bronce elevada para que la miraran y así salvarse de la mordedura venenosa es símbolo de Jesús alzado en la cruz para la salvación, Jn 3,14s. El don de la ley en tablas de piedra es figura de otra ley escrita en los corazones, el don del Espíritu, Jer 31,31-34; Ez 36,24-27; Rom 8,1-4. David es la figura del rey mesías. Los tiempos prósperos y gloriosos de Salomón son el símbolo de la gloria y de la atracción de la nueva Jerusalén, Is 60,1-9; cf Mt 2,1-12; 12,42; la sabiduría y opulencia del rey son mucho menos que los dones del Padre, Mt 6,29. Jerusalén-Sión es la ciudad de Dios, símbolo de la santidad y de la justicia, representada en la "hija de Sión" como pueblo ideal y fiel, centro de paz y de todos los bienes de la salvación; por eso representa la situación escatológica de la bienaventuranza.

Moisés y Elías en la narración de la transfiguración simbolizan la ley y los profetas en su función preparatoria y anunciadora, Mt 17,3. En cuanto a Elías, es el profeta precursor, que encuentra su realización en Juan Bautista, Mt 11,14. El "siervo de Yhwh" es la figura del mediador de la obra salvífica de Dios en la obediencia y en el sufrimiento expiatorio que Jesús llevará a cabo. Jonás, por su experiencia en el vientre del pez, del cual fue salvado, y por su predicación en Nínive, fue tomado como modelo de la misión y de la resurrección de Jesús, Mt 12,39-41; 16,4. Job es la figura del aguante confiado y recompensado, Sant 5,11. Henoc es la figura del fiel que es transformado sin pasar por la muerte, Heb 11,5. También Egipto y Babilonia se convierten en símbolos de las potencias adversas, que hacen esclavo al pueblo de Dios; la segunda, en el Apocalipsis, es la figura de Roma corrompida en su riqueza prepotente y perseguidora. Finalmente, está todo el simbolismo sacramental referente a la muerte y resurrección de Jesús.

BIBL.: AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milán 1980; AA.VV., *Sémiotique narrative: récits bibliques*, en "Languages" 22, Didier-Larousse, París 1971; ALONSO SCHÖKEL L., *Estudios de poética hebrea*, Juan Flors, Barcelona 1963; BACHELARD G., *L'Air et le Songes*, Librairie J. Conti, París 1944; BLUMENBERG H., *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bolonia 1969; CALLOUD J., *L'Analyse Structurale du Récit*, Profac, Lyón 1973; CASETTI F., *Introducción a la semiótica*, Fontanella S.A., Barcelona 1980; CHEVALIER J., GHEERBRANDT A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1986; DIEL P., *El simbolismo en la mitología griega*, Labor S.A., Madrid 1978; DUCROT O., TODOROV T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, España Editores, Madrid 1983; DURAND G., *La estructura antropológica de lo imaginario*, Taurus Ediciones, Madrid 1982; ECO U., *Introducción al estructuralismo*, Alianza Editorial, Madrid 1976; ELIADE M., *Imágenes y símbolos*, Taurus Ediciones, Madrid 1983[4]; ID, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981[2]; GREIMAS A.J., *Semántica estructural*, Gredos S.A., Madrid 1976[2];

ID, *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Fragua, Madrid 1973; ID, *La semiótica del texto: ejercicios prácticos*, Paidós Ibérica, Barcelona 1983; GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et Paraboles, Sémiotique et texte évangelique*, Seuil, París 1977; ID, *Analyse sémiotique des textes. Introduction. Théorie. Pratique*, Presses Universitaires de Lyón, Lyón 1979; GRUPPO M., *Retorica Generale. Le figure della comunicazione*, Bompiani, Milán 1980²; LACK R., *La Symbolique du Livre d'Isaïe*, Biblical Institute Press, Roma 1973; ID, *Letture strutturaliste dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 1978; LURKER M., *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Kösel, Munich 1978²; MARIN L., *Sémiotique de la Passion*, Montaigne-Aubier, París 1971; ID, *Études sémiologiques*, Klincksieck, París 1971; PATT D., *What is structural Exegesis?*, Fortress Press, Filadelfia 1976; PATTE D. y A., *Structural Exegesis: from Theory to Practice*, Fortress Press, Filadelfia 1978; RAIMONDI E., *La critica simbolica*, en *I metodi attuali della critica in Italia*, a cargo de M. Corti y C. Segre, ERI, Turín 1970, refund. en 1977, 69-114; RICHTER W., *Exegese als Literaturwissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1971; RICOEUR P., *Metáfora viva*, Cristiandad 1980; SARTORE D., *Signo-Símbolo*, en *Diccion. Teológ. Interdisc.* IV, Sígueme, Madrid 1983, 305-321; SPITZER L., *Critica stilistica e semantica storica*, Laterza, Bari 1966; VONESSEN E., *Der Symbolbegriff im griechischen Denken. Zur philosophischen Grundlegund einer Symbolwissenschaft*, en "Bibliographie zur Symbolik Ikonographie und Mythologie" 3 (1970) 6-8; WELLEK R., WARREN A., *Teoría literaria*, Gredos, Madrid 1981.

R. Riva

SIRÁCIDA

I. UN DEUTEROCANÓNICO ESTIMADO. El exegeta francés E. Osty en su *Bible* (Seuil, París 1973, 1433) recuerda con ironía la declaración de un teólogo moralista, que exclamaba: "¡El Eclesiástico! ¡Qué estupendo libro! ¡Se encuentra en él todo lo que se quiere!" Por eso ya la Vulgata lo había titulado *Eclesiástico*, consciente de la frecuente utilización catequética y ética por parte de la comunidad eclesial cristiana por la amplitud de sus enseñanzas; la obra es en cierto sentido la desembocadura hacia la cual converge el judaísmo con toda su teología y su tardía sabiduría. Teología y sabiduría que están ya iluminadas por la existencia de una Biblia canónica, aunque configurada en "Ley, Profetas, Escritos", como se advierte en el prólogo mismo de nuestro volumen.

Aunque excluido del canon judío en el concilio de Jamnia (finales del siglo I d.C.), y sucesivamente no acogido en la Biblia tampoco por los protestantes, el Sirácida (=Si) ha sido siempre apreciado por la tradición judía (basta pensar en Qumrán) y cristiana. El NT, aunque no lo cita expresamente, alude repetidamente a él: ver Mt 11,25-30 y Si 51,13-14; Sant 1,20 y Si 1,22; Sant 5,3 y Si 29,10; Rom 13,1 y Si 10,5; 1Cor 6,12 y Si 37,28; Jn 3,7 y Si 16,25. C. Spicq ha demostrado el nexo entre Si y la estructura del prólogo de Juan, etc. Así pues, un deuterocanónico estimado, también por parte de la patrística, a pesar de las vacilaciones iniciales sobre su canonicidad; por ejemplo, Clemente Alejandrino, aunque lo inserta entre los libros bíblicos "controvertidos", lo cita más de 60 veces.

II. UN AUTOR Y UN TRADUCTOR. Hasta finales del siglo pasado, el volumen era conocido sólo en un texto en lengua griega; el prólogo antepuesto por alguien que se proclamaba nieto del autor hablaba de versión de un original hebreo, versión realizada "con muchas vigilias y

ciencia en el año 38 del rey Ptolomeo Evergetes" (132 a.C.). Pero se estimaba que esto era en realidad una ficción literaria para atribuir mayor autoridad a la obra a través de una paternidad más antigua y solemne y una referencia a la lengua sagrada de la Biblia. Mas en el año 1896, en la *genizah* ("sacristía") de la sinagoga de El Cairo, salían a la luz preciosos fragmentos de un texto hebreo del Sirácida en una copia de los siglos X-XI.

1. LA INTRINCADA SITUACIÓN TEXTUAL. Se reconstruían así dos tercios del texto original hebreo (1.108 vv. de los 1.616 del texto griego). Pero la aventura textual de Si había de continuar. En 1955 Qumrán revelaba dos fragmentos muy preciosos del siglo I a.C., que contenían, respectivamente, 6,20-31 (2Q 18) y parte del capítulo 51 (11Q Ps[a]) del libro. En 1964, en Masada, la famosa fortaleza herodiana del mar Muerto, que se hizo célebre por la desesperada resistencia zelota contra los ejércitos de ocupación romanos, se descubría un rollo hebreo del 100-70 a.C., que contenía Si 39,27-32; 40,10-19; 40,26-44,17. De esta manera el prefacio resultaba veraz, si bien la coincidencia entre los dos textos, por motivos de versión y de transmisión textual, estaba muy lejos de ser perfecta. Entre otras cosas, no se debe olvidar que de Si, además de la versión de la Vulgata (que es la de la Vetus latina de un texto griego decadente), existe una importante versión siriaca que depende de un texto a veces diverso tanto del hebreo conocido como del griego. Por tanto, una situación notablemente intrincada, que exige particular esfuerzo por parte del crítico textual: en cada versión es necesario especificar a qué texto nos atenemos.

2. BEN SIRÁ: UN CONSERVADOR ILUMINADO. Dejando entre paréntesis al anónimo nieto traductor, nuestra atención se fija en la fisonomía humana del autor, que debe haber compuesto su escrito en las primeras décadas del siglo II a.C. (190-180). Según el texto hebreo, su nombre completo sería "Simeón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá" (50,27; 51,30), de dónde el apelativo frecuentemente usado de *Ben Sirá*. En cambio, para el texto griego su nombre sería "Jesús, hijo de Sirá, de Eleazar de Jerusalén", de donde procede el título de *Sirácida*. Prescindiendo de estas dudosas cuestiones demográficas, la fisonomía del Sirácida se desprende sobre todo de su obra, que refleja la sabiduría ortodoxa tradicional, pero cuidando de actualizarla según las nuevas instancias culturales y sociales. En particular, parece posible entrever una especie de autorretrato en el bosquejo reservado al "escriba" en el capítulo 39. Durante la monarquía los escribas eran los políticos de profesión, los ministros, los burócratas, los embajadores; después del destierro babilónico se habían dedicado preferentemente a la formación teológica, política y científica, convirtiéndose en los "sabios" de profesión, el equivalente de nuestros intelectuales. El retrato del escriba viene a ser una especie de autobiografía del Sirácida y se articula en una sugestiva secuencia de verbos: se aplica, medita, indaga, se dedica a la sabiduría, la conserva, la penetra, se ocupa de ella, viaja, investiga, ora, comunica palabras sabias, dirige, brilla en la sociedad y sabe contemplar y alabar a Dios con pureza.

Este escriba ha sido justamente definido como "un conservador iluminado", por su tendencia a operar, en la teología sapiencial tradicional, una adaptación ligera pero cuidadosa a algún modelo "laico" o a alguna nueva instancia. Sin embargo, no es un progresista apóstata, como ciertos ju-

díos helenistas citados en los libros de los Macabeos o como los impíos de Sab 2,12, los cuales, "traicionando su educación", se habían dejado fascinar por las ideologías alejandrinas. Es más; el Si exalta con entusiasmo la tradición sagrada de Israel, tejiendo en los capítulos 44-50 de su obra una apasionada galería de retratos de los grandes personajes de la historia bíblica. Pero no está tan atento a la mediación del mensaje hebreo al mundo griego como lo estarán el autor anónimo de Sab [/ Sabiduría (Libro de la) I], el filósofo Filón, el historiador Flavio Josefo, y como lo habían estado los traductores de la Biblia al griego. Su diálogo con la cultura profana es todavía muy cauto, aunque real. Es significativo en este sentido el párrafo del capítulo 38 (vv. 1-8), dedicado al médico. Superando el enfoque tradicional de retribución, según el cual la enfermedad es simplemente efecto del pecado (cf Jn 9,1ss), y por tanto eliminable sólo de forma sacral y litúrgica, Si reconoce, además del primado de Dios, también la importancia del médico y de la farmacología en la conservación de la salud y de la vida. Estamos, pues, muy lejos del uso inteligente que hará el libro de la Sabiduría de las categorías griegas a nivel antropológico para proponer con un nuevo ropaje el mensaje bíblico a la cultura de Alejandría.

III. UNA OBRA MONUMENTAL. Como las otras obras de matriz sapiencial, la estructura de Si es más bien fluida y floja. El volumen, que es ingente en sus 51 capítulos, se organiza en unidades microliterarias que, *in crescendo,* se agrupan en aglomerados cada vez más ramificados: del *mašal* (proverbio) sapiencial aislado que registra un dato o una reflexión o experiencia, se pasa a la agrupación temática o "sonora" presidida por la asonancia verbal de los términos, y se prosigue hacia minicolecciones, para extenderse a veces en verdaderos y pequeños tratados. Por eso es difícil ofrecer un esquema estructural riguroso. También el conocimiento del mensaje debe producirse a través de una familiarización amorosa y paciente con el texto. A través de esta metodología de lectura más bien libre, el Si se convierte verdaderamente en el libro "eclesiástico" de meditación, "palabra divina, escritura sagrada y sabiduría humana", como lo definía Orígenes.

1. CUATRO HIMNOS EN POSICIONES ESTRATÉGICAS. Hay un punto de referencia estructural, que tiene un cierto valor en orden a la planificación de la lectura y del mismo mensaje. Se trata de cuatro himnos distribuidos en posiciones no casuales. El primero hace de pórtico de entrada a toda la obra (c. 1) y al primer bloque de capítulos (cc. 2-23). Se trata de un himno a la sabiduría según el modelo presente en Prov 8,22-31 o el de Job 28 o de Bar 3,9-4,4 [/ Sabiduría VIII]. La Sabiduría es personificada poéticamente como un puente de comunicación entre Dios, hombre y cosmos. Ella es "principio" (v. 12), "plenitud" (v. 14), "raíz" (v. 18), "corona" (v. 16) del ser. En la mente de Dios es el proyecto ideal de la perfección de todo el ser, en la creación está presente como armonía y en el hombre aparece como "temor de Dios". Esta locución en su acepción más completa y genuina significa adhesión, fidelidad, amor y fe ante Dios, y se repite en la estrofa central del himno hasta siete veces, como signo ideal de la perfección y de la sabiduría humana.

Afín al capítulo 1 es también el himno segundo, puesto en el capítulo 24; él es el sello de la primera parte de la obra y abre la segunda. Reflejando de nuevo el esquema de Prov 8,22-31, la sabiduría hace una auto-

proclamación de su función de mediadora entre Dios y la creación. Por tanto, aparece como cualidad de Dios, su proyecto salvífico y creador; es colocada en los cielos "sobre una columna de nubes", o sea en la esfera de la trascendencia; pero aparece también como cualidad humana, encarnada en la sabiduría del hombre y en el orden del cosmos, y residente en nuestro espacio, en la "ciudad amada, Jerusalén". Para el Si no hay duda: la sabiduría se ha de identificar con la ley, la *tôrah* (v. 22), con la revelación bíblica. Pues ella ofrece al que la contempla justamente estos dos aspectos "polares" de la trascendencia y de la inmanencia típicos de la sabiduría. La ley, como es obvio, es palabra de Dios, pero es también respuesta del hombre en el decálogo y en las leyes de la alianza.

Recorrida otra área sapiencial diversamente ramificada, llegamos al himno tercero en 41,15-43,33, un cántico al Señor creador, que podría abrir idealmente la sección final del libro. Esta última, en efecto, se presenta como una celebración de la creación y de la historia. La sigla que resume este poema está en 42,22: "¡Qué fascinantes son tus obras!" Inspirándose en diversos salmos (20; 104; 148), el poeta se asemeja a un peregrino estupefacto que se mueve en medio del esplendor del cosmos descubriendo maravillas sin cuento. Pero quien domina este cántico de las criaturas es el sol, símbolo único y total del esplendor del creador.

El epílogo del capítulo 51 es el cuarto texto hímnico, y sirve de conclusión al elogio de los padres de los capítulos 44-50 y a toda la obra. Pero se trata de dos composiciones: un salmo de agradecimiento y un pequeño poema alfabético sobre la búsqueda de la sabiduría. El texto hebreo introduce entre ambas composiciones un tercer salmo, análogo al Sal 136 y a las *Dieciocho bendiciones* judías, y marcado por la antífona "porque es eterno su amor".

La presencia de esta serie de himnos hace al volumen aún más optimista, transforma la sabiduría en oración y hace del conocer un dar gracias (como escribía Heidegger: "Denken ist Danken", comprender es agradecer). A través de estas líneas de demarcación hímnicas podemos ditinguir, pues, tres grandes sectores sapienciales (cc. 2-23; 25-41; 45-50).

2. TRES GRANDES COLECCIONES SAPIENCIALES. El procedimiento adoptado por el autor es más complejo todavía que el de Prov. Nos encontramos ante saltos de tono, repetición de temas, un amplio abanico de argumentos. Para las tres colecciones nos contentamos con sugerir alguna línea de lectura.

En la *primera sección (cc. 2-23)* la sabiduría entra en escena con su cortejo tradicional de virtudes: la constancia, la fortaleza, la paciencia en la prueba, el amor apasionado a los padres, la limosna, el amor activo a los pobres (2,1-4,10). Los preceptos, según una praxis sapiencial consolidada, ya conocida del libro de los Prov, se imparten según el esquema "padre-hijo" y "maestro-discípulo" y tocan una gama muy variada de temas. Al aviso sobre el respeto humano y sobre la timidez se asocia el relativo a la presunción sobre todo socioeconómica; al control de la palabra, motivo constante en una estructura social de manifestación oral, se une el elogio entusiasta de la amistad, tema predilecto del autor (6,5-17; 9,10; 12,8-18; 22,19-26; cf 27,17-21; 37,1-6). La dimensión social de la vida (6,18-15,20) implica consideraciones sobre la pedagogía de los hijos, el respeto de los padres, la veneración a los sacerdotes, la generosidad con los pobres, las relaciones políticas, los lazos con los amigos, con las mujeres, con los esclavos, con

la esposa, la prudencia, los valores tradicionales, la victoria sobre la soberbia, la confianza en Dios y en las riquezas (es famoso 11,19, recogido por la parábola del rico insensato de Lc 12,16-21), la generosidad y la avaricia, la libertad y el pecado. La dimensión religiosa de la vida (16,1-18,14) implica una solemne celebración de Dios, señor del cosmos y de la historia, y una exaltación de la posición del hombre, visto en sus líneas esenciales: muerte, dominio del mundo material, imagen de Dios, alabanza de Dios, alianza con el Señor. Dios ve, y con amor perdona pecado y debilidades. Después de una nueva parte dedicada a la palabra (18,15-20,26), se prepara una reflexión sobre la dimensión moral de la vida, que se expresa a través de las tradicionales antítesis pecador-justo y sabio-necio, con una mezcla de indicaciones y advertencias de índole varia (ver el durísimo 22,1-2).

La *segunda colección (cc. 25-42)* se abre con una interesante reflexión sobre el matrimonio. La mujer es presentada en una antítesis: a un esbozo cruel y misógino, frecuente en la literatura sapiencial (Prov 5 y 7 y, en nuestro libro, el terrible 42,14), se opone una página muy delicada, reservada a la feminidad inteligente y virtuosa [/ abajo, IV, 3]. La ética social (26,19-29,28) en el comercio, en el lenguaje, en la justicia, en la amistad, en la venganza, en los litigios, en las fianzas, en la limosna, en la hospitalidad, etc., se desarrolla en una serie de consideraciones sobre la urbanidad y sobre la pedagogía (30,1-32,13), documento sociológico delicioso, lleno de puntas irónicas y signo vivo de la encarnación de la palabra de Dios en la realidad cotidiana. Después de un tratadito optimista sobre la sabiduría que hay que buscar y encontrar (32,14-33,18), se abre el discurso sobre la relación entre vida social y culto (33,19-37,31), argumento querido de la teología profética (Am 5,21-24; Os 6,6; Miq 6,6-8; Is 1; 5; Jer 7, etc.). El autor recuerda la exigencia de una unión profunda entre oración y vida, entre culto y sociedad, eliminando toda forma de sacralismo en el que la liturgia sea un pretexto para sustraerse a los compromisos de fidelidad interior y social. Las profesiones entran en escena en los capítulos 38-39: además del médico, como se ha dicho [/ *supra*, II, 2], está en primer plano el escriba, admirado y exaltado por Si, que mira con una cierta indiferencia al obrero y al trabajador manual. El interés por las artes y oficios es típico de la literatura sapiencial, atenta a ofrecer su contribución a cada sector de la formación humana. La sección se cierra con una reflexión sobre las miserias humanas (40,1-42,14), con particular atención a la muerte: Hace aquí Si algunas observaciones amargas que parecen hermanarlo por un momento con Qo.

El famoso *elogio de los padres* ocupa la *tercera sección (cc. 44-50)*. Después de haber celebrado en el himno al Dios creador, ahora Si se deja conquistar por el esplendor de la historia de Israel, el pueblo elegido al que Ben Sirá se siente orgulloso de pertenecer. Dios se revela en lo concreto de esta historia santa, en la cual hace desfilar una galería de retratos: aparecen en ella Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, Fineés, Josué, Caleb, Samuel, los jueces, David, Natán, Salomón, Roboán, Jeroboán, Elías, Eliseo, Isaías, Ezequías, Josías, Jeremías, Ezequiel, Zorobabel, Josué y Nehemías, los jefes del retorno de Babilonia, y, finalmente, Simón, el sumo sacerdote contemporáneo del autor (220-195), que es descrito en el marco magnífico y hierático de la liturgia del segundo templo. Es curioso observar, sin embargo, que Si se esfuerza en presentar "sapiencialmente" estos personajes, pre-

sentándolos como modelos de vida y de sabiduría para todos: jefes de Estado, famosos por el poder, consejeros sabios, profetas, legisladores, maestros, poetas y músicos, poderosos y justos, fieles, humildes e ilustres.

IV. UN ESCRIÑO DE IDEAS Y DE PROPUESTAS. Es difícil codificar en una serie de capítulos precisos y circunscritos el mensaje de Si, porque su volumen es un auténtico arsenal de proverbios, de reflexiones, de sugerencias, de meditaciones, de consejos, de advertencias. Es un verdadero y auténtico tesoro, del cual "el amo de la casa saca cosas nuevas y cosas antiguas" (Mt 13,52). La misma lectura sintética de las tres colecciones [/ *supra,* III, 2] nos ha revelado la complejidad y lo reiterado de los varios modelos sapienciales de Si. Podemos ahora intentar discernir con más nitidez algunos nudos esenciales alrededor de los cuales se va desarrollando la variada constelación de los proverbios, de las normas y de los pensamientos de Si.

1. LA SABIDURÍA. "Toda la sabiduría viene del Señor y con él está eternamente... Principio de la sabiduría es el temor a Dios; ella fue creada con los fieles en el seno materno" (1,1.14). Estas dos declaraciones iniciales de Si expresan limpiamente la duplicidad de la sabiduría. Ella está en Dios y junto a Dios, trascendente y omnicomprensiva; pero por gracia se derrama en el hombre, haciéndose "creada" e inmanente. Como se ha visto [/ *supra,* III, 1], para Si la Sabiduría se encarna en la *tôrah* (19,18; 24,22), porque es palabra de Dios, es revelación de la voluntad divina, pero es también compromiso de vida del hombre (R. Smend escribía: "Subjetivamente, la sabiduría es el temor de Dios; objetivamente es la ley de Moisés"), y su soberanía se extiende más allá de Israel a todos los pueblos de la tierra (24,6). Naturalmente, el acento del autor recae en la cualidad humana de la sabiduría, que es descrita según las categorías tradicionales: alegría de vivir (14,11.14; 30,21-25); salud (30,14-17); prudencia social (8,1-19); capacidad económica (33,20-24; 42, 6-7); discreción (2,17; 3,17-24; 10,6-18); control de la palabra (4,24; 5,13; 27,5-7); lucha contra la cólera y la discordia (27,30; 40,4); lucha contra la pereza (22,1-2); justicia (4,9; 20, 29); uso sabio de la riqueza (13,24; 40,13); amor a los pobres (29,8-13); fe genuina (34,18-35,24). El sabio es en la práctica el hombre ideal y completo.

2. LA ANTROPOLOGÍA. En decenas de aforismos emerge una teología precisa del pecado (3,29; 21,1-2; 28,2-5; 39,5) justamente porque Si tiene un alto concepto de la libertad humana: "Él hizo al hombre al principio, y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, puedes guardar los mandamientos; permanecer fiel está en tus manos. Él ha puesto ante ti el fuego y el agua; extiende tu mano a lo que quieras. Ante el hombre está la vida y la muerte; a cada uno se le dará lo que él quiera" (15,14-17). La piedad propuesta por Si es sólida y serena, se inspira en la fe de Israel, conoce el compromiso social, el humanismo genuino y la ética de la justicia y del perdón (28,1-7). En el horizonte de la vida el sabio debe siempre entrever también la sombra de la muerte: "En todas tus obras acuérdate del final, y no pecarás jamás" (7,36). "Todos los hombres son tierra y ceniza" (17,27); y este carácter inevitable de la muerte, acompañado de una visión escatológica oscura e incierta, debe dar sabor al esfuerzo en el presente y valor y consistencia a las realidades terrestres (14,11-16).

3. LA SOCIEDAD. La familia es el primer núcleo social descrito por Si. En ella domina el padre, a menudo severo según los cánones de la pedagogía oriental (30,1-13). Los mismos cánones se aplican a la mujer, que es criticada según la tradicional misoginia sapiencial ("Más vale maldad de un hombre que bondad de mujer", 42,14; cf 25,12-26; 42,9-14), pero también exaltada (26,1-4.16-21; 36,22-27). También las profesiones tienen notable importancia, sobre todo las intelectuales, como se ha visto [/ *supra,* II, 2] por 38,24-39,11. Estilo, urbanidad, etiqueta social se proponen como virtudes sociales y naturales indispensables y pertenecientes a la misma sabiduría (31,12-32,13). Moderación y apertura se equilibran también en la visión política de Si (el c. 10 es un pequeño ensayo sobre el poder). Honrar y glorificar a los depositarios del poder es una norma práctica válida, pero la teoría política más bien conservadora de Si queda atenuada por las primeras escaramuzas "democráticas": la *ekklesía* comienza a emerger no sólo como asamblea litúrgica sinagogal (24,22; 33,19; 50,13.20), sino también como comunidad política con funciones jurídicas (7,7; 23,24; 41,18) y administrativas (15,5; 21,17; 38,33). Una buena política agrícola es fundamental para el desarrollo de una nación (7,15.22; 20,28), mientras que la ley de los beneficios no debe ser incondicionada (26,19-27,2; 42,4). "Dichoso el hombre que en estas cosas se ejercite, pues quien las medite en su corazón se hará sabio. Si así lo hace, será fuerte para todo, porque el temor del Señor será su senda".

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Eclesiástico,* en *Proverbios y Eclesiástico,* Lisa, Madrid 1986; DUESBERG H., FRANSEN I., *Ecclesiastico,* Marietti, Turín 1966; GILBERT M., *L'éloge de la Sagesse (Si 24),* en "RTL" 5 (1974) 326-348; HADOT J., *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira,* Bruselas 1970. HASPECKER J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach,* Biblical Institute Press, Roma 1967; LELLA A.A. di, *Conservative and Progressive Theology. Sirach and Wisdom,* en "CBQ" 28 (1966) 139-154; MARBÖCK, *Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetz bei Jesus Sira,* en "BZ" 20 (1976) 1-21; ID, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira,* Hanstein, Bonn 1971; MARTÍN JUÁREZ M.A., *Sabiduría y ley en Jesús Ben Sirá,* en "Religión y Cultura" 112 (1979) 567-574; MCKENZIE R.A.F., *Sirach,* M. Glazier, Wilmington 1983; MIDDENTROP T., *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus,* Brill, Leida 1973; MINISSALE A., *Siracide,* Edizioni Paoline 1980; PAUTREL R., *Ben Sira et le stoïcisme,* en "RSR" 51 (1963) 535-549; PRATO G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira,* Biblical Institute Press, Roma 1975; RAD G. von, *La sabiduría del Eclesiástico,* en *Sabiduría en Israel,* Cristiandad, Madrid 1985; SISTI A., *Riflessi dell'epoca premaccabaica nell'Ecclesiastico,* en "RBit" 12 (1964) 215-256; SNAITH J.G., *Ecclesiasticus,* Cambridge University Press, Cambridge 1974; VATTIONI F., *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versione greca, latina e siriaca,* Istituto Orientale, Nápoles 1968; VIRGULIN S., *Ecclesiastico o Siracide,* en T. BALLARINI, *Introduzione alla Bibbia,* vol. III, Dehoniane, Bolonia 1978, 443-472; WEBER T.H., *Eclesiástico (Sirac),* en *Comentario bíblico San Jerónimo* II, Cristiandad, Madrid 1972, 565-571.

G. Ravasi

SOFONÍAS

SUMARIO: I. *Fondo histórico.* II. *Estructura y redacción.* III. *Terror y esperanza.*

I. FONDO HISTÓRICO. El título redaccional de la obrita de este profeta, cuyo nombre teofórico significa "Yhwh protege", nos ofrece, junto a la secuencia genealógica de hasta cuatro generaciones (Cusí, Guedalías, Amarías, Ezequías), una interesante indicación cronológica: "en tiempo de Josías, hijo de Amón, rey de Judá". Estamos, pues, a comienzos de una época breve pero gloriosa del reino de Judá, que alcanzará su

vértice con la famosa reforma religiosa del 622 a.C., apoyada por Josías y por Jeremías. Probablemente el profeta había concluido su ministerio poco antes de este giro histórico registrado por 2Re 22 [/ Deuteronomio I, 3].

Su predicación se resiente, en consecuencia, de este clima de espera. En realidad, los registros poéticos y temáticos sobre los que articula giran en torno a dos tonalidades: el juicio implacable de Dios de todos los traidores de la fe yahvista (dignatarios de la vieja corte corrompida, idólatras, seguidores de prácticas mágicas, mediadores de engaños y rapiñas, etcétera) y la esperanza en un área de salvación para todos los marginados y los *'anawîm*. Es significativa, pues, la línea fronteriza que se establece entre los que se habían pervertido, sobre todo bajo los reinados precedentes de los infames Manasés y Amón, y los que, aunque perseguidos, mantuvieron encendida la antorcha de la esperanza y de la fe. "Buscad al Señor, vosotros todos, pobres del país *('anawîn)*, que cumplís sus órdenes, buscad la justicia *(ṣedeq)* y la humildad *('anawah)"*. El contexto internacional, que contempla el declive irreversible de Asiria, la superpotencia que controlaba Judá, y que no comprende aún la intervención de Egipto, fatal para Josías, permite al rey y al profeta dar un corte neto con el pasado y establecer de acuerdo con el reencontrado "libro de la ley" (¿Dt?) un orden nuevo de relaciones sociales y religiosas.

II. ESTRUCTURA Y REDACCIÓN. Los 53 versículos de la profecía de Sofonías se pueden leer teniendo presentes algunas grandes unidades estilísticas y temáticas. El primer bloque literario hay que aislarlo en 1,2-2,3. Se trata de una áspera colección de oráculos de juicio, marcados por referencias al "día de Yhwh", la famosa categoría de teología elaborada por Amós (1,7.8.9.10.12.14.15. 16.18; 2,3). Por algo la tradición cristiana medieval se inspiró justamente en esta página para crear la secuencia del *Dies irae* ("dies illa, dies calamitatis et miseriae"; cf 1,15).

Una segunda unidad, más complicada, está presente en 2,4-3,8, donde se recuerda el tradicional módulo de los oráculos contra las naciones. Desfilan ante el juicio de Dios los filisteos, Moab, Amón, Etiopía y Asur con su gran capital Nínive, cuya inminente caída intuye el profeta. El último puesto de esta procesión le corresponde a Jerusalén, "ciudad rebelde, opresora y contaminada" (3,1), a la cual no le ha servido de nada la lección de la suerte de las naciones paganas (3,6-8); más aún, "se ha apresurado a corromper aún más todas sus acciones" (3,7). Pero, de improviso, se presenta el gran cambio: en la tercera parte (3,9-20) se ilumina el horizonte, y el "resto" fiel a Dios y las mismas naciones justas (3,9-10) verán iniciarse una era de gozo y de paz. Yhwh volverá a ser el habitante de Sión, y alrededor de él y de la ciudad santa se construirá un movimiento de atracción. Todos los dispersos de Israel confluirán allí para encontrar su patria y su futuro de esperanza.

Pero esta estructura tripartita revela huellas redaccionales que van de los simples retoques o encadenamiento de textos, como en el caso de las fórmulas introductorias y de recuerdo (1,1; 1,8s.10a), hasta inserciones más amplias que actualizan la obra de Sofonías durante la época exílica y posexílica. Tal es el caso de la promesa de conversión de las "islas" en 2,11, que es un eco del Segundo Isaías (Is 41,1.5; 42,4.10.12; 51,5), sobre todo del conocidísimo oráculo sálmico de 3,14-20 ("Alégrate, hija de Sión..."), que parece reflejar estilo y espíritu del Segundo y Tercer

Isaías. El libro de Sofonías es, pues, un testimonio ulterior de la fidelidad viva, nada aséptica o árida, con que la palabra de Dios se transmitía en la tradición de Israel (ver Sal 78,1-7).

III. TERROR Y ESPERANZA. Aunque la originalidad de Sofonías es escasa a nivel temático ("El día de Yhwh", como se ha dicho, es un motivo amosiano, y el de los "pobres de Yhwh" es isaiano), el calor de su pasión colora el mensaje ya conocido y lo hace en algún punto incandescente. El primer tema, el de la ira y el juicio divino (ver Is 30,27-33), es el más intenso y ardiente. Las aberraciones religiosas, la violación de los derechos, las prevaricaciones morales, los ritos cananeos del campo, el culto infanticida de Moloch, las supersticiones astrales asirias, la avidez rapaz de los comerciantes de Jerusalén, el ateísmo práctico de los que dicen: "Yhwh no hace ni bien ni mal", las modas paganas de las clases altas son denunciados con una fuerte dosis de sarcasmo e indignación. Pero sobre este panorama escuálido va a irrumpir el "día de Yhwh", que el profeta prepara con una escena de silencio cargado de tensión: "Silencio ante el Señor Dios, porque su día está cercano" (1,7). Se lo describe irónicamente como el día de una fiesta sacrificial a cuyo banquete sagrado son invitados todos los perversos (1,7-8). Sobre aquel regocijo ficticio cae el juicio divino como una espada. De forma creciente, en una letanía implacable de términos paralelos, el "día de Yhwh" aparece con toda su violencia cósmica de forma que se sepa que "hay un Dios que hace justicia en la tierra" (Sal 58,12): "Día de ira será el día aquel, día de tribulación y de angustia, día de calamidad y miseria, día de tinieblas y de oscuridad, día de nubes y espesos nubarrones, día de trompetas y de alarmas..." (1,15-16).

De este día de la ira del Señor escapan sólo los *'anawîm* (2,3), los "pobres" del AT, los que han sido fieles a la confianza en Dios y a la moral de la alianza. A ellos se les reserva el horizonte de luz, que constituye el segundo elemento del mensaje de Sofonías. Entre ellos no hay políticos, "leones rugientes" y deseosos sólo de presa y de prepotencia; no hay jueces corrompidos, "lobos de la noche" siempre hambrientos; no hay "profetas impostores" y sacerdotes perversos (3,3-4). Entre ellos se encontrarán, en cambio, inesperadamente los extranjeros justos, a los que Dios mismo purificará para su alabanza (2,11; 3,9-10). En este "pueblo humilde y pobre" que confía sólo en el nombre de Yhwh (3,12), en este "resto de Israel" (3,13), se establecerá el mismo Señor. Pues Dios escoge volver al seno de esta nueva Sión: "El Señor, rey de Israel, está en medio de ti... El Señor tu Dios está en medio de ti, poderoso salvador" (3,15.17). Es interesante notar que el hebreo *be-qereb,* "en medio de...", tiene un matiz muy intenso: "en tus entrañas, en tu seno" (Lev 3,3.8.9.14; 8,21; 9,14). Así pues, la ciudad santa vuelve a ser la "hija de Sión", en cuyo seno está la presencia espacial (el templo) e histórica (la casa de David) del Señor (cf Is 12,6). En esta área de salvación, destinada a los pobres, a los fieles, a los oprimidos, a los cojos, a los dispersos, a los humillados (3,19), desembocará la alegría intacta y continua, expresada por el eco de los verbos de felicidad que impregnan el salmo final de los versículos 14-20. "Y entonces —dice el Señor— yo mismo os guiaré" (3,20).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Sofonías*, en *Doce profetas menores*, Lisa, Madrid 1966, y en *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1109-1127; BERNINI G., *Sofonia - Gioele - Abdia - Giona*, Ediz. Paoline 1983[3]; BIČ M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie - Nahum - Habaquc*, Cerf, París 1968; DUPONT, *Les Béa-*

titudes I, París 1958 (trad. ital., *Le Beatitudini*, Ediz. Paoline 1979[4], 529-547); GELIN A., *El povero nella S. Scrittura*, Vita e Pensiero, Milán 1956; HYATT J.P.Ph., *The date and background of Zephaniah*, en "Journal of Near Easterns Studies" 7 (1948) 25-29; KAPELRUD A.S., *The message of the prophet Zephaniah*, Oslo 1975; RICHARD T., *Sofonías*, en *Coment. Bíbl. San Jerónimo* I, Cristiandad, Madrid 1971, 767-774; RINALDI G., LUCIANI F., *I Profeti Minori*, vol. III, Marietti, Turín 1969; VUILLEUMIER R., KELLER C.A., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Delachaux et Niestlé, París 1971.

G. Ravasi

SUFRIMIENTO

/ Mal/Dolor

T

TENTACIÓN/PRUEBA

/ Ángeles/Demonios II; / Mal/Dolor; / Muerte IV-V; / Sabiduría (Libro de la) II, 1; / Hombre IV, 1

TEOLOGÍA BÍBLICA

SUMARIO: I. *Historia:* 1. Los comienzos: Biblia y teología; 2. De la teología a la razón crítica; 3. De la doctrina a la historia (Gabler y Bauer); 4. De la historia a su interpretación (F.Ch. Baur); 5. De la historia a la historia religiosa; 6. De la historia religiosa al "kerigma"; 7. Del "kerigma" al pluralismo metodológico. II. *Método:* 1. El método histórico-crítico; 2. El método teológico; 3. Principio hermenéutico y estructura. III. *Teología del AT: orientaciones actuales:* 1. Crisis de la teología del AT; 2. Métodos en uso: *a)* El método descriptivo, *b)* El método dogmático-didáctico, *c)* El método diacrónico, *d)* El método selectivo del centro temático; 3. Conclusión. IV. *Teología del NT: orientaciones actuales:* 1. La orientación histórico-kerigmática; 2. La orientación de "historia de la salvación"; 3. La orientación histórico-positiva; 4. La orientación sistemática; 5. Antiguo y Nuevo Testamento. V. *¿Hacia una teología bíblica?*

I. HISTORIA. Para saber enseguida de qué se trata, comenzamos con una definición provisional de teología bíblica: es "la comprensión unitaria expresada en una síntesis doctrinal, crítica, orgánica y progresiva de la revelación histórica de la Biblia (o bien del AT y del NT) en torno a categorías propias, a la luz de la fe personal y eclesial". Para comprender sus problemas debemos ante todo conocer su historia.

1. LOS COMIENZOS: BIBLIA Y TEOLOGÍA. El camino hacia la teología bíblica lo prepararon los humanistas (Lorenzo Valla, Erasmo), que propiciaron la vuelta a los textos originales de la Biblia. Sobre la onda del humanismo, Lutero pudo proponer su principio de la "sola Scriptura", que dio el impulso decisivo. Pero él, aunque escribió traducciones y comentarios a la Biblia, no compuso nunca una teología bíblica. Sólo después de unos cien años se llegó a la palabra.

Los antecesores de la teología bíblica fueron obras que pulularon entre los años 1500 y 1700, llamadas "Collegia biblica". Eran prontuarios de pasajes escriturísticos organizados según las tesis del símbolo de fe luterano o de la teología sistemática. Estas obras no practicaban aún ninguna interpretación del texto sagrado, sino que eran solamente instrumentos al servicio de la teología dogmática luterana.

El nombre "teología bíblica" lo usó por primera vez W.J. Christmann en el 1629; pero de su obra nos ha quedado sólo el título en los catálogos. La primera obra que poseemos con este nombre es la de Henricus a Dienst: *Theologia biblica,* editada en Denver en el 1643. Pero no se aparta de los "Collegia biblica" ya mencionados.

La separación de la teología bíblica de la dogmática se vio favorecida por el pietismo a finales del siglo XVIII, en el ambiente de los "Collegia philobiblica" o "pietatis", donde

se meditaba con afecto la Biblia. El contacto personal con la escritura se contraponía a la teología escolástica, fría; por lo cual se sintió la necesidad de hacer una teología sacada de la "sola" Sagrada Escritura (A.F. Büsching, *Epitome theologiae e solis sacris literis concinnata,* Gotinga 1756). De todas formas, ni la práctica de los "loci theologici" ni el pietismo distinguían la teología bíblica de la sistemática. Pues los primeros pensaban fundar la teología en la Escritura recogiendo los textos que probaban las verdades de la fe; y los segundos identificaban la teología con la teología bíblica, que a la postre había de sustituir a la dogmática.

2. DE LA TEOLOGÍA A LA RAZÓN CRÍTICA. Con el pietismo la teología bíblica se presentaba como rival de la dogmática y quería sustituirla. Pero sólo con el iluminismo se presenta la teología bíblica como ciencia crítica de la teología sistemática. Las premisas son: el deísmo, para el cual el último juez de la verdad es la razón; y la crítica histórica, que se sirve de un rico material puesto a disposición por la filología y por la investigación histórica aplicada a la Biblia; en ella había que encontrar la religión racional o según la razón. Lo que en los textos parecía contrario a la razón se atribuía a la mentalidad primitiva y al mito, que revestía las ideas (C.G. Heine para el AT y J.G. Eichhorn para el NT). No ya la teología, sino la razón se convertía en el criterio para comprender la Escritura. La teología bíblica iluminista se fundaba, pues, en la autoridad de la razón más que en la Biblia. Se partía de la convicción de que las verdades de la razón estaban contenidas en la Biblia. El fin era apologético: hacer que aceptaran el libro sagrado los hombres de cultura, racionalistas, de su tiempo. El producto más refinado de este estadio iluminista es la obra en cuatro volúmenes de G.T. Zachariä (1729-1777) titulada *Biblische Theologie* (Gotinga-Kiel 1771-1775). Zachariä refuta el método precedente de los "dicta probantia". No basta citar los textos bíblicos. Es preciso interpretarlos de modo que se vea lo que es válido o no en la teología sistemática. Había comprendido, pues, la necesidad de la interpretación y asignaba al proceso interpretativo de la Biblia una función crítica respecto a la teología: "Por tanto, olvídese por algún tiempo el sistema doctrinal de nuestra Iglesia y, a través de un atento estudio de toda la Escritura, búsquese determinar nosotros mismos las doctrinas teológicas en ella contenidas; se tendrá así una nueva teología..., la auténtica teología bíblica", que se ha de considerar como criterio último de verdad, con el cual confrontar las tesis teológicas. Zachariä seguía identificando el contenido de la Biblia con las enseñanzas de la fe; su interés, aunque crítico, se centraba todavía en la teología sistemática.

3. DE LA DOCTRINA A LA HISTORIA (GABLER Y BAUER). El paso metodológico decisivo para el establecimiento de una verdadera y auténtica teología bíblica, distinta de la sistemática, lo dio J.Ph. Gabler (1753-1826) con su discurso inaugural en la universidad de Altdorf, titulado *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787). Su célebre tesis suena así: "La teología bíblica tiene carácter histórico, ya que transmite lo que los hagiógrafos pensaron sobre las cosas divinas; la teología dogmática, en cambio, tiene carácter didáctico, pues enseña lo que todo teólogo según su capacidad o la cultura del tiempo, según las circunstancias, el tiempo, el lugar, las sectas, la escuela y otras cosas por el estilo filosofa sobre las cosas divinas". La

teología bíblica, por argumentar históricamente, permanece en sí siempre igual, aunque es presentada en forma diversa según los varios sistemas; en cambio, la teología dogmática está sujeta a las varias mutaciones de las otras disciplinas a las que está ligada. Por eso era preciso separar lo que era humano (teología dogmática) de lo que era divino (teología bíblica), para ponerse al abrigo del ataque de los racionalistas. Adentrándose en el tema específico de la teología bíblica, ponía de relieve la diversidad de tiempos y de autores bíblicos, sosteniendo la parte del autor humano, aunque poseía el carisma de la inspiración. Los autores del A y del NT son colocados ante todo en su secuencia temporal, distinguiendo las concepciones religiosas sucesivas de los patriarcas, de Moisés, etc.; sólo en un segundo momento se pasaba a una confrontación para destacar las enseñanzas comunes a los varios autores, válidas para todos y para todos los tiempos.

G.L. Bauer (1755-1806) es el primero en aplicar el método histórico-crítico en la composición de una teología bíblica, aunque no sigue en su estructura la metodología propuesta por Gabler. Quiere demostrar la evolución de la teoría de la religión del A al NT, donde alcanza su culminación con la religión racional. Los diversos autores bíblicos son presentados sucesivamente según temas comunes (cristología, teología, antropología) y sólo yuxtapuestos los unos a los otros. Por eso a la reconstrucción histórico-literaria no corresponde la interpretación teológica, como quería Gabler. Se termina así teniendo diversas teologías, yuxtapuestas las unas a las otras, sin relación entre sí. En la interpretación de los textos Bauer no es muy personal; a menudo se contenta con referir de modo ordenado las opiniones de varios autores, quizá por miedo a ser acusado de racionalista. El predominio del método histórico sobre el teológico, además de preferir la reconstrucción a la interpretación, conduce enseguida a la división entre teología del AT y teología del NT (*Biblische Theologie des AT,* Leipzig 1796; *Biblische Theologie des NT,* 4 vols., Leipzig 1800-1802). Esta división, que rompe la unidad teológica del canon, permanece prácticamente hasta hoy.

El influjo de Gabler y de Bauer fue grande. Después de ellos hubo quien siguió el método puramente histórico y quien sólo el teológico. Pero las mejores realizaciones se debieron a los que practicaron el método histórico unido al teológico. El autor más válido fue F.G.C. von Cölln, que escribió una teología bíblica en dos volúmenes, uno para el AT y otro para el NT, publicada póstumamente (Leipzig 1836).

4. De la historia a su interpretación (F.Ch. Baur). El rico estadio de la teología bíblica iluminista, aunque propuso y usó el método histórico, iba aún preferentemente dirigido a la reconstrucción de modo descriptivo, pues no había conseguido formular un principio interpretativo unitario. Se había dado cuenta de la importancia del ambiente cultural de la Biblia (filología, mentalidad, mito...), pero no de la del ambiente vital, es decir, de la comunidad en la cual y por la cual fueron transmitidos y luego escritos los libros de la Biblia. Fue F.Ch. Baur (1792-1860), fundador de la escuela de Tubinga, el que introdujo en la teología del NT un principio unitario: hermenéutico y estructural. Para comprender la teología del NT de Baur hay que tener presente la preparación histórico-crítica que él adquirió. Estudió la literatura del NT y la historia del cristianismo primitivo. En cuanto a la literatura, comienza con las cartas de Pablo, reducidas a cuatro (Gál,

Rom, 1-2Cor); Baur separa además el cuarto evangelio de los otros tres. En cuanto a la historia del cristianismo primitivo, ve su evolución en forma dialéctica según la lógica hegeliana: la tendencia petrina del judeocristianismo, la paulina del cristianismo helenístico, la protocatólica de síntesis, representada por la literatura juanista. En su *Theologie des NT,* publicación póstuma (Leipzig 1864), en vez de presentar a los autores el uno después del otro sin notar las relaciones entre ellos (como había hecho Bauer), los presenta en bloques unitarios y en relación dinámica entre sí de contraposición o de integración. La religión de Jesús, puramente moral, deducida de los evangelios sinópticos (especialmente de Mateo), no pertenece, según Baur, a la teología del NT, sino a sus premisas. La verdadera y auténtica teología comienza sólo con la fe de los apóstoles. Semejante planteamiento continuará en la teología liberal e influirá también en la teología del NT de Bultmann. Además de esta reconstrucción unitaria, también la interpretación lo es; también ella se inspira en la filosofía de Hegel, en su concepción positiva de la historia como desarrollo del espíritu humano hacia la conciencia, la libertad y la interiorización. En el iluminismo, el ambiente histórico-cultural de la Biblia se concebía como un revestimiento secundario de las verdades de razón. En cambio, para Baur la reflexión sobre la historia es el medio para alcanzar la verdad, que sólo se puede captar en la historia, en la totalidad del desarrollo histórico del espíritu humano. También este principio hermenéutico encuentra una analogía en la teología del NT de Bultmann, el cual utiliza como principio hermenéutico la autocomprensión de sí en la fe.

5. DE LA HISTORIA A LA HISTORIA RELIGIOSA. La segunda mitad del siglo XIX está dominada por el romanticismo y por el liberalismo, por las grandes investigaciones históricas positivas y por el consiguiente nacimiento del método histórico-religioso (Religionsgeschichte Schule). Omitimos la corriente romántico-liberal, cuyo mejor producto es la *Theologie des NT,* de H.J. Holtzmann, en dos volúmenes (Friburgo-Leipzig 1896-97), y nos detenemos en la escuela histórico-religiosa por el influjo que ha ejercido y que sigue ejerciendo en la teología bíblica de nuestro siglo. Iniciadores de esta escuela fueron el teólogo sistemático E. Troeltsch y el círculo de Gotinga. Tres son sus principios metodológicos de fondo: el de la crítica (duda crítica) y los de la analogía y la correlación de los acontecimientos históricos entre sí. W. Wrede (1857-1906) lo aplica a la teología del NT con su famoso escrito programático *Über die Aufgabe und Methode des sogenannten NT* (Gotinga 1897). Critica el método histórico como se solía practicar en teología bíblica por estar adulterado por el teológico. En consecuencia, sostiene el método histórico puro, independiente de los supuestos teológicos de la inspiración y del canon. La Biblia no contiene una historia de ideas, sino una historia del espíritu y de las experiencias religiosas, una historia de la religión. Por eso no tiene ya sentido hablar de "teología" ni de "teología bíblica". De hecho, las obras de teología bíblica, fruto de este método historicista, no llevan ya el título de "teología", sino el de "religión": "La religión de Israel" para el AT y "La religión de Jesús y del cristianismo primitivo" para el NT. Para el AT, los nombres más conocidos son los de A. Eichhorn, H. Gunkel y H. Gressmann. Para el NT, J. Weis, H. Weinel y sobre todo W. Bousset con su obra de teología bíblica *Kyrios Christós* (Gotinga 1913; 1965[5]), en la cual, siguiendo el

principio metodológico de Wrede, supera el canon del NT llegando hasta Ireneo, imitado en esto por R. Bultmann. El error del positivismo histórico es pensar ingenuamente que es posible una posición crítica neutral ante la historia. Semejante ingenuidad ha sido demostrada por la hermenéutica, que quita la razón a Wrede y confirma la necesidad de unir al método histórico el teológico para una verdadera y auténtica teología bíblica.

Las obras de este período, marcado por el método histórico-religioso, destacan por la erudición y la reconstrucción histórica; en cambio pecan por la interpretación teológica. Contra la escuela histórico-religiosa y su método positivista, calificado de "ateo", combatió aisladamente A. Schlatter, revalorizado hoy como exegeta y como teólogo.

6. DE LA HISTORIA RELIGIOSA AL "KERIGMA". Un giro positivo para la teología bíblica es el marcado por la teología dialéctica, iniciada después de la primera guerra mundial por K. Barth, al cual se adhirió los primeros años también R. Bultmann. Es recuperado el método teológico, a veces de modo radical, respecto al histórico-crítico. La teología dialéctica se sitúa así en neto contraste con la liberal precedente, que exaltaba la religión, humillando la fe y la teología. Esta nueva teología, que implica un nuevo método, que comprende en primer lugar la fe, coloca en el centro la palabra de Dios y el *kerigma* como mensaje dirigido por Dios al hombre, y no ya en primer lugar como verdad que creer o como historia religiosa que estudiar con el método histórico-crítico. La intención pastoral que anima a este nuevo método es la de hacer actual la palabra de Dios contenida en la Escritura. Las dos realizaciones de teología bíblica que dominan el campo a mediados de nuestro siglo son la de G. von Rad para el AT y la de R. Bultmann para el NT, ambas influidas por la teología kerigmática, si bien de modo diverso. Como Von Rad es presentado luego, en ↗ III, 2c, nos limitamos aquí a exponer la teología del NT de R. Bultmann (*Theologie des NT*, Tubinga 1948-53; 1977[7]).

Ésta resume la mejor tradición crítica a partir de la escuela de Tubinga. Al método histórico-crítico más riguroso, que le permite una reconstrucción histórica de la teología del NT (de acuerdo en esto con la importancia del método histórico-crítico, en contra de K. Barth), une una fuerte sensibilidad hermenéutica: la autocomprensión de sí en la fe frente al *kerigma*, utilizando la filosofía de la existencia del primer Heidegger. La fuerza de Bultmann estriba justamente en la interpretación, en el significado teológico-existencial que consigue sacar a luz. De ese modo interpreta bien muchos textos bíblicos, especialmente los de Pablo y de Juan, pero deja otros en la sombra. Es, pues, una teología parcial y unilateral; Jesús como profeta escatológico pertenece sólo a las premisas de la teología, como en Baur. La verdadera teología del NT comienza con el *kerigma:* el judío y el helenístico. En realidad, Bultmann la identifica luego con la de Pablo y de Juan. Ya con las cartas deuteropaulinas comienza el declive hacia el protocatolicismo, que se consuma al llegar a Ireneo. Bultmann, pues, presenta la teología del NT superando el canon, en lo cual sigue a Bousset. A pesar de los límites y de las críticas que se pueden formular tanto a nivel de reconstrucción histórico-literaria como a nivel de interpretación, la teología del NT de Bultmann sigue siendo hoy una obra clásica, con la cual hay que contar [↗ luego, IV, 1].

7. DEL "KERIGMA" AL PLURALIS-

MO METODOLÓGICO. Se necesitaron quince años para que, después de Bultmann, apareciese una nueva teología del NT. A partir de mediados de los años sesenta comienza de nuevo a pulular una multitud de teologías bíblicas del A y del NT. Pero, prescindiendo de alguna excepción, a la cantidad no siempre responde la calidad. Por ello se habla de una crisis de la teología bíblica, en el sentido de que se asiste a un caos metodológico y se auspicia desde diversas partes la vuelta a una verdadera teología bíblica integral. Volveremos más adelante sobre este asunto [/ luego, V], una vez que hayamos presentado las orientaciones actuales de teología bíblica del AT y del NT.

II. MÉTODO. Por la historia brevemente pergeñada se ve con claridad que el principal problema de una teología bíblica ya desde los comienzos lo presenta el método. De hecho, la teología bíblica se distinguió de la teología sistemática por su método en el tratamiento de los textos de la Biblia: el método histórico-literario y el histórico-crítico. Pero el método histórico, alrededor de un siglo después de Gabler, reclamó, con Wrede en el 1897, derechos absolutos sobre la teología hasta el punto de situarse como alternativa del teológico. Con ello se perdía la misma teología. Por eso es necesario practicar un equilibrio metodológico entre el método histórico-crítico y el teológico al construir una teología bíblica. ¿Cuál es entonces el estatuto de una teología bíblica? Hay unas premisas que respetar; está la práctica del doble método: histórico-crítico y teológico, y la elección de un principio hermenéutico y de una estructura.

1. EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO. La exigencia de practicar el método histórico-crítico al componer una teología bíblica está hoy fuera de discusión, justamente porque la teología es la autocomprensión crítica de la fe bíblica. Por otra parte, la Biblia es obra de Dios, pero a través de la obra literaria e histórica de los hagiógrafos. Por eso la ley de la encarnación requiere el uso del método histórico-crítico. Hoy no vivimos ya en un ambiente precrítico. Si acaso, la situación actual es poscrítica, en el sentido de que se relativiza el método histórico-crítico y se critica su pretensión absoluta. De modo radical lo rechazan sólo los fundamentalistas. Por eso la cuestión versa no tanto sobre el método cuanto sobre el modo de practicarlo, que a veces atomiza de tal forma el texto que no permite ya su comprensión, o bien acumula hipótesis críticas sin suficiente fundamento, creando confusión. Pero "abusus non tollit usum". El método histórico-crítico comprende un conjunto de críticas, de las cuales las más fundamentales son la textual, la literaria y la histórica. Pero hoy la metodología se amplía, y junto al método diacrónico de acercamiento a los textos se va afianzando el sincrónico del análisis estructural, que se presta mejor a comprender el texto actual de la Biblia. El método histórico-crítico es genético, y por tanto ayuda a la reconstrucción histórico-literaria de la revelación bíblica. Pero la interpretación, y con ella el sentido del texto, sólo se puede captar mediante una consideración unitaria del texto, como conjunto estructurado en orden a un fin: un mensaje que transmitir.

2. EL MÉTODO TEOLÓGICO. Si se quiere hacer teología bíblica, habrá que apreciar los dos términos: "teología" y "bíblica". El primero indica la comprensión crítica de la fe como se contiene en la Biblia; el segundo, el ámbito de la revelación contenida en los libros sagrados. La categoría de la "historia" no ha de separarse de

la "teología", como ocurrió en la metodología histórico-religiosa; pero tampoco la *teología* se ha de separar de la *historia,* como ha sucedido en la teología kerigmática más radical.

De estas premisas generales pasamos a exponer los contenidos del método teológico. La fe teológica presupone: la revelación de Dios en la historia, que ha tenido su culminación y cumplimiento en Cristo, Verbo encarnado; la inspiración de la Sagrada Escritura, que abarca el canon; la relación de la literatura bíblica con la historia de la salvación allí narrada e interpretada; en la interpretación, el círculo hermenéutico con la tradición viva de la Iglesia y con el magisterio. Estos supuestos del método teológico no resuelven ciertamente el problema de una teología bíblica, sino que más bien lo plantean. Deseo recordar aquí a este respecto sólo tres puntos problemáticos.

Ante todo el *problema de la unidad histórica y teológica,* pues el canon es un dato de fe, no una delimitación de libros, resultado de una crítica histórica. La unidad de la teología bíblica desde que se comenzó a aplicar el método histórico-crítico se ha convertido en un problema, pues se ha considerado el AT y el NT como dos entidades históricas separadas, ligadas entre sí por la literatura del judaísmo tardío y la apócrifa. Por eso, desde que se comenzó a aplicar el método histórico, se dividió la teología bíblica del AT de la del NT, división que continuó, como se ve también por este artículo. Si se pasa luego de la unidad histórica a la teológica, el problema se agudiza aún más, especialmente para el AT, y en parte también para el NT; y mucho más, por supuesto, para la unidad de los dos Testamentos. En realidad, las mejores teologías bíblicas presentan la comprensión crítica de la fe bíblica en términos de evolución o proceso histórico y teológico. Para superar esa dificultad se ha buscado un centro unitario del AT (p.ej., la alianza en la teología del AT de Eichrodt) y del NT (la persona de Jesús, la justificación mediante la fe...); se trata del problema conocido en el ambiente protestante como búsqueda del "centro del canon", un centro crítico que debería dar unidad al canon. A mi entender, el centro crítico de una teología crítica del AT no puede ser más que el NT, el cual apela explícita o implícitamente al AT. El círculo hermenéutico debe moverse, pues, del NT al AT. En el NT el centro es indudablemente la persona de Cristo en su condición divina y humana y en su existencia terrena y celestial.

El segundo problema es la *relación entre historia y verdad trascendente a la historia,* pero en ella presente. Mientras que la historia es objeto de la razón crítica, la verdad trascendente a la historia no puede ser más que objeto de la fe, aunque no es una realidad abstracta, sino de experiencia y de vida: la existencia y la vida nueva en Cristo.

Finalmente, para la interpretación teológica de la Biblia es fundamental el círculo hermenéutico *entre Biblia y tradición viva.* La tradición que transmite y narra la historia sagrada, la palabra de los profetas, las sentencias y las oraciones de los sabios, la palabra de Jesús y a Jesús-Palabra, al mismo tiempo la interpreta y la reinterpreta continuamente dentro de un proceso histórico-hermenéutico que, desde que la Biblia es "canon", tiene en ella su punto de referencia seguro. Luego la tradición interpretadora continúa también hoy. Además del círculo hermenéutico entre la Biblia, la tradición y el hoy, hay otro que es muy apreciado por algunos autores recientes (B.S. Childs): el círculo hermenéutico entre el canon como Escritura y cada uno de los libros en él contenidos. El contexto

más general en el que habría que interpretar cada uno de los libros de la Escritura sería justamente el del canon.

3. PRINCIPIO HERMENÉUTICO Y ESTRUCTURA. ¿Cómo intervienen el método histórico-crítico y el teológico en la construcción de una teología bíblica? Lo podemos inducir de las mejores teologías bíblicas ya realizadas en los casi doscientos años de historia de esta disciplina. El problema de fondo es el de la relación entre reconstrucción e interpretación. La reconstrucción, si atañe a la historia, se vale preferentemente del método histórico-crítico, mientras que la interpretación debe valerse de los dos métodos juntamente. La reconstrucción impone también la estructura en una teología bíblica planteada históricamente. Pero hay que apresurarse a advertir que la estructura, que sigue la reconstrucción histórica, es también un elemento formal no calificador. En la calificación de la estructura y de sus partes interviene la interpretación. Por ejemplo, la obra y la enseñanza de Jesús en las teologías de Bauer (1800), de Jeremias, de Goppelt y de otros muchos son presentadas como fundamento de la teología bíblica del NT, mientras que en las de Baur (1864), de Bultmann, de Conzelmann y de otros son consideradas, en cambio, sólo como una premisa de la verdadera y auténtica teología, que comienza con el *kerigma* y con la reflexión de fe sobre Jesús. Las dos valoraciones diversas influyen evidentemente también en el juicio teológico del Jesús terreno, de su predicación y de su obra. Para Bultmann, por ejemplo, Jesús es un profeta escatológico, que predica el reino de Dios y permanece en el ámbito del judaísmo. Desde el punto de vista teológico, que es el "específico" de una teología bíblica, de los dos elementos que entran en su construcción el más importante es sin duda la interpretación, y por tanto el principio hermenéutico unitario que anima su estructura. Desde ésta se puede juzgar si se trata de una comprensión crítica de la fe bíblica o de una interpretación que se detiene en la historia sin llegar a la fe. Por eso A. Schlatter a una interpretación histórica que no llega a la fe la califica de "atea". Pero también cuando el principio hermenéutico es claramente teológico, se puede examinar críticamente si es lo bastante comprensivo de fe e historia, de Biblia y tradición interpretativa, de canon y comprensión integral. La relación entre unidad teológica de fe y pluralidad histórica y teológica dentro del canon será siempre una relación en tensión, como la que se da entre teología bíblica y teológica sistemática. Pero, en todo caso, la búsqueda de la unidad oculta que, teológicamente hablando, depende de Dios, autor de esta historia y autor literario de la historia narrada, es condición imprescindible de la comprensión teológica. Cuanto más se consigue, no tanto afirmar cuanto mostrar y demostrar críticamente la continuidad, los hilos ocultos que unen acontecimientos tan diversos y lejanos, libros y concepciones tan diversos y lejanos entre sí en el tiempo y en el género, tanto más se contribuye a la interpretación y comprensión propiamente teológica de la Biblia, y por tanto a una verdadera y auténtica teología bíblica. El "cómo" depende, obviamente, de la genialidad de los exegetas y de los teólogos, que tienen por cometido interpretar la Biblia para la Iglesia de hoy.

G. Segalla

III. TEOLOGÍA DEL AT: ORIENTACIONES ACTUALES.

1. CRISIS DE LA TEOLOGÍA DEL AT. La teología bíblica ha cumplido ya doscientos años, pues nació en el

1787 con la obra de J.Ph. Gabler [/ *supra*, I, 3]. Mas, paradójicamente, hoy no existe consenso entre los exegetas sobre ninguno de los problemas fundamentales que plantea. Ningún período de su historia ha visto una crisis tan generalizada y profunda. No obstante, desde el 1969 hasta hoy han visto la luz al menos una quincena de obras de "Teología del AT". Un interesante artículo de G. Hasel en la prestigiosa revista *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (93 [1981] 165-183) documenta tanto la proliferación frenética de "teologías bíblicas" como la crisis de este ramo del saber teológico. Obviamente, la crisis no se puede superar multiplicando frenéticamente los intentos, repitiendo surcos ya trazados con variaciones superficiales, sino revisando el problema metodológico [/ *supra*, II]. Pues la raíz del problema es la cuestión del método o de la fundamentación hermenéutica; pero la / hermenéutica es problema filosófico-teológico. Puesto que se trata de "teología bíblica", donde el adjetivo no es más que una determinación material del sustantivo, diría que se le pide al biblista que sea simplemente "teólogo". Pues lo que es fundamental para la teología bíblica es que sea verdaderamente *teología*. Los principios de la teología bíblica no deben contradecir a principios de la teología sin más.

La "crisis" de la teología bíblica, reconocida por todos y visible en diversos niveles, requiere, pues, un repensamiento del problema del método antes incluso que de sus contenidos. A este problema vamos a dedicar nuestra atención. Partiremos de un análisis de los métodos practicados y hechos valer en las obras publicadas, para dar una valoración crítica de ellos. No intentaremos aquí una propuesta positiva nueva, sino que nos bastará con informar sobre el problema hoy fundamental para cualquier intento de escribir una teología bíblica: la cuestión del método.

2. MÉTODOS EN USO. Cada "Teología del AT", entre las publicadas, propone un método más o menos elaborado, más o menos explicitado. En las páginas que siguen intentaremos una agrupación o esquematización en cuatro métodos principales. Se trata, obviamente, de una clasificación que obedece a razones didácticas y que puede que no haga perfectamente justicia a las obras a las cuales se hace referencia; pero ello nos permite no demorarnos demasiado. Para cada uno de los "tipos" considerados citaremos una obra "muestra". Estos cuatro modelos sirven sobre todo para discernir las líneas de tendencia, sin pretender ser una definición rigurosa adecuada.

a) *El método descriptivo*. Es un método que define a la teología bíblica como disciplina *histórica*, mientras que concibe la dogmática como disciplina sistemática. Según este método, la teología bíblica tiene como cometido recoger con cuidado los conceptos y los términos, las opiniones y las ideas de los autores sagrados.

1) *La "Teología del AT" de E. Jacob* (*Teología del Antiguo Testamento*, Marova 1969). El autor da esta definición de la teología del AT: "La teología del Antiguo Testamento puede ser definida como la exposición sistemática de las nociones religiosas específicas que se hallan en el conjunto del Antiguo Testamento y que constituyen su unidad profunda". Notemos: el campo de investigación es el AT; la teología es una exposición sistemática de nociones; las nociones que son objeto de la teología bíblica son las que constituyen la unidad profunda del AT. Se trata, como dice el autor, de una "ciencia descriptiva". No es una historia de Israel; la pie-

dad, las instituciones religiosas y la ética no forman parte del ámbito específico de la teología del AT; no es una historia de la religión de Israel. La teología del AT "no tratará más que de Dios y de su relación con el hombre y el mundo". La unidad profunda del AT se ve alrededor del tema de la presencia y de la acción de Dios. Sin embargo, Jacob va mucho más allá para encontrar la unidad del AT cuando afirma: "Una teología del Antiguo Testamento que no esté fundamentada en ciertos versículos aislados, sino en el conjunto del AT, no puede ser sino una cristología, porque es en Cristo donde se ha reunido y llevado a la perfección lo que en la antigua alianza se ha manifestado. (...) Una afirmación así no significa en absoluto que no debamos considerar el AT más que a la luz de su cumplimiento. (...) Fuera del principio de unidad de los dos Testamentos y *a fortiori* de la unidad interna del AT mismo, no es posible hablar de una teología del AT". Pero no se pone en práctica ningún intento de lectura unitaria de la Biblia en clave cristológica.

Jacob afirma que se podría también hablar, en vez de teología, de "fenomenología del AT". Admite él usar el término "teología", pero lo entiende en "sentido amplio". La "teología en sentido estricto" es la teología dogmática, a la cual el teólogo bíblico procura los "materiales básicos".

2) *Valoración crítica.* En la concepción de la teología bíblica como ciencia descriptiva parece estar subyacente la distinción entre "lo que el texto significaba", objeto de la teología bíblica, y "lo que el texto significa", objeto de la teología sistemática. La intencionalidad encarnada literariamente en el texto bíblico no puede variar con los tiempos: lo que el texto "significaba" para la comunidad creyente que lo acogió y lo ha transmitido no puede ser diverso de lo que el texto "significa" para los creyentes de hoy.

Además, nos parece que está en juego el sentido de teología, que no es simplemente una ciencia histórica descriptiva, sino inteligencia de las razones lógicas de la fe bíblica, "justificación" del sentido del texto bíblico frente a la instancia crítica. La *teología* no es simple reexposición ordenada y diligente de las "teologías" contenidas en la Biblia, sino búsqueda de comprensión crítica de las razones lógicas de las diferentes teologías e inteligencia de su recíproco nexo o coherencia dentro del discurso bíblico.

No logramos evitar la impresión de que la noción de teología bíblica como disciplina puramente descriptiva e histórica tiende a considerar la revelación como doctrina. Jacob, en efecto, define la teología del AT como "exposición sistemática de nociones religiosas"; para él, el AT contiene una doctrina consiguiente a una revelación divina. La teología del AT no haría más que exponer, con orden y sistemáticamente, la doctrina difundida y esparcida en el AT.

Está en juego el sentido de "teología", que Jacob está incluso dispuesto a olvidar en favor de "fenomenología". Para nosotros, la teología bíblica es la comprensión crítica del testimonio-mediación canónico-normativa de la revelación en la Biblia. Ello supone que una teología del AT no puede prescindir de su centro, que es Jesucristo. La "verdad" del AT no es distinta, por incompleta y en camino que esté, de la verdad de Jesucristo, cumplimiento del AT.

b) *El método dogmático-didáctico.* Hemos adoptado esta formulación para designar un método que toma de la dogmática el esquema de tratamiento y sigue el planteamiento de los manuales, o sea una línea di-

dáctica. Muchas teologías bíblicas, tanto del AT como del NT, son exposiciones sistemáticas de las ideas de la Biblia sobre Dios, hombre, pecado y salvación. El orden y el esquema expositivo se toman no de la Biblia misma, sino de los manuales de teología dogmática.

1) *La "Teología del AT" de M. García Cordero.* Este método lo sigue M. García Cordero (*Teología de la Biblia, Antiguo Testamento*, Madrid 1970). Para él la teología bíblica es teología positiva, que ordena y sistematiza datos bíblicos en un conjunto doctrinal, teniendo en cuenta tanto el proceso evolutivo ideológico ascendente de la historia de la salvación como la unidad doctrinal de la Biblia.

El esquema de la obra de Cordero se articula en cuatro partes: 1) las creencias: trata de Dios, de los ángeles y de la antropología; 2) las esperanzas: trata de la espera mesiánica, del reino de Dios y de la escatología; 3) las obligaciones religiosas y morales: trata de la moral del AT; 4) caída y rehabilitación del hombre: trata del pecado, de la conversión, del perdón de los pecados: el esquema evoca las tres virtudes teologales (fe, esperanza, caridad), con la adición sobre el pecado y la penitencia. La sistematización se toma siguiendo la teología católica, no de la Biblia misma.

2) *Valoración crítica.* Ya por la brevísima alusión hecha se puede comprender que este método es insatisfactorio, puesto que toma de la teología sistemática lo que en cambio debería pedir a la Biblia misma. La unidad teológica del AT se da por supuesta más bien que probarla y demostrarla; sin embargo, nos parece que la intención de indagar sobre la coherencia lógica del pensamiento del AT está en la línea de una correcta noción de teología bíblica. Pero, sustancialmente, Cordero, con cuantos siguen este método, no abandona el terreno de la teología entendida como disciplina histórica y descriptiva, aunque toma prestados de la dogmática los esquemas de pensamiento y el planteamiento formal del tratamiento. Esto no significa que la teología bíblica deba operar exclusivamente con categorías bíblicas, a menos de caer en un biblismo radical y repetitivo. Ni siquiera las "categorías" bíblicas pueden rehuir la criba crítica del teólogo bíblico, el cual justamente mediante esta crítica intenta encontrar la revelación, con la cual ellas no se identifican perfectamente. Las categorías y el lenguaje bíblicos son parte del testimonio canónico de la revelación; por eso no se los podrá dejar nunca a un lado, sino que también sobre ellos ha de ejercerse la crítica teológica. La teología bíblica tiene por objeto la revelación divina mediata y testimoniada normativamente —pero de modo históricamente situado— por la Biblia; y, a su vez, la teología bíblica está siempre históricamente situada, y por ello está siempre abierta a revisiones.

c) *El método diacrónico.* Es el método que abandona los parámetros de los conceptos escolásticos, no para limitarse a una simple exposición de la historia de la religión de Israel ni para seguir el proyecto irrealizable de una exacta cronología del desarrollo de las ideas del AT. Es el método que nace del ejercicio exegético del llamado análisis críticohistórico de la Biblia, que ha asumido plenamente en exégesis la categoría epocal de la historia.

1) *La "Teología del AT" de G. von Rad.* Se trata de una obra que ha marcado una cesura epocal, de modo que los años de la teología del AT se cuentan según "antes" y "después" de Von Rad; es actualmente la obra más eminente y significativa de nuestra disciplina; para algunos es incluso la realización de un sueño

acariciado largo tiempo. En tales elogios hay su parte de retórica encomiástica; pero ciertamente la obra de G. von Rad *Teología del AT* (2 vols., Sígueme, Salamanca 1982[5]) es un punto de referencia ineludible.

El objeto esencial de una teología del AT es la palabra viva de Yhwh tal como, en el mensaje de sus grandes obras, fue dirigida a Israel. Las grandes obras de Dios descubren y transmiten un mensaje en el cual resuena la palabra de Yhwh. Es obvio entonces que la teología bíblica tiene su punto de partida y su centro en la acción en la cual se ha revelado Yhwh. Las acciones históricas de Yhwh no podían captarse y expresarse sino mediante la fe y las profesiones de fe, primero en fórmulas breves y luego en sumarios de la historia salvífica de carácter confesional que narraban en contextos más vastos la acción de Dios en la historia. Así Israel elaboró un conjunto de testimonios de su fe, en los cuales narraba las acciones históricas de Yhwh.

Por tanto, para Von Rad la teología bíblica no puede limitarse a exponer el pensamiento prescindiendo de la historia. Pero el orden de la exposición no será el cronológico de la crítica histórica, sino la sucesión de los acontecimientos tal como los ha visto la fe de Israel, o sea la sucesión de los hechos y las conexiones internas que el mismo Israel ha dispuesto. Por eso el teólogo bíblico intentará identificarse íntegramente con la mentalidad teológica israelita, evitando reconstruir líneas ideales de conexión y contextos sistemáticos allí donde el mismo Israel no los ha visto o no los ha subrayado.

El cometido de una teología bíblica parece definirse por su función puramente histórico-descriptiva, y por ello —como dice Von Rad— la forma más legítima para tratar del AT bajo el aspecto teológico es siempre la de repetir sus narraciones *(die Nacherzählung)* o repetir adecuadamente sus testimonios.

El teólogo bíblico debe tener siempre presente, instruido por la exégesis crítico-histórica, cuánto difieren entre sí los testimonios aducidos por las diversas unidades literarias, de modo que no existe una síntesis ni en la mente de los autores sagrados ni en los textos del AT. Por consiguiente, la teología bíblica deberá renunciar a una exposición sistemática u orgánica, porque un mundo conceptual religioso situado *a posteriori* en un contexto orgánico no sería más que una abstracción, ya que jamás existió en Israel de esa manera completa y sistemática. Además, a diferencia del NT, el AT no tiene un centro, dado que la manifestación de Jesucristo es el verdadero fin de la historia de Israel con Dios. Pero ese fin es "extrínseco" al AT y no se puede tomar como criterio para la reconstrucción y la exposición de la teología del AT. Puesto que el único principio unitario y el único elemento de continuidad es el pueblo de Israel en su testimonio histórico de fe, la teología bíblica no podrá sino asumir la forma de una *Nacherzählung* de los testimonios de Israel. Semejante noción de teología bíblica supone que es evidente que desde el principio al fin Israel parte del supuesto de la preeminencia del "hecho" respecto al "lógos", es decir, mira preferentemente a coordinar e interpretar teológicamente el material transmitido, dando siempre la prioridad a la coherencia histórica más que a la lógico-teológica.

La obra de Von Rad es una teología de las tradiciones históricas (vol. I) y proféticas (vol. II) de Israel. La expresión "teología de las tradiciones" es usada a menudo por el mismo Von Rad para definir su empresa teológica. Pues para él el objeto que la teología tiene como mira no es el mundo religioso de Israel, ni sus

condiciones espirituales, ni el conjunto de su fe, sino solamente lo que el mismo Israel directamente dijo de Yhwh. Los salmos, los libros sapienciales, los cuerpos legislativos no se han de considerar como tradiciones; constituyen la respuesta que dio Israel a la revelación de Yhwh, son la expresión de la situación en la que Israel se vio colocado por la revelación.

2) *Valoración crítica.* La obra de Von Rad es grandiosa y se ha impuesto como un resultado en muchos aspectos estimable. Sin embargo, él mismo admite que "parece que la enojosa cuestión del enfoque de una teología del AT sigue aún abierta y que hay que hacer y aclarar aún muchas cosas antes de poder escribir debidamente esa teología". Además confiesa que su teología del AT no es "completa en todos los sentidos". Estas declaraciones animan, a pesar de la mole y la genialidad de la obra realizada, a hacer un análisis crítico de la misma. Obviamente, nos limitamos, igual que para las otras propuestas, a alguna breve anotación.

Ante todo, Von Rad vacila vagamente, con perplejidad, oscuridad y reflexiones, entre *kerigma* e historia, sin llegar a una reconciliación satisfactoria de los dos aspectos. De hecho, quizá sea verdad que Von Rad ha dado la preferencia al kerigma respecto a la historia. La razón de fondo, a mi entender, está en la no resuelta ambigüedad del concepto de ↗ revelación. La "verdad" de la revelación no equivale a las "verdades reveladas" ni se identifica con la "verdad" (= realidad) de los hechos históricos, sino que es la transparencia y la presencia de la salvación divina en el mismo corazón de los acontecimientos históricos. Por consiguiente, la teología bíblica, que se fija como objeto la verdad de la revelación, no se propone como alternativa a la historia ni es sólo ciencia histórica.

En cuanto *Nacherzählung,* la teología bíblica de Von Rad no es más que la historia de la fe vivida y proclamada por Israel, reexposición de las teologías contenidas en la Biblia, y no teología o reflexión sobre la Biblia. Von Rad llega incluso a comparar al teólogo bíblico con el egiptólogo o el romanista, que estudian la historia de Egipto o de Roma. Mas esto, en último análisis, es coherente con la noción de teología bíblica como ciencia puramente histórico-descriptiva, que renarra las teologías contenidas en la Biblia. Y a esa noción de teología bíblica parece corresponder coherentemente el concepto de revelación como "doctrina revelada" que hay que volver a proponer y a exponer. De ese modo Von Rad parece renunciar propiamente a hacer teología, puesto que evita preguntarse por la verdad, es decir, por el sentido y el valor, por las razones lógicas e históricas de la fe israelita. En este sentido nos parece aceptable la severa crítica de C.A. Keller, el cual dice: "En el fondo, el libro de Von Rad no es una teología, sino una 'Einleitung' ".

Paradójicamente, Von Rad asume como "centro" de su teología ¡la falta de un centro en el AT! En realidad, el principio de su exposición es la tradición kerigmática en su sucesión histórica. Por eso la teología de Von Rad tiende a presentarse como una fenomenología del pensamiento religioso de Israel.

Finalmente, Von Rad auspicia, aunque es difícil de imaginar, una teología de la Biblia (AT y NT juntos), observando que "es consolador que hoy se la pida con mayor insistencia cada vez". Para que sea consoladora, es preciso que la insistencia sea razonable y esté justificada. Pero ¿cómo puede estar justificada si todas las premisas puestas conducen a negar su legitimidad, dado que —como afirma Von Rad— "es preciso ate-

nerse al criterio de explicar cada texto lo más claramente posible según su *ratio* interna al AT"? ¿O bien la *ratio* interna al AT puede coordinarse con la ratio cristocéntrica, con lo cual es concebible y realizable el proyecto de una teología de toda la Biblia? Es el problema de la unidad de los dos Testamentos, que Von Rad advierte, pero que afronta sólo como apéndice de su obra [/ luego, V].

d) *El método selectivo del centro temático.* Definimos así el método que, al no aceptar el principio histórico-genético ni un planteamiento sistemático tomado de la dogmática, busca en el mismo AT un "tema" que sea central y permita una exposición unitaria y dinámica del pensamiento del AT. En su raíz, también ese método es esencialmente descriptivo, porque no hace más que presentar la "teología" contenida en el AT.

1) *La "Teología del AT" de W. Eichrodt (Theologie des Alten Testament,* Gotinga, I, 1967[4]; II-III, 1974[7]; trad. esp., 2 vols., Cristiandad, 1975). Para Eichrodt, la teología bíblica tiene como cometido comprender el mundo de fe veterotestamentario en su unidad estructural e interpretar su significado más profundo teniendo presente por un lado la religión de los países circunstantes y por otro su relación sustancial con el NT. No basta, según el autor, el método seguido normalmente por la ciencia veterotestamentaria, a saber: un procedimiento de génesis histórica. Por eso hemos de intentar hacer una sección de las categorías veterotestamentarias que permita tener una panorámica exhaustiva y distinguir las realidades esenciales de las marginales, poniendo de manifiesto las columnas sustentadoras y toda la estructura. Por tanto, el análisis histórico no se considera inútil ni se descuida; incluso nos basamos en sus resultados. Pero en lugar del análisis genético entra la síntesis sistemática y ordenada de la fe de Israel, no según esquemas dogmáticos, sino siguiendo la dialéctica que se filtra del mismo AT. Así pues, hay que articular juntamente el principio histórico y el sistemático en torno al tema que permita captar la unidad de todo el AT, a saber: la idea de alianza. No el término *berît,* que en muchos textos no está presente, sino la idea o contenido de la alianza es el centro unificador. Para Eichrodt, el concepto de alianza en sentido amplio compendia la conciencia básica de Israel acerca de su particular relación con Dios. "Alianza" es, pues, más que un concepto preciso; es un "movimiento vital".

Aunque se limita al AT, Eichrodt escribe: "Lo que a nosotros nos interesa es una exposición de las ideas y de la fe veterotestamentaria que tenga siempre presente que la religión del AT, con toda su indiscutible singularidad, *sólo* puede ser entendida en su esencia a partir del cumplimiento que encuentra en Cristo". Por tanto, el contenido central del NT reconduce al testimonio de Dios en el antiguo pacto.

2) *Valoración crítica.* La teología del AT de Eichrodt se apoya en tres pilares: *a)* comprender significa reducir a unidad; *b)* el AT se puede reducir a unidad encontrando un centro unificador; *c)* la alianza es una categoría que unifica el AT.

Si, como lo admite el mismo Eichrodt, Jesucristo es el único sujeto omnicomprensivo de toda la revelación divina, la teología bíblica regional del AT no puede constituirse si no es teniendo como centro a Jesucristo. Pero el cristocentrismo de la teología bíblica no parece en absoluto operante en el planteamiento de Eichrodt. En efecto, sostiene él que es preciso usar categorías bíblicas internas a la dialéctica del AT, y por este motivo escoge la categoría de alianza, no tanto como "cifra" expresiva

de la autorrevelación de Dios en Cristo, sino solamente en el sentido veterotestamentario. Por consiguiente, tampoco Eichrodt escapa a la concepción de la teología como disciplina histórica y descriptiva. "Alianza" es una "supercategoría" veterotestamentaria, supuesta por Eichrodt como idea única y unívoca, cuando en realidad en el AT hay formas y sentidos diferentes y varios de "alianza". Por otra parte, la revelación no es una masa enorme de verdades o doctrinas que el teólogo simplemente ha de "reducir a unidad" ordenándolas y disponiéndolas alrededor de una idea central. En pos de Eichrodt, una multitud de biblistas ha propuesto otros "temas" como centro unificador del AT: el dominio de Dios (L. Köhler), el reino de Dios (G. Klein), la elección (H. Wildberger), Yhwh (W. Zimmerli), el libro del Deuteronomio (S. Herrmann), el primer mandamiento (H. Schmidt), la realeza de Yhwh (J.L. McKenzie), etcétera. Es obvio que no existe consenso entre los estudiosos.

3. CONCLUSIÓN. En los proyectos de "Teología bíblica" a los que se ha hecho alusión en un rápido "muestrario", ha resultado dominante, y hasta integrante, la categoría epocal de "historia", que se ha afirmado como horizonte imprescindible, y por tanto como la concepción histórica de la revelación. Consiguientemente se ha impuesto, sobre todo dependiendo del método histórico-crítico de la exégesis y debido especialmente a G. von Rad, la exigencia de una teología bíblica que tenga en cuenta la diferencia de época entre el AT y el NT; se ha legitimado así la elaboración de una teología separada del AT. Y otra consecuencia: se ha asignado a la teología bíblica una tarea histórico-descriptiva o de narración de las tradiciones históricas, proféticas y sapienciales de Israel.

También los varios intentos de discernir un centro del AT suponen la concepción del AT como una "historia" separada del NT, o por lo menos un trozo de historia autónomo, que solamente luego en el giro histórico llevado a cabo por Jesucristo ha sido asumido juntamente con la "historia" del NT, dando así lugar a la *historia de la salvación*. En este sentido ha ejercido una función hegemónica la categoría de "historia" separada de la "teología".

Se ha afirmado también, por parte de varios autores, el cristocentrismo de la revelación. Pero la realización de tal concepción cristocéntrica, al menos en las teologías del AT, se ha entendido de modo extrínseco: Jesucristo es el "término" al que tiende el AT, el cual tendría en sí mismo su inteligibilidad intrínseca. El principio de inteligibilidad teológica está tomado del AT.

Volvamos a las observaciones hechas al principio: la crisis de la teología bíblica es una crisis que se refiere ante todo al método. Mientras no se aclare esta cuestión básica, es estéril multiplicar las tentativas de publicar obras "nuevas" de teología bíblica. La teología bíblica no puede seguir siendo exposición o compilación de las "teologías" contenidas en la Biblia, si bien este trabajo que compendia los resultados de la labor exegética es un momento necesario e importante. Es preciso que sea de veras "teología", es decir, saber autocrítico de la fe. Puesto que la fe es hacer propia la fe bíblica en la revelación, la teología bíblica es un momento de la teología sin más en cuanto comprensión crítica del saber de la fe bíblica. Lo que especifica a la teología bíblica es la referencia exclusiva a los textos bíblicos, comprendidos a partir de la verdad de Jesucristo como punto omnicomprensivo de la revelación, y por tanto de toda la Escritura. Esto no significa una nive-

lación de AT y NT, porque el cristiano acoge el AT por Jesús, el cual revela y funda la identidad propia del AT justamente en cuanto "antiguo", y al mismo tiempo manifiesta e instituye el lazo orgánico del AT con el NT. Sin embargo, nos parece legítimo hacer una "teología del AT" entendida como delimitación o regionalización funcional, análogamente a "circunscripciones regionales" del saber teológico, tales como la eclesiología, la cristología, la antropología, etc. De esa manera podría tener espacio y sentido destacar la peculiar perspectiva de cada uno de los libros o corrientes de pensamiento dentro de la misma Biblia.

A. Bonora

IV. TEOLOGÍA DEL NT. ORIENTACIONES ACTUALES. Para una guía breve dentro de las teologías más recientes del NT, tomamos como criterio de calificación el principio hermenéutico elegido por los autores al construir su teología. Pues bien, desde este punto de vista podemos distinguir cinco metodologías diversas, para cada una de las cuales tomamos en consideración la obra o las obras más importantes: 1) la histórico-kerigmática; 2) la de "historia de la salvación"; 3) la histórico-positiva; 4) la sistemática; 5) y, finalmente, algún intento de una teología bíblica que comprende AT y NT.

1. LA ORIENTACIÓN HISTÓRICO-KERIGMÁTICA. Esta primera orientación arranca de la *Teología del NT* de R. Bultmann [/ *supra*, I, 6], la cual ha dominado hasta el punto de hacer desistir durante quince años de todo intento ulterior. En efecto, hay que llegar de los años cincuenta a 1967, con H. Conzelmann, para encontrar una nueva "Teología del NT". Conzelmann, discípulo de Bultmann, intenta poner al día y en parte corregir la obra de su gran maestro. Revaloriza los elementos históricos del mensaje del NT, abandonando como único principio interpretativo el de la comprensión de la fe en sentido existencial, que arrancaría todavía —según él— de un "esquema pietista". Los componentes históricos los saca a la luz la "historia de la tradición", que recupera las primitivas confesiones de fe cristológica y el credo. Así pues, Conzelmann vuelve al objeto, es decir, al texto, y consiguientemente de la antropología a la cristología. Pero semejante vuelta a la historia se queda sólo a mitad de camino, porque no alcanza al mensaje del Jesús terreno, si bien Conzelmann revaloriza la teología de los evangelios sinópticos utilizando los resultados de la crítica redaccional, de la que fue uno de sus iniciadores. A diferencia de Bultmann, hace que la teología comience con el *kerigma* de la comunidad primitiva y coloca "el desarrollo de la Iglesia primitiva" no después de Juan, como en Bultmann, sino después de Pablo y en conexión con él, sobre todo para evitar una negativa prejuzgada sobre esta literatura epistolar.

No obstante, Conzelmann sigue dependiendo de su maestro: por su precomprensión luterana; por el consiguiente escepticismo respecto al Jesús histórico, que permanece aún entre las premisas de la teología, y por la unilateralidad de la interpretación kerigmática, que entraña la desvalorización de Hechos y Apocalipsis. Pero hay que afirmar positivamente que la elección kerigmática le permite resolver a su modo el problema fundamental de toda teología bíblica: unir en armonía reconstrucción e interpretación, salvaguardando así la unidad teológica dentro de la variedad histórica. En efecto, él encuentra la unidad hermenéutica y estruc-

tural justamente en el *kerigma*. A pesar de sus limitaciones hermenéuticas y teológicas, su intento de unificar la teología del NT alrededor del *kerigma* es digno de la máxima consideración.

2. LA ORIENTACIÓN DE "HISTORIA DE LA SALVACIÓN". Esta segunda orientación hermenéutica contempla la unidad de la teología del NT no en el *kerigma*, sino sobre el fondo de "historia de la salvación". Tiene una larga historia a sus espaldas, que se remonta a la escuela de Erlangen, y en particular a J.Ch.K. von Hoffman (1810-1877). Los dos autores recientes más conocidos que han elegido esta orientación son O. Cullmann y L. Goppelt. La teología del NT como "historia de la salvación" tiene en común tres principios: 1) la Biblia, A y NT, se considera en su aspecto unitario; 2) se la interpreta como historia de la salvación, por lo cual se coloca en primer plano la obra de Dios en la historia, mientras que pasa a segundo plano el aspecto doctrinal; 3) se coloca en el centro la persona de Jesús, cumplimiento de la promesa, en el cual se concentra pasado (AT) y futuro (escatología).

Aunque O. Cullmann es el más conocido representante de esta orientación, no ha escrito una verdadera y auténtica teología del NT, sino una teología de la historia de la salvación *(Historia de la salvación,* Barcelona 1968) con resultados interesantes a nivel hermenéutico, pero decepcionantes en la perspectiva de una presentación global de la fe neotestamentaria. En efecto, las tres primeras partes de la obra intentan aclarar la terminología y establecer una confrontación crítica con otras interpretaciones, principalmente con R. Bultmann y su escuela (pp. 13-186). Sólo la cuarta parte profundiza el tema central con una exégesis teológica de los cuatro momentos principales de la revelación neotestamentaria (Jesús, la Iglesia primitiva, Pablo y Juan), mientras que la quinta propone una disposición sugestiva para una teología fundamental (pp. 285-327). Mas, a mi entender, la verdadera y auténtica teología de Cullmann es la cristología de sus dos obras más importantes: *Cristo y el tiempo* y *Cristología del NT* (Estela, 1968, y Sígueme, 1980[4], respectivamente).

L. Goppelt ha dejado una teología del NT "incompleta", acabada y editada por su discípulo Roloff *(Teología del NT,* 2 vols., Brescia, 1982-83), quizá la mejor escrita hasta ahora, al menos en lo que se refiere a la primera parte. Trazando al principio la historia de la disciplina, él mismo se coloca en la orientación de "historia de la salvación", y se propone unir una seria crítica histórica con un profundo esfuerzo de comprensión del NT que permita llegar a un diálogo crítico entre la hermenéutica histórica (J. Jeremias) y la existencial (R. Bultmann). De este modo quiere ligar profundamente a la vez reconstrucción e interpretación en un sano equilibrio. En el fundamento de la teología del NT está no sólo la predicación de Jesús (Jeremias), sino toda la obra de Jesús en su significado teológico. Pero el punto de partida de la teología del NT sigue siendo el *kerigma* de la muerte y resurrección (1Cor 15,1-5). Ese *kerigma* se desarrolla luego en dos direcciones: la una hacia atrás, hacia el Jesús terreno (He 10,37-41), fundamento histórico-teológico del *kerigma*, y la otra, en cambio, en dirección a la vida de la Iglesia con la profundización de la cristología y la soteriología del *kerigma*. El *kerigma* pascual, que consiste en la continuación de la obra de Jesús con la resurrección, no encuentra modelo alguno en el ambiente religioso circunstante, judío y grecorromano. Es absolutamente único.

El anuncio y la obra de salvación de Jesús son continuamente puestos en relación por Goppelt entre sí y sobre todo con la persona de Jesús, por lo cual la salvación tiene lugar siempre por una relación estrechamente personal con Jesús. Precisamente basándose en esta tesis fundamental postula Goppelt la continuación de la relación personal con Jesús también en el tiempo de la Iglesia, hecha posible por la muerte y resurrección y por la presencia "espiritual" consiguiente del Señor resucitado en la comunidad y en los sacramentos. En coherencia con el principio histórico-hermenéutico, la estructura de la teología del NT parte de su fundación (la obra de Jesús en su significado teológico: desde la venida del reino a pentecostés); luego pasa a su punto central: el *kerigma* como principio de la reflexión de fe sobre la obra de Jesús, para considerar luego cómo la tradición de Jesús es recibida y desarrollada por Pablo (Ef y las cartas pastorales no serían de Pablo) y por los escritos pospaulinos. Pablo no es leído en clave antropológica existencial (Bultmann) ni sobre el fondo de una "historia de la salvación" entendida en su relación con el AT (Rom 4), como hacen Kümmel y Ridderbos, sino como desarrollo de la tradición de Cristo en su acontecimiento salvífico, acogido e interpretado.

La gran teología del NT del americano G.E. Ladd (Grand Rapids, 1974), aunque intenta seguir la orientación culmanniana de "historia de la salvación", vuelve en realidad a la teología descriptiva de tipo doctrinal, rechazando el método histórico-crítico, unido a un escaso esfuerzo de interpretación.

3. La orientación histórico-positiva. Agrupamos bajo este título genérico aquellas teologías del NT que siguen una exposición histórica, fundándola en el método histórico-crítico, y no en el *kerigma* ni en una concepción unitaria de "historia de la salvación". Por encima del método todavía no cualificante, las opciones hermenéuticas son diversas en los varios autores que se pueden colocar en esta orientación. Nos detenemos en los que consideramos los dos exponentes principales: Kümmel y Jeremias.

W.G. Kümmel escribe una teología del NT según los principales testimonios del NT: Jesús, Pablo y Juan *(Teología del NT,* Brescia 1976). Aparece en primer plano una polémica intencional con Bultmann y la escuela kerigmática, en que evita cuidadosamente la terminología de la hermenéutica existencial, comenzando por la palabra *kerigma*. Se atiene con rigor al método histórico-crítico para volver al mensaje del Jesús histórico y a la tradición de la Iglesia primitiva. En semejante orientación, en la que se da la preferencia a la reconstrucción crítica, el problema crucial es el de la unidad teológica de los escritos del NT, discutida ya por Lutero: "El cometido de una teología del NT sólo puede ser... el de hacer hablar antes de nada a cada uno de los autores según su lenguaje, y sólo en un segundo momento preguntarse por la unidad que de ahí puede seguirse, o también comprobar las diferencias no conciliables". Esta unidad o centro del NT la descubre Kümmel en un tema teológico principal, que aparece en los tres testimonios principales del NT: "Ellos están de acuerdo en anunciar que Dios hizo comenzar en Jesucristo la salvación prometida para el fin del mundo; que Dios en este acontecimiento de Cristo ha venido a nuestro encuentro y que quiere encontrarnos como Padre que intenta librarnos de la esclavitud del mundo y hacernos capaces de un amor efectivo. Que ese centro del NT es cierto no lo puede establecer el historiador...", sino el creyente. Así

pues, la salvación presente y futura es el verdadero centro del NT, tesis querida de Kümmel. De todos modos, se queda uno perplejo al ver a Jesús puesto entre los testimonios principales, junto con Pablo y Juan. Además, el afán del historiador por la reconstrucción disminuye el interés por la verdadera y auténtica interpretación teológica.

J. Jeremias sólo tuvo ocasión de escribir la primera parte de su teología del NT, pero para él la más importante y decisiva: *La predicación de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1980[4]). Lo que para Bultmann es sólo un presupuesto histórico de la teología del NT, es en cambio para Jeremias su centro: la predicación y el mensaje del Jesús histórico. El principio teológico-hermenéutico que le guía se expresa en una obra poco voluminosa: *Il problema del Gesù storico* (Brescia 1964). Evangelio de Jesús y *kerigma* en la Iglesia se consideran, respectivamente, como llamada de Dios y respuesta a él: "Esta respuesta procede siempre en doble dirección: es adoración laudativa de Dios y es testimonio ante el mundo. La respuesta está inspirada por el Espíritu de Dios, pero no es parte de la llamada. El elemento decisivo es la llamada, no la respuesta. El testimonio multiforme de fe de la comunidad primitiva, de Pablo, de Juan..., se debe medir por la predicación de Jesús. En nuestra protesta contra la planificación de evangelio y *kerigma* entra el concepto de revelación. Según el testimonio del NT, el *Lógos* encarnado, y sólo él, es la revelación de Dios. La predicación de la Iglesia de los orígenes, por el contrario, es el testimonio, inspirado por el Espíritu, de la revelación. El testimonio de la Iglesia no es él mismo revelación" (p. 39). Jeremias parece identificar aquí revelación y teología, cerrando además la revelación con el Jesús terreno. Pero puede que sólo intente poner de manifiesto la importancia fundamental de una teología del NT, pues la segunda parte (nunca realizada) se concibe como respuesta a la predicación de Jesús y válida en cuanto respuesta (p. 355 de la *Teología del NT,* 4.ª ed.). El principio teológico en el cual se funda es el de la encarnación, pero entendido de modo más riguroso incluso que en el evangelio de Juan, en el cual Jesús preanuncia la continuación y el cumplimiento de "su" revelación mediante el Paráclito. Es importante tener presente el principio teológico-hermenéutico de Jeremias, que permite comprender su gigantesco esfuerzo por aprontar un instrumento crítico riguroso con el que poder llegar a la predicación del Jesús histórico, "porque nada ni nadie más que el Hijo del hombre, que su palabra... pueden conferir plenitud de autoridad a nuestra predicación" (*Las parábolas de Jesús,* Verbo Divino, Estella 1976, 142). Con las debidas reservas sobre su radicalidad teológica, hay que tener presente de todas formas la protesta de Jeremias contra la teología kerigmática del NT.

4. La orientación sistemática. El que estructura la teología del NT por grandes temas, en general se inspira en los tratados de teología sistemática. Existe, pues, el peligro de que se pierda ya sea la reconstrucción histórica, ya la verdadera y auténtica interpretación. Por eso es la más problemática.

La obra reciente más significativa en esta línea es la teología del NT del exegeta católico K.H. Schelkle, en cuatro partes y cinco volúmenes (cuatro en la ed. española, Herder, Barcelona 1975-1978). Las grandes temáticas son las siguientes: I. Creación: mundo, tiempo, hombre. II. Dios estaba en Cristo, que incluye la teología trinitaria en la cristología. III. *Éthos* cristiano, organizado en

25 temas, que cubren el área de la moral fundamental y especial. IV. Consumación de la creación y de la salvación, o sea escatología presente y futura; la comunidad de los discípulos y la Iglesia: eclesiología y sacramentos. Cada una de las cinco partes podría considerársela como independiente, pues han sido publicadas en tiempos diversos y con diversas modalidades. Una reflexión metodológica y teórica se registra sólo en el volumen III (pp. 13-38: versión ligeramente diversa de un artículo precedente. Una tesis teológica sirve de guía a esta obra: "La Escritura es palabra de Dios". "Habrá que definir una teología del NT como una 'palabra acerca de Dios' sobre la base de la palabra con que Dios se revela en la nueva alianza, que incluye asimismo la antigua alianza, y que está consignada en el libro del NT como testimonio de esa revelación" (III, p. 14). Del hecho de ser el NT "palabra de Dios" o "testimonio de la palabra" deriva su unidad fundamental, dentro de la variedad de la evolución histórica y de los autores. Esa unidad no es sólo de pensamiento, sino de "historia de la salvación" dentro del NT en su relación con el AT. Esta búsqueda de una unidad dinámica aparece sobre todo en el volumen I. Pero luego cada volumen tiene su principio hermenéutico de unidad: en el I son la creación y el Dios creador, que superan las tensiones negativas, presentes en el mundo, con la apertura a la redención, y por tanto a la cristología, tema del volumen sucesivo. En el II el centro lo ocupa Cristo, en el cual encuentra unidad la revelación histórica del Dios trino. En el III, el principio hermenéutico del *éthos* cristiano es la obediencia de la fe. Más difícil es discernirlo en los volúmenes IV y V. La unidad del conjunto es más teológica que hermenéutica. Aunque útil como término inmediato de confrontación con la teología dogmática, no corresponde, sin embargo, a un proyecto ideal de teología bíblica, que en la estructura y en el principio hermenéutico debe inspirarse en el NT y en su ambiente vital, y no en la teología posterior. Las teologías de este género acaban siendo una "teología según la Biblia" más que una "teología de la Biblia"; esta distinción de Wrede la ha recogido y tematizado Ebeling.

5. ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO. Para concluir, deseo aludir brevemente a los intentos de una teología de la Biblia que comprenden A y NT.

H. Clavier, profesor calvinista de la universidad de Estrasburgo, al término de su larga carrera, en el 1976, realizó un proyecto acariciado desde los años de su juventud: escribir una teología bíblica del AT y del NT siguiendo las grandes corrientes de pensamiento presentes en la Biblia: la arcaica o mítica, la mística, la profética y la cultual. La tesis hermenéutica, o sea, la intención, es poner de manifiesto la unidad y la variedad del pensamiento bíblico (*Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité,* Leiden 1976). La unidad es contemplada en la persona de Jesús, cumplimiento del AT y centro del NT. La variedad, presente en las corrientes de pensamiento que atraviesan los dos Testamentos, se exagera por una dedicación puntillosa a una ciencia histórica positivista que es ya un sueño del pasado a la luz de la actual conciencia hermenéutica. La teología bíblica de Clavier es significativa sólo como testimonio de una etapa ya pasada: la dominada por la búsqueda afanosa de la objetividad histórica mediante una crítica elevada a dogma. Pero la precomprensión calvinista de Clavier es harto evidente en su áspera polémica anticatólica, que está fuera de moda. Sin embargo, plantea problemas rea-

les sobre la unidad y la variedad del pensamiento bíblico, aunque responde de un modo erróneo.

Más modesto, aunque más sugestivo, es el intento de teología bíblica de S. Terrien (*The Elusive Presence, Towards a New Biblical Theology*, Nueva York - San Francisco - Londres 1978). Terrien contempla la continuidad, y por tanto la unidad entre AT y NT, en el "Deus absconditus atque praesens" experimentado en la fe. La descubre en las apariciones de Dios a los patriarcas, en la teofanía del Sinaí, en la presencia de Dios en el templo, en las visiones proféticas, en las expresiones de la presencia de Dios contenidas en los salmos y en los libros sapienciales, en la expectativa de una epifanía de Yhwh hasta en la presencia de Dios en la Palabra, lo mismo en el AT que en el NT, que alcanza su culminación en el relato de la transfiguración, en la experiencia de Pablo en el camino de Damasco y en las expresiones neotestamentarias sobre la glorificación del nombre de Dios (el nuevo templo, el templo del Espíritu, el templo de su cuerpo).

Como se puede ver, hay una variedad de metodologías al componer una teología del NT. Mas en estos últimos años ha surgido una exigencia común: la de una teología bíblica que sea verdaderamente teología de toda la Biblia y que haga ver su unidad dinámica.

V. ¿HACIA UNA TEOLOGÍA BÍBLICA? En los años setenta comienza una nueva orientación en la teología bíblica. Se empieza a pensar (el primero fue Von Rad en la última parte de su *Teología del AT)* [/ *supra*, III, 1c] que la división entre teología del AT y del NT, que se remonta, con Gabler y Bauer, a los comienzos mismos de la disciplina [/ *supra*, I, 3], ha sido un camino equivocado, por lo que es preciso emprender un camino nuevo. A Von Rad se asocian Schlier, Kraus, Goppelt y otros muchos. Una auténtica teología de la Biblia debería expresar el proceso de tradición que lleva desde el AT a los umbrales del NT; o bien debería ser una teología del NT abierta al AT que intente unir tradiciones e interpretaciones de las tradiciones del AT y del NT. Ante esta exigencia se han formulado tres respuestas diversas. Dado que los estudiosos del AT están aún lejos de estar de acuerdo sobre un centro, y por tanto sobre la unidad del AT, ese proyecto no se podrá pensar más que a partir del NT. Las premisas teológicas las hemos recordado ya al hablar del método [/ *supra*, II]: el canon bíblico único, aunque distinto, y la revelación histórica, que tiene su cumplimiento en Cristo.

La escuela bultmanniana (Grässer, Strecker, Becker, Schmithals, Klein), en cambio, aunque no excluye el proyecto en principio, sostiene que no es factible. En realidad, tiende a situar dialécticamente AT y NT: el AT como ley es superado en el NT; como historia del hombre que intenta salvarse a sí mismo, es negado mediante la justificación por la fe en Cristo; las mismas promesas del AT no se habrían cumplido. El NT respecto al AT es superación más bien que cumplimiento. El lazo histórico del NT con el AT pasa más bien a través de la literatura judía intertestamentaria (hay que recordar aquí que los protestantes, siguiendo la tradición humanista, tienen para el AT el canon breve, con lo cual excluyen del canon la literatura veterotestamentaria más cercana al NT).

A la escuela bultmanniana se opone la escuela de Tubinga (H. Gese y P. Stuhlmacher), la cual sostiene, en cambio, la posibilidad del proyecto, considerando no tanto las estructuras ontológicas semejantes cuanto el proceso de la revelación que termina

en la muerte y resurrección de Cristo. En esta concepción, el AT sería una prehistoria del NT. Se han realizado intentos partiendo de cada uno de los temas ideológicos, como la ley, la justicia, la redención, pero sin gran éxito.

H. Hübner, en un artículo aparecido en *Kerygma und Dogma* (1981, 1-19), ha propuesto un camino más largo, pero según él más seguro: partir de la reflexión teológica de las teologías del NT sobre el AT. Y ha aducido dos ejemplos concretos: las citas del AT en Mateo, donde el AT es concebido como promesa que se cumple en el NT, y el tratamiento del AT en la carta a los Romanos de Pablo, donde éste no sólo acepta el AT como Escritura, sino en parte también como "ley" (mientras que en la carta a los Gálatas lo rechazaba de manera absoluta como "ley"). O. Merk, en su artículo de la *Theologische Realenzyklopädie*, de 1980, ha sugerido también el método de los pequeños pasajes con el estudio de concepciones comunes y de temas que enlazaban a ambos Testamentos (fidelidad de Dios, unicidad de Dios, etcétera).

Así pues, el único modo de llegar a una teología bíblica global parece ser hacer una teología del AT partiendo del Nuevo. Tendríamos así "una teología neotestamentaria del AT", según la feliz expresión de H. Hübner, justificada teológicamente por el hecho de ser Cristo el cumplimiento de la revelación histórica de Dios al hombre. En todo caso —como lo sostiene A. Bonora en este mismo artículo— existe la posibilidad y la legitimidad de una teología del AT independiente [↗ *supra*, III, 3].

Hace unos años nació una revista que debate el problema de una teología bíblica: *Horizons in Biblical Theology* (Pittsburgh, 1979ss). Ya es significativo que todos los exegetas, cualquiera que sea su tendencia, si son creyentes, sientan la exigencia teológica de superar la división entre A y NT, creada por el uso del método histórico-crítico, y que se orienten a dar la razón al canon bíblico y a la tradición viva de la Iglesia, que ha leído siempre el AT a la luz del Nuevo, y viceversa. Quizá sea éste el cometido que tiene ante sí la teología bíblica actual. Sería ya un avance que en las futuras teologías del NT hubiese al menos un capítulo que tratase la teología neotestamentaria del AT [↗ Exégesis bíblica; ↗ Escritura].

G. Segalla

BIBL.: I-II: BOERS H., *What is New Testament Theology?*, Filadelfia 1979; FERRERO BLANCO J.J., *Iniciación a la teología bíblica*, Barcelona 1967; HAACKER y otros, *Biblische Theologie heute*, Neukirchen 1977; HARRINGTON W.J., *The Path of Biblical Theology*, Dublín 1973; HASEL G., *New Testament Theology, Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids (Michigan) 1978; KRAUS H.J., *La teologia biblica. Storia e problematica*, Brescia 1979; MAIER G., *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1978²; MERK O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*, Marburgo 1972; ID, *Biblische Theologie* II. *Neues Testament*, en *Theologisches Realenzyklopädie* VI, Berlín-Nueva York 1980, 455-477; MORGAN R. (ed.), *The Nature of New Testament Theology*, Londres 1973; SEGALLA G., *Introduzione alla teologia biblica del NT* I. *Storia*, Milán 1980; II. *Problemi*, Milán 1981; MYER P., *Teología bíblica y sistemática*, Clíe, Tarrasa 1973²; STRECKER G., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975; STUHLMACHER P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Gotinga 1979.

III: BEAUCHAMP P., *Théologie biblique*, en *Initiation à la pratique de la théologie* I, París 1982, 185-232; BLENKINSOPP J., *Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection*, en "Journal for the Studie of the Old Testament" 28 (1984) 3-15; COLOMBO G., *"Dogmatica" e "biblica"*, en "RBit" 21 (1973) 241-278; EICHRODT W.,

Teología del AT, Cristiandad, Madrid 1975; FESTORAZZI F., *Rassegna di teologia dell'AT*, en "RBit" 10 (1962) 297-316; 12 (1964) 27-48; ID, *Teologia biblica: problema e riflessioni*, en *Teologia* I (1976) 135-149; HASEL G.F., *Old Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1975[2]; ID, *A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect*, en "ZAW" 93 (1981) 165-183; JACOB E., *Teología del AT*, Marova 1969; MCKENZIE J.L., *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1978; REVENTLOW H.G., *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1982; ID, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983; RENDTORFF R., *I principali problemi di una teologia dell'Antico Testamento*, en "Protestantesimo" 35 (1980) 193-206; SEEHAS H., *Biblisque Theologie*, en "Verkündigung und Forschung" 27 (1982) 28-45; SOGGIN J.A., *Teologia dell'Antico Testamento oggi. Dopo Gerhard von Rad*, en "Protestantesimo" 39 (1984) 1-1; TERRIEN S., *The Elusive Presence. Towarde New Biblical Theology*, Nueva York 1978; WESTERMANN C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Gotinga 1978 (trad. ital., Paideia, Brescia 1983); ID, *Che cosa dice l'Antico Testamento su Dio?*, Queriniana, Brescia 1982.

IV: BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; CULLMANN O., *Il mistero della redenzione nella storia*, Bolonia 1966 (*Historia de la salvación*, Península 1968); CONZELMANN H., *Teología del NT*, Brescia 1972; GOPPELT L., *Teología del NT*, Brescia, I, 1982; II, 1983; GRECH P., *Le idee fondamentali el NT*, Módena 1968; LOHSE E., *Grundriss der Neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1974; JEREMIAS J., *Teología del NT* I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1980[4]; KÜMMEL W.G., *La teologia del NT: Gesù-Paolo-Giovanni*, Brescia 1976; PENNA R., *Saggio sulla teologia del NT*, en *Il messagio della salvezza* V, Turín 1968, 1138-1311; SCHELKLE K., *Teología del NT*, Herder, Barcelona 1975; SCHNACKENBURG R., *La teología del Nuevo Testamento*, DDB, Bilbao 1967; SEGALLA G., *Rassegna di Teologia del NT*, en "Studia Patavina" 16 (1969) 131-149; ID, *Orientamenti ermeneutici nelle "Teologie del NT"*, en "Studia Patavina" 16 (1969) 305-317; ID, *Quindici anni di Teologie del NT*, en "RBit" 27 (1979) 359-395.

V: HÜBNER H., *Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments*, en "Kerygma und Dogma" 27 (1981) 1-17; MERK O., *Biblische Theologie. II. Neues Testament*, en *Theologische Realenzyklopädie* VI, Berlín-Nueva York 1980; 469-472; STUHLMACHER P., *Schriftauslegung auf dem Wege zur Biblichen Theologie*, Gotinga 1975.

TESALONICENSES (I carta a los)

SUMARIO: I. *Ocasión y fecha de la carta*. II. *El desarrollo literario*. III. *La teología de la carta*: 1. La tensión escatólogica; 2. Del paganismo a la práctica del evangelio; 3. La santificación personal; 4. La vida de la comunidad.

I. OCASIÓN Y FECHA DE LA CARTA. La primera carta a los Tesalonicenses es absolutamente el escrito más antiguo del NT que podemos datar con un grado notable de aproximación. Estamos en el segundo viaje misionero, durante la permanencia de Pablo en Corinto. Después de pasar de Asia Menor a Grecia, Pablo permaneció algunas semanas en Tesalónica (cf He 17, 1-10). Según su esquema habitual, anunció el evangelio primero a los judíos; pero sólo algunos lo aceptaron. Se dirigió luego a los "prosélitos" griegos, y aquí la resonancia fue mayor: los prosélitos, y entre ellos algunas mujeres muy conocidas en la ciudad, se adhirieron al evangelio en número bastante grande. Finalmente, Pablo se dirigió a los paganos, y el éxito fue pleno: hubo una adhesión masiva. Así se formó la comunidad de Tesalónica. Pablo trabajó allí con todo tesón, proveyendo personalmente a su sustento (cf 1Tes 2,9). La comunidad, dada la notoriedad de la ciudad y su posición en un nudo vial importante para el comercio, comenzó a irradiar su fe en los alrededores, "en Macedonia, en Acaya y en todos los lugares" (1Tes 1,8). El gozo de Pablo se vio pronto turbado por las asechanzas de los judíos, que organizaron en contra suya una sedición. Pablo tuvo que huir. Bajando del norte hacia el sur, pasó por Atenas y se detuvo de manera estable en Corinto. Entre tanto, desde Atenas había enviado a Timoteo a Tesalónica para informarse sobre el estado de la comunidad. Cuando Timoteo se le

unió en Corinto, como reacción a las noticias positivas que éste le llevó y con el intento de aclarar ulteriormente problemas que los tesalonicenses se planteaban —el amor fraterno, la suerte de los muertos en el momento de la parusía y el término mismo de la parusía— escribió la carta que poseemos. Estamos a principios de los años cincuenta.

II. EL DESARROLLO LITERARIO. La carta presenta algunos indicios de heterogeneidad que han dado que pensar: leyendo 1Tes 1,2-10 y 2,13 se tiene la impresión de dos inicios epistolares distintos. Asimismo, leyendo 1Tes 3,11-4,1 y 5,23-28 se tiene la sensación de encontrarse ante dos conclusiones. ¿Hubo, entonces, dos —o hasta cuatro— cartas dirigidas a los tesalonicenses, que luego habrían sido reunidas redaccionalmente en una única carta, la primera a los Tesalonicenses que poseemos? Estas preguntas —suscitadas por K.G. Eckert, H.M. Schenk y K.M. Fischer, U. Schmithals— no han encontrado una resonancia apreciable entre los exegetas. Se prefiere ver en la primera carta a los Tesalonicenses actual una carta unitaria, con varias partes distintas, pero con aquella libertad de esquema que era una característica literaria de Pablo. Tampoco la autenticidad ha planteado problema.

El texto actual de la carta presenta el siguiente desarrollo literario. Después de indicar los destinatarios (Tes 1,1) y de la primera acción de gracias (1,2-10), tenemos la primera parte (2,1-3,13), en la cual prevalece el aspecto autobiográfico; en la segunda parte, Pablo recuerda a los tesalonicenses su enseñanza y responde a tres problemas específicos que ellos le han puesto o que al menos están presentes en su comunidad (4,1-5,11). La tercera parte está constituida por una cálida y prolongada exhortación, en la cual Pablo pasa revista a todo el cuadro de la vida eclesial (5,12-25). Sigue el saludo final (5, 26-28).

Esta articulación de la carta merece que la examinemos más de cerca con vistas a una explicación de la temática que contiene.

La dirección (1,1) es escueta: nos presenta al remitente y a los destinatarios. Pero no es una fórmula estereotipada: los destinatarios son calificados como "Iglesia de los tesalonicenses en Dios Padre y en Jesucristo, el Señor" (1,1); la Iglesia es vista y sentida, desde las primeras palabras de la carta como relaccionada con la trascendencia. Tiene su consistencia en su relación con Dios como Padre y con Jesucristo, el cual, como "Señor", en el sentido particular del término querido de Pablo, desarrolla para la Iglesia una función de guía y de animación. En cambio, el agradecimiento (1,2-10) está muy elaborado. El recuerdo continúa en la oración (cf 1Tes 1,2); expresa ya la relación de solicitud y de amor, particularmente intenso y compartido, que liga a Pablo con la joven comunidad de Tesalónica. Mirando a la comunidad con simpatía, Pablo sabe comprenderla a fondo. Se da cuenta del carácter concreto que ha sabido asumir la fe, de la dificultad que han encontrado en el camino siempre difícil del amor recíproco, de la robusta capacidad de espera y aguante respecto al futuro (cf 1Tes 1,3). Luego, al comprobar que los tesalonicenses se han convertido en un centro de irradiación misionera, su alegría no conoce límites (cf 1,6-10).

La cordial reciprocidad entre Pablo y los tesalonicenses da el tono a toda la primera parte de la carta (1,11-3,13). En este contexto, Pablo se abandona gustoso a los recuerdos: evoca su llegada a Tesalónica, comprobando con satisfacción que no fue en vano (cf 1Tes 2,1); recuerda las

dificultades que encontró antes de llegar a Tesalónica, especialmente en la ciudad de Filipos (cf 2,2), y profundiza el motivo: presentó el evangelio con la rectitud radical que él requiere (cf 2,3-4). Lo mismo hizo en Tesalónica. El anuncio radical y gratuito no sólo no transformó a Pablo en un transmisor frío del mensaje, sino que estimuló ulteriormente su amor. El evangelio no se puede anunciar sin amar: "En nuestra ternura hacia vosotros, hubiéramos querido entregaros, al mismo tiempo que el evangelio de Dios, nuestra propia vida. ¡Tanto os queríamos!" (1Tes 2,8). Pablo usa imágenes felices: se siente como una madre (cf 1Tes 1,7) y como un padre (cf 1Tes 2,11-12).

La solicitud de Pablo halló correspondencia: los tesalonicenses acogieron su palabra justamente como palabra de Dios, haciendo frente a todas las dificultades que ello implicaba, especialmente las derivadas de la presión hostil de los judíos (2, 13-16).

Es natural que Pablo desee encontrarse de nuevo personalmente con la comunidad; tenía intención de hacerlo y lo ha intentado varias veces, pero se ha visto impedido, quizá por motivos de salud ("Satanás nos lo impidió", 2,18b).

Ahora no oculta su gozo, con la esperanza y el deseo de que "Dios, nuestro Padre, y nuestro Señor Jesucristo me encaminen felizmente hacia vosotros" (3,11).

En la segunda parte, el tono literario se mantiene en el nivel de espontaneidad de la primera, pero el contenido se hace más preciso: Pablo, ante una comunidad a la que ha iniciado y que sigue bien, tiene en la mente lo que hay que realizar en el camino que queda por hacer (cf 4,1-8).

En la perspectiva de un crecimiento ulterior, afronta ante todo el problema del amor fraterno. Recordando la enseñanza interior que Dios, por medio del Espíritu, está dando a los tesalonicenses y que se traduce de hecho en un comportamiento en consonancia, exhorta a una total disponibilidad a la pedagogía de Dios (4,9-12).

Está luego el problema de los muertos y de su posición: como primer efecto de la venida del Señor, los muertos resucitarán, y luego se producirá el encuentro de todos con el Señor (cf 4,13-18).

Otro punto importante, relacionado directamente con la resurrección, es el momento de la parusía: Pablo reitera su incertidumbre, exhortando a vivir en un estado de vigilancia (cf 5,1-11).

Pablo se ha dirigido a la comunidad en conjunto (cf 4,8 y 5,11). En la tercera parte de la carta (5,12-24) la relación con la comunidad pasa a primer plano. Hay un desarrollo literario en tres fases, que se suceden en aumento. En un primer momento (5,12-13), Pablo "pide" a la comunidad que preste la debida atención a los dirigentes. En una segunda fase (5,14-22) "exhorta" a la comunidad en su conjunto, recordando en un cuadro amplio y sugestivo (hay hasta catorce imperativos) los puntos más importantes de la vida cristiana. Se llega así a la fase final, en la cual Pablo hace intervenir a "Dios mismo" (5,23), al cual confía la comunidad para que pueda realizar con una santidad total su vocación (5,23-24).

El saludo final nos sitúa en lo vivo de la asamblea litúrgica, donde se hacía la lectura oficial de la carta (5,25-28).

III. LA TEOLOGÍA DE LA CARTA. El desarrollo literario que hemos seguido nos permite entrever los elementos teológicos típicos que se contienen en la carta. Los expresa Pablo, como de costumbre, en un

estado fluido e insertados en lo vivo de la experiencia cristiana, la suya propia y la de la comunidad de Tesalónica. Podemos ahora poner de manifiesto brevemente los principales.

1. La tensión escatológica. La perspectiva escatológica es tan viva en la comunidad de Tesalónica, que se convierte en un problema. Se sabe, se dice y se siente que la situación actual pasará y que tendrá lugar la vuelta de Cristo. Todo es relacionado con esta vuelta: Cristo es el que, de acuerdo con el balance de la vida que se haga, al fin de los tiempos, a su vuelta, estará en condiciones de liberar a los cristianos de cualquier aprensión. El "desastre inminente" (1Tes 1,10), el impulso con el que Dios destruirá el mal, no les concierne.

La presión escatológica se deja sentir sobre todo en el aspecto positivo. Los tesalonicenses piensan con gozo en su encuentro con Cristo resucitado y en la convivencia con él. Pablo expresa todo esto en un lenguaje apocalíptico, que usa con un cierto embarazo. Cuando Cristo vuelva, al bajar del cielo, "los muertos unidos a Cristo resucitarán los primeros. Después nosotros, los vivos, los que estemos hasta la venida del Señor, seremos arrebatados juntamente con ellos entre las nubes por los aires al encuentro del Señor. Y ya estaremos siempre con el Señor" (1Tes 4,16-17). La impresión que se tiene de un paso sin solución de continuidad para la categoría de los vivos del nivel de vida actual a vida con el Señor, será precisado y corregido después: aunque no hubiese que morir, tendría lugar una radical transformación para poder tomar parte en la vida escatológica (cf 1Cor 15,51).

La preocupación por el retorno de Cristo hacía pensar espontáneamente en su fecha. Tanto los tesalonicenses como Pablo, en tiempo de la 1Tes, deseaban, y acaso esperaban, esta fecha como inminente. Pero esta expectativa no se convirtió en fanatismo ni fue jamás obsesiva. Pablo había dicho repetidamente que el plazo de la vuelta es radicalmente imposible de determinar, hasta el punto de poder decir a los tesalonicenses: "Vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como el ladrón en la noche" (1Tes 5,2). Lo importante es vivir en una situación de espera vigilante, pero tranquila; porque "Dios no nos ha destinado al castigo, sino a la adquisición de la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros" (1Tes 5,9).

2. Del paganismo a la práctica del evangelio. Pablo, recordando con viva alegría la positiva reacción de los tesalonicenses, en su mayoría paganos, al anuncio del evangelio, nos deja entrever las dificultades.

La presentación de Cristo muerto y resucitado, objeto justamente del anuncio del evangelio, no se podía improvisar sin correr el riesgo de caer en una presentación sin base, que hubiera sido fantasiosa y superficial. Antes de hablar de Cristo, Pablo hablaba de Dios (cf también He 17,22-31). El primer paso que dieron los tesalonicenses fue apartarse del paganismo para adherirse a Dios: "Dejasteis la idolatría y os convertisteis para servir al Dios vivo y verdadero" (1Tes 1,9).

El anuncio del evangelio tenía lugar después de la aceptación de Dios, pues el evangelio es, explícitamente, "el evangelio de Dios" (1Tes 2,8).

Así se lo puede comprender por lo que realmente es: "No palabra de hombre..., sino la palabra de Dios, que permanece vitalmente activa en vosotros los creyentes" (1Tes 2,13).

La presentación y la aceptación del evangelio tenían lugar en un contexto de hechos extraordinarios, cuya fun-

ción era, por una parte, subrayar la trascendencia del anuncio, y, por otra, abrir en los oyentes un espacio de acogida lo más amplio posible: "Nuestro mensaje evangélico no os fue transmitido solamente con palabras, sino también con obras portentosas *(en dynámei)* bajo la acción del Espíritu Santo y con mucha abundancia" (1Tes 1,5).

El evangelio que los tesalonicenses acogen es el mismo que ha acogido y practicado Pablo y las Iglesias de Judea. Es un hecho importante a los ojos de Pablo: al acoger el anuncio del evangelio, se forma un contexto unitario y homogéneo de "imitación" recíproca (cf 1Tes 1,6; 2,14).

3. LA SANTIFICACIÓN PERSONAL. Un aspecto sobre el cual Pablo llama la atención con insistencia es la exigencia de la santidad: "Ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1Tes 4,3).

Pablo la hace objeto de sus exhortaciones, suponiendo ya en la joven comunidad de Tesalónica un conocimiento y una práctica acreditados. La raíz de la santificación la constituye el don del Espíritu: "Dios no nos ha llamado a la impureza, sino a vivir en la santidad. Por tanto, el que desprecie todo esto no desprecia a un hombre, sino a Dios, el cual os da su Espíritu Santo". El Espíritu de Dios que trae la santificación se apodera del hombre, el cual se convierte, por así decirlo, en un contenedor vivo suyo. Pablo —según una interpretación posible de una expresión muy discutida— dice que cada uno debe mantener su persona "como 'contenedor' [*skêuos*] del Espíritu en la santificación y en la dignidad" correspondientes (1Tes 4,4).

La presencia del Espíritu exige un comportamiento moral en consonancia. Se tratará ante todo de evitar lo que está en contraste con la línea del Espíritu: la práctica de una vida propia de los "paganos que no han conocido a Dios" (1Tes 4,5).

Positivamente, la presencia del Espíritu en el hombre provoca un impulso dinámico en dirección a Dios: se trata de "agradar a Dios... de forma que abundéis cada vez más" (1Tes 4,1). Y Dios, una vez alcanzado, enseña, siempre por medio del influjo del Espíritu, a amar a los demás. Cuando los tesalonicenses pregunten a Pablo al respecto, les responderá cándidamente que "acerca del amor fraterno no necesitáis que se os escriba, porque personalmente habéis aprendido de Dios [*theodídaktoi*] cómo debéis amaros los unos a los otros" (1Tes 4,9-10).

El Espíritu dado a las personas constituye todo un contexto activo de santificación. Pablo desarrollará más en detalle este tema en la carta a los Romanos; pero ya en este primer escrito suyo nos presenta una institución de conjunto particularmente interesante: "Que el Dios de la paz os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo con todo lo que os pertenece [*holóklēron*] sea conservado irreprochablemente [*amémptōs*] para la venida de nuestro Señor Jesucristo. El que os ha llamado es fiel y cumplirá su palabra" (1Tes 5,23-24).

La santificación penetra a la persona en todos sus aspectos y manifestaciones: ante todo el espíritu, que en la terminología antropológica habitual indica en Pablo no el alma como distinta del cuerpo, sino la capacidad de todo el hombre de abrirse a Dios. Tenemos entonces el espíritu del hombre, al cual se da y se comunica el Espíritu de Dios, y que se convierte así como en su continuador; ello produce un contexto constituido por varios elementos (disponibilidad, capacidad de lectura de la realidad, amor a Dios y a los demás, etc.), todos los cuales le pertenecen *(holóklēron)* y forman juntos un organismo espiri-

tual que funciona. Con esto la vida concreta de toda la persona se podrá vivir "sin reproche", con aquella plenitud de tipo litúrgico que hace ofrenda continua de ello a Dios, llevando así a la última perfección, la santificación producida en la persona por Dios.

4. LA VIDA DE LA COMUNIDAD. Es uno de los aspectos teológicos más sugestivos de la carta. La comunidad de Tesalónica se nos presenta ante todo como una comunidad estructurada, aunque no estamos en condiciones de precisar detalles. Hay en la comunidad algunos que "presiden" *(proïstaménous)* su funcionamiento, con el encargo de educar y corregir *(nouthetoûntas)*, y que se dedican a esta tarea todo el tiempo y con esfuerzo *(kopiôntas)*. La comunidad deberá percatarse de su presencia, apreciar su trabajo, aceptarlo en un contexto constructivo de paz y de amor, que constituye el ambiente irrenunciable de todo entendimiento eclesial (cf 1Tes 5,12-13). El trabajo de los responsables no dispensa a la comunidad de un compromiso activo en todos los niveles: "Hermanos, os pedimos que corrijáis a los indisciplinados, que animéis a los cobardes, que sostengáis a los débiles y que seáis pacientes con todos" (1Tes 5,14).

Una comunidad así lanzada conseguirá vivir plenamente aquella liturgia continuada de la vida con todas sus implicaciones, que Pablo desarrollará y explicará en detalle en la carta a los Romanos, pero que ya ahora se realizara como un hecho desde el presente: "Estad siempre alegres. Dad gracias en toda coyuntura, porque esto es lo que Dios quiere de todos vosotros en Cristo Jesús" (1Tes 5,16-18).

Este contexto positivo permitirá a los tesalonicenses superar los riesgos de vulgaridad que su mentalidad de comerciantes podría implicar. A diferencia de la efervescencia que encontraremos en Corinto, la comunidad de Tesalónica parece desconfiada y minimista respecto a las manifestaciones carismáticas y a los imprevistos de la acción del Espíritu: "No apaguéis el Espíritu; no despreciéis las profecías" (1Tes 5,19-20). Abiertos y disponibles animosamente al Espíritu, los tesalonicenses podrán comprender y practicar su ley. Pablo nos da aquí a este respecto una de las formulaciones más felices: "Examinadlo todo, y quedaos con lo bueno; evitad toda clase de mal" (1Tes 5,21-22). El horizonte del cristiano no tiene límites; debe interesarse por todo sin prejuicios. Pero el cristiano no deberá permanecer en un estado de indiferentismo o de indeterminación moral: probándolo todo a la luz del Espíritu, que nunca habrá que extinguir, surgirán con toda nitidez las opciones morales que el mismo Espíritu habrá de sugerir a los particulares y a la comunidad.

Pablo habla con el corazón abierto a una comunidad joven y entusiasta, capaz de comprenderle y de entenderle. Se mostrará más detallado, más cauto diríamos incluso, cuando, al escribir a los corintios, tenga que ponerlos en guardia contra una interpretación improvisada y facilona de la ley del Espíritu (para la fórmula "ley del Espíritu", cf Rom 8,2).

BIBL.: AA.VV., *Epístola I a los Tesalonicenses*, en *Biblia Comentada*, BAC, Madrid 1965; BRUNOT A., *Jesucristo nuestro porvenir: Dos cartas a los Tesalonicenses*, en *Escritos de San Pablo*, Verbo Divino, Estella, 1982, 33-49; DEWAILLY L.M., *La joven Iglesia de Tesalónica*, Stvdium, Madrid 1971; GHINI E., *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi. Commento pastorale*, Ed. Dehoniane, Bolonia 1979; FORESTELL J.T., *Cartas a los Tesalonicenses; Primera Carta a los Tesalonicenses*, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, III, Cristiandad, Madrid 1972, 575-590; LAURENTINI J., *Cartas a los Tesalonicenses. Carta primera a los Tesalonicenses*, en BALLARINI T. (ed.): *Pablo: Vida-apostolado, escritos*, Stvdium, Madrid 1972, 741-747; RIGAUX B., *Saint*

Paul, Épîtres aux Thessaloniciens, París 1956; ROSSANO P., *Lettere ai Tessalonicesi,* Turín 1965; SCHÜRMANN H., *Primera carta a los Tesalonicenses,* Herder, Barcelona 1967; SPINETOLI O. DA, *Lettere ai Tessalonicensi,* Ediz. Paoline 1981[3]; TRIMAILLE M., *La primera carta a los Tesalonicenses,* Verbo Divino, Estella 1982; UBIETA J.A., *La iglesia de Tesalónica,* DDB, Bilbao 1988.

U. Vanni

TESALONICENSES (II carta a los)

SUMARIO: I. *Autenticidad, ocasión y fecha.* II. *Estructura y contenido.* III. *Teología:* 1. La relación entre historia y parusía; 2. La parusía como manifestación; 3. La pedagogía de Dios se realiza en la historia; 4. El hermano que no escucha.

I. AUTENTICIDAD, OCASIÓN Y FECHA. Se han suscitado serias dudas sobre la autenticidad paulina. Hay varias expresiones de 1Tes que parecen correcciones de peso: las consideraciones sobre los signos que deben preceder a la parusía (cf 2Tes 2,1-12) y que tienden a considerarla lejana, parecen contradecir la indeterminación del plazo de la parusía que encontramos en 1Tes (cf 5,1ss). El estilo seco, las preocupaciones de diverso género que hacen el discurso tenso, difieren demasiado del tono cordial y distendido de 1Tes.

Sumando estos indicios, se ha llegado a dos conclusiones: difícilmente ha sido escrita 2Tes por el mismo autor y en la misma situación de 1Tes; se trata, por tanto —aquí la variedad de opiniones es notable— o de una carta dirigida primero a Filipos y luego llevada a Tesalónica (E. Schweizer), o de una redacción posterior paralela a la de 1Tes, que por tanto no sería tampoco originaria (W. Schmithals); o bien —y es la opinión que hoy prevalece— 2Tes es una reelaboración de 1Tes, con la adición de elementos apocalípticos, realizada cuando la espera de la parusía no se dejaba ya sentir y se planteaba el problema del después. La fecha de composición se desplazaría en este último caso hacia finales del siglo I. Los argumentos indicados y que hacen discutible la autenticidad son varios, pero no determinantes; queda un espacio abierto para otras hipótesis, entre ellas que la carta, aceptada en el canon desde el principio sin reservas, fuera escrita por Pablo, pero en una situación eclesial completamente diversa de la de 1Tes, y por tanto en una fecha notablemente posterior. Dado que el autor se identifica insistentemente con Pablo (cf 3,7), al referirnos a él lo llamaremos Pablo para facilitar las cosas.

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. Después de la dirección (1,1-2), que nos presenta como remitentes de la carta a los mismos de 1Tes, es decir, Pablo, Silvano y Timoteo, viene una acción de gracias (1,3-12) particularmente larga y articulada. La situación positiva de la iglesia a pesar de las dificultades (cf 1,3-4) se pone en relación con el juicio de Dios, que se producirá con la "manifestación" final de Cristo, la cual por una parte destruirá el mal de "los que no conocen a Dios y no obedecen al evangelio de Jesús, nuestro Señor" (2Tes 1,8), y por otra premiará a los que, como los tesalonicenses, hayan perseverado en la fe.

Después de la acción de gracias, la carta se desarrolla en dos partes claramente distintas y aislables. En la primera (2,1-17), Pablo afronta el problema del plazo de la parusía; pero lo hace refiriéndose a una situación de turbación que se ha producido en la comunidad y que, en virtud de diversos indicios: cartas atribuidas al mismo Pablo, dudosas manifestaciones

carismáticas, empujan a una espera espasmódica. Se trata de una situación de engaño: en vez de fantasear sobre la parusía, la comunidad debe pensar en la historia que se está desarrollando con un choque, típicamente apocalíptico, entre bien y mal; la parusía representará la conclusión positiva (cf 2,1-12). Esta perspectiva alentadora debe tranquilizar a la comunidad, que, ya en su situación actual, constituye "una primicia de salvación por la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad" (2Tes 2,13b). Por eso deberá perseverar con valor y fuerza, ayudada por Dios, el cual, concluye Pablo, puede consolar "vuestros corazones y confirmarlos en toda clase de obras buenas y buenas palabras" (2,17).

La segunda parte (3,1-16) es más agitada. Pablo comienza con una petición de oraciones para su predicación y para que Dios le defienda "de los hombres malos y perversos, porque no todos son de fiar" (3,2). Pasa luego a hablar de la comunidad; después de reiterar su confianza en la obediencia de la comunidad y de haber expresado el deseo de que "el Señor dirija vuestros corazones hacia el amor de Dios y la paciencia de Cristo" (2Tes 3,5), su discurso cambia de tono y se exalta. En la comunidad hay una situación sumamente confusa y perturbada, que se expresa, entre otras cosas, como molesta ociosidad. Pablo intenta resolverla prácticamente: su comportamiento, siempre comprometido en el presente de su historia y laborioso, muestra cómo se debe esperar la parusía (cf 2Tes 3,6-13).

¿Cómo comportarse con los que con sus palabras y su actitud son la causa y el origen de esta turbación? Una vez superado el momento crítico, se tratará de salvar a toda costa también a las personas que lo han provocado (cf 3,15).

La conclusión de la carta (3,17-18) insiste en la autenticidad, que se podrá reconocer incluso por la caligrafía de Pablo: "El saludo es de mi puño y letra: Pablo. Ésta es la señal que distingue todas mis cartas. Ésta es mi letra" (3,17).

III. TEOLOGÍA. La teología de la carta presenta ante todo un tema de fondo, constituido por la relación entre historia y parusía. En torno a este núcleo giran otros elementos de menor dimensión, pero significativos: una nueva concepción de la parusía, la acción pedagógica de Dios como se realiza a través de la historia, una apertura nueva al hermano que peca.

1. LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y PARUSÍA. La situación de perturbación de la comunidad, provocada por una espera a corto plazo de la parusía, depende de una escasa atención prestada al desarrollo de la historia. Propiamente hablando, cuanto se ha dicho en esta segunda carta a los Tesalonicenses no contradice la indeterminación de la parusía afirmada claramente en la primera. Ni tampoco puede decirse que Pablo, para conducir a la Iglesia de Tesalónica a una situación de normalidad, recurra al expediente demasiado fácil de aplazar lo más lejos posible en el tiempo la fecha. El plazo sigue indeterminado, como en toda la tradición cristiana primitiva contemporánea o también posterior (cf Ap 3,13; 2Pe 3,10); pero se intenta una interpretación de la historia en clave / apocalíptica: la "apostasía", "el hombre de perdición" que se coloca en oposición a Dios (cf 2Tes 2,3-4), las fuerzas de signo negativo bajo el influjo de lo demoníaco (cf 2Tes 2,9-12) actúan en el campo de la historia y se oponen a Cristo y a los suyos.

La presencia continuada de estas fuerzas negativas no debe sorprender. Aunque se colocan en oposición

a Dios, Dios no las destruye al instante. Pues tiene un proyecto también en lo que respecta al mal, y es justamente ese proyecto —según una interpretación probable de un párrafo sumamente discutido— el que sirve de freno, impidiendo el aniquilamiento instantáneo del mal que todos desearíamos: "El plan de Dios respecto a la iniquidad actúa ya; sólo que (Dios mismo) lo retiene hasta que el mal sea quitado de en medio" (2Tes 2,7). Y esto ocurrirá precisamente con la parusía, cuando ésta llegue.

De ahí se sigue una consecuencia de la máxima importancia. Las fuerzas hostiles a Dios son una característica longitudinal del desarrollo de la historia, hasta el momento de la parusía, y no se las puede relegar a un acontecimiento cualquiera transversal. Los cristianos que no se dan cuenta de esto eluden un cometido preciso: sumergirse plenamente en su presente, colaborando con Cristo al desarrollo hacia adelante de la historia (cf 2Pe 3,12). La parusía se realizará dentro de este desarrollo.

Los cristianos que se den cuenta de esto consolidarán su esperanza (cf 2,16) y se sentirán comprometidos en una esperanza robusta y realista (cf 2,15). Lejos de evadirse ociosamente y molestando a los demás de la situación concreta de la historia en que viven, sabrán aceptar la ley del compromiso en el trabajo (cf 2Tes 3,10).

2. La parusía como manifestación. Esta atención al desarrollo de la historia lleva a una presentación más dura del acontecimiento de la parusía. Mientras que en 1Tes la parusía se había presentado en términos crudamente apocalípticos, como una bajada de Cristo del cielo, con sonido de trompeta y la intervención de un arcángel (cf 1Tes 4,16), aquí se habla insistentemente de "manifestación" (cf 1,7), de una "aparición de su venida" (2Tes 2,8), contrapuesta a la que en el decurso de la historia es la presencia llamativa del mal bajo la presión demoníaca (cf 2Tes 2,9).

Esta manifestación será un juicio ejecutivo contra el mal (cf 2Tes 1,8-9), y comprenderá, junto con la manifestación de Cristo, también una manifestación de los suyos (cf 2Tes 1,10).

3. La pedagogía de Dios se realiza en la historia. Inmerso en el desarrollo de la historia, el cristiano tiene necesidad de una estructura sólida. Dios mismo se preocupa de dársela: "El Señor es de fiar; él os fortalecerá y os defenderá del maligno" (2Tes 3,3; cf también 2,17). En contacto directo con los problemas y las provocaciones que comprenden los hechos de la historia, el cristiano no deberá cansarse nunca de hacer el bien (cf 2Tes 3,13), y entonces Dios lo colocará y lo tendrá en contacto asimilativo aún más profundo consigo mismo y con Cristo (cf 2Tes 3,5).

4. El hermano que no escucha. El contacto aceptado y vivido con los acontecimientos de la historia supone en el cristiano un nuevo tipo de sensibilidad también respecto a los demás. Habrá que convivir con el mal sin dejarse vencer por él y esforzándose en superarlo con el bien. Este principio general encuentra aplicación también en el ámbito de la comunidad cristiana. La enseñanza de Pablo exige que se lo tome en serio; hay que acogerla con una actitud de obediencia. Si alguno rehúsa hacerlo, echa sobre sí la seria responsabilidad de apartarse de la comunidad. La comunidad no podrá menos de tomar nota de ello, pero habrá de hacerlo siempre en una perspectiva constructiva: "Si alguno no hace caso de lo que decimos en esta carta, señaladle y cortad todo trato con él, para

que así se sienta avergonzado. No obstante, no le miréis como a enemigo, sino corregidlo como a hermano" (2Tes, 3,14-15).

BIBL.: / *Tesalonicenses* (I carta), Bibl. (cf para las referencias repetidas, ib); AA.VV., *Epístola II a los Tesalonicenses*, BAC, 663-675; COTHENET E., *La 2ème Épître aux Thessaloniciens et l'apocalypse synoptique*, en "RSR" 42 (1954) 5-39; FORESTELL J.T., *2.ª carta a los Tesalonicenses*, en *Com. San Jerónimo*, 591-596; GIBLIN Ch.H., *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians*, Roma 1967; LAURENTINI J., *2.ª carta a los Tesalonicenses*, en T. BALLARINI (ed.), 748-756; TRILLING W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Neukirchen 1980.

U. Vanni

TEXTO DE LA BIBLIA

/ **Escritura III**

TIEMPO

SUMARIO: I. *Observaciones preliminares:* 1. El vocabulario; 2. La perspectiva del presente artículo. II. *Áreas de referencia de la terminología bíblica acerca de la categoría tiempo:* 1. El espacio temporal del hombre y del cosmos, medido y definido por los ritmos de la naturaleza creada: *a)* Las dimensiones de tiempo más consistentes, *b)* El día, *c)* La hora; 2. El tiempo de las vicisitudes humanas; 3. El tiempo como momento denso y ocasión propicia de ser alcanzados por Dios que salva: *a)* En el AT, *b)* En el NT; 4. La dimensión temporal de la vida humana involucrada por el tiempo de Dios: *a)* En el AT, *b)* En el NT. III. *La experiencia y la expresión de fe del pueblo de Dios acerca del tiempo:* 1. Algunas observaciones preliminares; 2. Historia de la salvación e historia del mundo: *a)* Dos experiencias fundamentales y dos expresiones correspondientes de fe, *b)* El sentido nuevo de la historia según el NT, *c)* El fin del tiempo; 3. La existencia del hombre: *a)* La fuente de la vida, *b)* La muerte, *c)* Más allá de la muerte; 4. El cristiano en el tiempo; 5. El tiempo es de Dios. IV. *Algunas grandes categorías teológicas bíblicas:* 1. El sábado, *a)* El sábado para el Israel preexílico, *b)* Concepción sacerdotal posexílica del sábado, *c)* El sentido nuevo del sábado en el cristianismo; 2. Cristo, señor del nuevo tiempo: *a)* La plenitud del tiempo en Cristo, *b)* Nueva comprensión de la historia humana y cósmica a partir del acontecimiento Cristo. V. *Algunas conclusiones:* 1. Exigencias de la fidelidad a la revelación bíblica del tiempo; 2. Posibilidad de una doble tentación; 3. El mensaje bíblico acerca del tiempo.

I. OBSERVACIONES PRELIMINARES.

El área semántica bíblica destinada a expresar la concepción de tiempo es muy varia y compleja. Para el mundo hebreo y cristiano se trata, en realidad, de una experiencia espiritual y de una teología unidas con la misma antropología y con aquel diálogo de revelación que a menudo ha tematizado la dimensión humana.

1. EL VOCABULARIO. La investigación filológica se presenta rica en pistas de profundización; tanto más que los libros bíblicos pertenecen a diferentes períodos de la historia y de los influjos culturales de Israel. Piénsese en los contactos entre el mundo israelita y el cananeo; o bien en las relaciones posibles y efectivas de dependencia de los escritos hebreos de la literatura y del pensamiento mesopotámicos, egipcios, helenísticos y de otras áreas culturales.

No obstante, hay que apresurarse a afirmar que la concepción hebrea del tiempo, incluso con las inevitables dependencias y enriquecimientos respecto a las culturas circunstantes, tiene su historia autónoma y original de sentido y de mensaje teológico.

Documentan útilmente este proceso semántico de la categoría bíblica de tiempo los artículos dedicados a esta voz y a las de su área en los diccionarios tanto del AT como del NT (/ Bibl.). A través de ellos es posible estar informado también de las posibles conexiones con las culturas extrabíblicas y de las ulteriores variantes de interpretación de nuestro

tema, presentes en las traducciones oficiales del AT en arameo *(Targum)* y en griego *(Setenta)*, durante el tiempo constitutivo de la revelación.

2. La perspectiva del presente artículo. La elección de campo que se propone a través de esta contribución no está en el ámbito estrictamente filológico, aunque este último constituye un punto de partida y de referencia indispensable. Se piensa más bien en captar el pensamiento y el mensaje de los escritos bíblicos acerca del tiempo tal como Israel y la primitiva comunidad cristiana lo vivieron y expresaron. Además parece muy útil para la penetración de la teología bíblica acerca del tiempo distinguir y escuchar separadamente a algunos autores en el contexto cultural y teologal que les fue propio. Se evitan así sistematizaciones arbitrarias de un mensaje tan rico, que ha tenido, en tiempos y hombres diferentes, experiencias e interpretaciones completamente propias y originales.

No es cometido (directo) de la presente contribución ir más allá de la penetración y de la orientación hacia el tema bíblico y cristiano del tiempo. Pero no le es ajeno hacer entrever que los textos escriturarios en los que tiene su origen y fundamento la teología bíblica propuesta siguen siendo en el pueblo de Dios fuente y llamada a una experiencia y una expresión que permanecen originales y siempre nuevas, a condición de que sustituya la escucha a la investigación; o mejor cuando, a través de las adquisiciones de la investigación y de la formulación teológica, se encuentran mejores disponibilidades a escuchar ulteriormente al Dios que habla aún de su tiempo en conexión con el del hombre.

II. Áreas de referencia de la terminología bíblica acerca de la categoría tiempo

La lista de los vocablos hebreos (para el AT) y griegos (para los Setenta y para el NT) que expresan aspectos varios de la categoría bíblica del tiempo es muy larga; y es notable la variedad de significados que presentan semejantes vocablos en los diferentes escritos en que se emplean. Se trata, en efecto, de un ámbito semántico muy cercano a la vida de fe del pueblo de Dios, y por ello sujeto a los acentos siempre nuevos que aporta la experiencia religiosa. De ahí la dificultad —como se ha observado— de fijar a un vocablo un sentido único o prevaleciente. De ahí también la notable variedad de propuestas de los diccionarios bíblicos y la consiguiente incertidumbre o diversidad en las traducciones de la Biblia cuando se trata de interpretar textos relativos al tema tiempo e historia de Dios y de los hombres. Existen, sin embargo, áreas en las cuales las diferentes familias o grupos de vocablos expresan una preferencia de significado, dando así origen a capítulos distintos de la experiencia hebro-cristiana y de la revelación divina en torno a la dimensión tiempo.

1. El espacio temporal del hombre y del cosmos, medido y definido por los ritmos de la naturaleza creada. Se trata de aquellas unidades diferentes del tiempo astronómico, que desde siempre se han usado en todos los pueblos, aunque con diferentes criterios de cálculo. En el interés cultural y religioso hebreo y cristiano, tal como está registrado en la Biblia, no todos estos espacios de tiempo astronómico tienen la misma importancia. Lo que aquí interesa evidenciar es que todos están unidos a la experiencia de fe.

a) *Las dimensiones de tiempo más consistentes*. Además de unidad de la existencia del hombre y del universo, representan también "tiempos

de Dios" y de la relación del hombre con él. Nos referimos expresamente a: 1) El *año:* es el espacio en el cual Israel (pero también el cristianismo) vive y evoca en un *crescendo* continuo los encuentros con Dios que salva y se manifiesta. Año tras año el pueblo de Dios celebra en una novedad continua y progresiva —no con el carácter "cíclico" de la naturaleza y de la mitología— las sorpresas de la historia de la salvación hacia un tiempo final que resumirá su camino a través de la historia. De ahí la importancia del calendario religioso anual y jubilar, con sus paradas ante el Señor, lo cual aparece desde las más remotas teologías hebreas del tiempo (cf Éx 34,23s; Dt 15,1-11; 16,1-17; Lev 23,4-44). 2) El *mes* y la *semana*: unidades temporales menos importantes, en proporción a las otras, en la cultura y en la teología hebreas. Ver, sin embargo, la fiesta de la luna nueva (cf Núm 28,11-15); las semanas de festividad para pascua (cf Lev 23,6-8), tiendas (cf Lev 23,34-36), etc. Más adelante volveremos sobre el tema del sábado (/ IV, 1).

b) *El día.* Es ésta una medida de tiempo que aparece mucho en el AT (se encuentran más de 2.300 usos del vocablo). La referencia es al espacio astronómico de veinticuatro horas que comprende el período de luz (desde el alba al ocaso) y el de las tinieblas (de la noche a la mañana). El comienzo de la jornada para el mundo hebreo (al menos después del destierro babilónico) es por la noche; véase de hecho el comienzo mismo de las festividades y del sábado: uso que fue luego admitido también en la liturgia cristiana. Partiendo idealmente de la interpretación sacerdotal de cada uno de los días de la semana de la creación (cf Gén 1), la Biblia dispone que también Israel dé comienzo la tarde precedente a sus tiempos para Dios (cf Éx 12,18; Lev 23,32). Una alusión al fin del repos[o] sabático después de la puesta del s[ol] puede verse en el principio de las cu[raciones] raciones de Jesús en Cafarnaún, en l[a] evocación de su "jornada" en aquell[a] ciudad (cf Mc 1,32-35). Pero en s[u] abundantísimo uso del término *día* la Biblia dedica un notable númer[o] de textos a la transcripción simbólic[a] y teológica de esta dimensión del tiempo, refiriéndose sobre todo a las intervenciones decisivas de Dios dentr[o] de los días de los hombres. Así se han de examinar las fórmulas (cuya historia de significados sería muy densa): "al fin de los días" (cf Is 2,2; Jer 23,2); "vendrán días" (cf Am 4,2; 8,11; 9,13; Jer 31,27.31.38); "El día de Yhwh" (cf Am 5,18ss; Is 2,12-17; 13,6-13; Sof 1,14-18).

c) *La hora.* Es la distribución más pequeña del tiempo astronómico hebreo: unidad de tiempo inferior a la del día y más determinada que él, al menos en el uso común. Ver, por ejemplo, la fórmula "mañana (dentro de un día) a esta misma hora" (cf Éx 9,18; Jos 11,6; 1Re 19,2), que generalmente expresa la omnipotencia divina cuando se compromete con los hombres de manera puntual y extraordinaria. *Hora* puede significar en ciertos casos casi también el espacio preciso de sesenta minutos; así en algunos textos evangélicos, como Mt 20,1-16 (parábola de los obreros de la viña empleados a todas las horas), Mc 14,37 ("Simón, ¿no has podido velar una hora?"), Jn 11,9 ("¿No son doce las horas del día?"), etc. Un uso metafórico bien conocido del término "hora" se encuentra en los evangelios (especialmente en Juan) a propósito de la pasión de Jesús: ¡su hora! La dispuesta por el Padre, aquella en la que triunfan provisionalmente las tinieblas, aquella que Jesús ha esperado de acuerdo con la voluntad de su Padre (cf Lc 22,53; Jn 7,30; 8,20; 12,27s; 13,1; 17,1).

2. EL TIEMPO DE LAS VICISITUDES HUMANAS. El término griego —que no tiene en la lengua hebrea un vocablo único correspondiente— que hay que recordar aquí es el de *jrónos.* Está ya presente en los LXX (un centenar de veces) y luego en el NT (otras 54 veces). La variedad de las aplicaciones es notable, pero algunas constantes antropológicas y teológicas ayudan a fijar un área de significados al término y un capítulo de la concepción del tiempo en el mundo bíblico. Podemos sintetizar la temática prevaleciente expresada por *jrónos* en los puntos siguientes: *a)* Hay un tiempo del hombre y de su existencia histórica. Las fórmulas (fundadas por el uso en los LXX de nuestro término griego) son del tipo de: "tiempos [días en hebreo] de Noé" (Is 54,9); "tiempos de Abrahán" (Gén 26,1.15). *b)* En el NT encontramos: "Todo el tiempo que el Señor estuvo con nosotros" (He 1,21); "la mujer... todo el tiempo que vive su marido" (1Cor 7,39); "durante todo el tiempo en que el heredero es menor" (Gál 4,1); "tiempo de vuestro paso por la tierra" (1Pe 1,17); "tiempo para arrepentirse" (Ap 2,21). *c)* ¡Pero en el tiempo de los hombres está inscrito el de Cristo! Su aparición ha llevado a la "plenitud del tiempo" (de los hombres: Gál 4,4). Su presencia ha sido para los discípulos la del esposo mesiánico (cf Mc 2,18ss). El acontecimiento y el tiempo (histórico) de Cristo han distinguido en los tiempos de los hombres el pasado en la ignorancia y el pecado del que queda, después de él, para la salvación de la historia humana (cf He 17,30; 1Pe 1,20; 4,1-3). Y él volverá en el "tiempo de la restauración de todas las cosas" (He 3,21).

3. EL TIEMPO COMO MOMENTO DENSO Y OCASIÓN PROPICIA DE SER ALCANZADOS POR DIOS QUE SALVA. Junto a usos genéricos en cuanto al significado, dos vocablos —uno hebreo (*'et*) y el otro griego (*kairós*)— ofrecen como predominante un área de referencias expresivas: dentro del tiempo lineal de los hombres se encuadra (por iniciativa divina) un tiempo de Dios y de su acción salvífica. El tema exigiría un prolongado y diligente examen textual de los empleos según los diferentes escritos y las teologías del AT y del NT. En todo caso, los dos términos indicados no aparecen nunca, en ningún autor bíblico, con un sentido tan fijo que no tenga como paralelos otros usos y aplicaciones. Sólo se puede hablar de una tendencia marcada y significativa (que es preciso verificar cada vez en cada uno de los textos y contextos).

a) En el AT. El término *'et* aparece 296 veces; le corresponde como adverbio su derivado *'atta* (ahora), unas 260 veces. El significado prevaleciente es el de tiempo puntual, determinado, justo. Junto a los usos proféticos, que acercan nuestro término al de "día del Señor" (cf Jer 3,17; 4,11; 8,1; Dan 12,1), hay que recordar aquí la dimensión sapiencial y teológica unida a menudo al vocablo *'et* cuando se hace que exprese el "tiempo justo", el del encuentro con Dios. Ver los textos célebres de Is 28,23-29; Jer 8,7; Ez 16,8, y, entre todos, la gran reflexión de Qo 3.

b) En el NT. El término *kairós* se encuentra unas 85 veces en los escritos neotestamentarios. Pero no son poco importantes las expresiones adverbiales correspondientes: *árti* (ahora), 36 veces; *euthýs, euthéōs* (enseguida), 87 veces, y sobre todo *nŷn* (ahora), unas 150 veces.

Junto a usos del término *kairós* que indican genéricamente un tiempo más o menos largo, y considerado por parte de los hombres sobre todo (cf Mc 10,30; Lc 21,24; Rom 8,18; Ef 2,12), están bien presentes textos que

aluden (a través de nuestro término) al área teológica del tiempo de Dios dentro del tiempo humano; 1) Con el advenimiento de Cristo tiene lugar un tiempo particular de acción salvífica divina. A ella hay que convertirse, reconociendo ese *kairós* de llamamiento y ajustando la vida a las intervenciones y a los ritmos del tiempo de Dios: Lc 19,44 (Israel no reconoció el momento providencial de la "visita de Dios"); Mc 1,14s (el tiempo de Dios está en su pleno cumplimiento); Lc 12,54ss (es preciso "juzgar... lo que es justo", intentando comprender este tiempo providencial); Rom 13,8ss; 2Cor 6,1s; Gál 6,10; Ef 5,16; Col 4,5. 2) Respecto a los tiempos pasados de búsqueda y espera, este tiempo de salvación es presente, ahora *(nŷn)*: Rom 3,21; 16,25ss; Ef 3,8ss; Col 1,26; 1Pe 1,10ss. 3) El tiempo providencial presente se abre a la perspectiva del futuro; pero no sin una tensión y una ruptura con las experiencias humanas que lo caracterizan: Lc 6, 20-26; 12,49-53; Jn 16,21-24; 1Cor 13,12; 2Tes 2,6ss; 1Pe 1,3-9.

4. LA DIMENSIÓN TEMPORAL DE LA VIDA HUMANA INVOLUCRADA POR EL TIEMPO DE DIOS. Otra familia de vocablos hebreos *('ôlam)* y griegos *(aiōn),* con sus derivados y sinónimos, lleva a considerar una nueva área cultural y teológica de la Biblia acerca de la categoría de tiempo. Un examen detallado de los dos vocablos fundamentales, a través de los usos que se hacen de ellos en períodos y autores bíblicos sucesivos (y en la traducción, tan importante para la búsqueda del sentido del AT, de los LXX), pondría en claro una amplia gama de significados literarios, y consiguientemente temáticos, asignados a nuestros dos términos. Justamente partiendo de tales investigaciones es posible fijar un predominio de sentido, atribuido por los que utilizan en el AT y en el NT *'ôlam* y *aiōn:* estos términos no dicen tant "eternidad" (en el sentido abstracto y separado del tiempo de los hombres cuando más bien una dimensión temporal, unida con la existencia humana, pero que la trasciende, yendo más allá que ella hacia el pasado o hacia el futuro; y esto por una implicación más o menos directa con el tiempo de Dios. Precisemos algunos elementos.

a) *En el AT.* El vocablo *'ôlam* aparece en total unas 460 veces en los escritos del AT, mientras que el correspondiente *aiōn* en los LXX está presente 450 veces (y 160 su adjetivo derivado *aiōnios).* La referencia literaria y cultural que parece ser más antigua es la de espacio de la vida humana o de las "generaciones" humanas (cf 1Sam 1,22; 27,12; Sal 18,51). Precisando ulteriormente: 1) *'Ôlam* se usa a menudo con las preposiciones que indican un tiempo hacia el pasado, o bien hacia el futuro, como si se dijese: desde tiempo lejano (= desde lo eterno, más allá de las generaciones humanas), hacia un tiempo lejano (= a lo eterno, después de las actuales generaciones humanas). Muy cargadas de sentido son las doxologías a Dios, expresadas en el momento indicado arriba: desde siempre (más allá de estos tiempos) y para siempre (después de estos tiempos). Ver 1Crón 16,36; Dan 2,20; Sal 41,14; 90,2; 102,25-29; 106,48. 2) En fórmulas que expresan el intento religioso humano de decir el tiempo de Dios a partir de la experiencia humana, encontramos en el AT el intensivo *le 'ôlam wa'ed* (literalmente, más allá de los tiempos y de los momentos de los hombres): Éx 15,18; Miq 4,5; Sal 9,6; 10,16; 45,18; 145,1.2.21. 3) No hay que olvidar luego aquí la densísima fórmula de fe —fundada en el anuncio de Éx 34,5-8 y en una larga experiencia teologal— expresada por *le'ôlam ḥasdô* (literalmente, más allá

de los tiempos humanos está su misericordia): 1Crón 16,34.41; 2Crón 7,1-6; Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1-4.29; y entre todos ¡el Sal 136! En este horizonte teológicamente denso resalta la confrontación entre tiempo breve del hombre y tiempo de Dios. Respecto a la celeridad percibida por todos —y a veces de modo dramático (cf Sal 88)— de la existencia humana (cf Sal 90), resaltan los "tiempos largos" de Dios. Pero el creyente los ve como signo y ocasión de encuentro con la paciencia misericordiosa del Dios que espera para salvar al hombre (cf Sal 86; 103; Si 18,7-18).

b) *En el NT.* Del AT le llega a la Iglesia apostólica una teología del tiempo (de acento "hebreo" más que filosófico-griego o de influjo persa): más allá de las generaciones humanas hay una prolongación del tiempo, pero no de significado genérico y abstracto; se trata de la continuidad indefinida de la relación concreta y recíproca entre el Dios vivo y el hombre que es fiel a él.

Junto a esta concepción fundamental, el término *aiōn* (más de 100 veces en el NT y otras 70 para su derivado *aiōnios)* parece sacar de la apocalíptica del judaísmo tardío otra dimensión espacio-temporal (eón-cosmos): Mc 4,19; 1Cor 2,6; Heb 1,2; 11,3: el eón-siglo-mundo actual o futuro.

Con mucha frecuencia también aparece *aiōn,* lo mismo que en el AT, en uso preposicional: desde tiempos lejanos (cf Lc 1,70; He 3,21; 15,8), hacia tiempos lejanos (esta última expresión se halla presente unas 30 veces en el NT: cf Mt 21,19; Mc 3,29; Lc 1,55; Jn 13,8; Heb 1,8). Pero más interesante es el uso nominal que se hace de *aiōn* en el NT. Precisando algunos capítulos: 1) Algunos escritos del NT (sobre todo Pablo y los sinópticos; nunca Juan) distinguen entre el "eón" presente y el futuro, a manera de dos períodos históricos o dos mundos sucesivos probablemente bajo el influjo de la apocalíptica del judaísmo (cf Mc 4,19; Mt 12,32; 13,36-43; 1Cor 1,20; 2,6; 3,19). En ese sentido el primer evangelista habla del "fin del eón mundo" (Mt 24,3; 28,20). Ningún dualismo teológico corresponde a la distinción de los dos "eones" (tiempos-mundos): Satanás asedia el tiempo presente, pero Dios lo ha redimido en Cristo; y la nueva creación ya ha comenzado (cf Gál 1,4; 4,4). 2) Por tanto, la "vida eterna" es la del "eón" futuro (cf Rom 2,7; 6,22-23; Gál 6,8; Mt 25,36; Mc 10,17.30). Pero Juan precisa: esta vida eterna (definitiva después del "eón" presente) es ya actual, y la muerte no la detendrá más: Jn 3,15s; 5,24; 17,3 (cf 11,25s).

III. LA EXPERIENCIA Y LA EXPRESIÓN DE FE DEL PUEBLO DE DIOS ACERCA DEL TIEMPO. El pueblo judío-cristiano, que ve en la Biblia la historia de sus experiencias de fundación (además del testimonio oficial de la palabra de su Dios), tiene a sus espaldas un largo proceso de profundizaciones y de expresiones de la dimensión temporal.

1. ALGUNAS OBSERVACIONES PRELIMINARES. Más que un tratado sistemático, filosófico o teológico, el libro sagrado del pueblo de Dios es una fuente de indicaciones y propuestas múltiples que tienden a hacer captar y vivir la categoría de tiempo. Depende mucho, para el que desee recibir el mensaje, del nivel de investigación y de escucha del texto en el que nos detenemos y con el que nos contentamos: ya a nivel filológico-semántico se encuentran numerosas orientaciones acerca del sentido cultural y religioso del tiempo.

Luego, en tal investigación, podría resultar no poco interesante el exa-

men gramatical y sintáctico del uso de los tiempos verbales para expresar el pasado, el presente y el futuro. Partiendo de la posibilidad de las dos lenguas usadas —el hebreo y el griego—, los autores sagrados recurren a veces a delicadas precisiones literarias y teológicas para expresar mejor el sentido misterioso de la relación entre tiempo de los hombres y tiempo de Dios. Sumamente interesante sería, por ejemplo, el examen de ciertos escritos del NT (en particular los de Juan).

Un nivel ulterior de la investigación y de la escucha del mensaje bíblico acerca del tiempo se podría conseguir a través del examen de las varias teologías sobre este tema, según los autores o las escuelas de los escritos bíblicos.

Con un fin meramente orientador, para este ámbito de la investigación se pueden ver dos capítulos del Pentateuco (la *tôrah* de los hebreos) acerca de nuestro argumento: a) *El inicio del tiempo de los hombres* es presentado por los autores de las primeras páginas de la Biblia unido al tiempo de Dios: "En el día en que Yhwh hizo la tierra y el cielo..." (Gén 2,4b = J); "Al principio creó Dios el cielo y la tierra..." (Gén 1,1 = P). Así, del día de Dios (J) o de su semana (P) tiene origen y forma el tiempo de los hombres. Y ambos teólogos indicarán a menudo escrupulosamente las coincidencias de tiempos entre el obrar divino y el humano (cf Gén 8,20ss = J; 17,1-22 = P; etc.). b) *Pasado y presente en el "hoy" del Dt:* en el poderoso balance hecho por la escuela deuteronomista, una nota central se refiere también a la concepción del tiempo: las prescripciones y las orientaciones dadas a los padres en el Sinaí se proponen aún hoy a Israel (cf Dt 5,1-5; 7,11). La actualización no es ficticia, al menos por dos motivos: porque Dios habla a su pueblo en un eterno presente; porque el nosotros del pueblo de Dios lo liga en continuidad de generaciones a su pasado (y a su futuro). Este último dato cultural y teológico es muy singular y significativo: las vicisitudes de Israel en la historia —lo mismo para bien que para mal— siguen un ritmo creciente de continuidad, que se convierte a la vez en su riqueza y en su responsabilidad. El "hacer memoria" es experimentar la pertenencia a la historia (que además es "historia de la salvación" de Dios), hecho espiritual más importante que no la pertenencia al espacio territorial. Ver los varios "nosotros éramos..." de las confesiones de fe deuteronomísticas (Dt 6,21-24; 26,5b-10a; y las fórmulas del memorial en el rito de la pascua hebrea).

2. HISTORIA DE LA SALVACIÓN E HISTORIA DEL MUNDO. La experiencia religiosa vivida por el pueblo de Dios y testimoniada en los escritos del AT y del NT se expresa en una concepción del todo propia —respecto a la de las culturas contemporáneas de Israel— relativamente a la historia.

a) *Dos experiencias fundamentales y dos expresiones correspondientes de fe.* Hay una profunda conexión para Israel entre la interpretación de su historia y la mirada de fe en Yhwh: 1) El acontecimiento de la salida de Egipto es en Israel el recuerdo de una cita con Dios en el tiempo: "Yhwh nos libró con mano poderosa y brazo extendido..." (Dt 6,22s; 26,8; cf Éx 15,1). La sucesiva alianza sinaítica no fue más que la segunda parte de una única experiencia histórica (cf Éx 19,3-6). Las formulaciones teológicas del acontecimiento se multiplicarán en el tiempo sucesivo; pero ello no se debió solamente a lucubraciones literarias sobre el acontecimiento pascual, sino a su conexión con nuevas experiencias

de liberación y alianza. Estas últimas requerían ser expresadas y empujaban a una doble claridad de fe que había que formular: el rostro divino es el de Yhwh que libra y salva (porque es esposo, padre y "redentor debido al lazo de parentesco", o sea *go'el);* la historia de Israel es una cadena de liberaciones (salvaciones) y alianzas con Yhwh. Ver sobre todo esto también la teología de la historia en la tradición deuteronomista. 2) Otra experiencia histórico-religiosa caracteriza la fe y su expresión en el pueblo de Dios: la fundada en Yhwh que guía a su pueblo, entra en guerra y combate contra el que oprime a Israel (las "guerras de Yhwh", cf Dt 20); da a este último la tierra de Canaán porque él solo es Señor de toda la tierra (cf Éx 19,5; Dt 10,14s), y, finalmente, pide a su pueblo, al que ha elegido como suyo y exclusivo, que le sirva y reconozca como único Señor y rey (cf Dt 7,1-10; 10,12-22). Es difícil fijar el acontecimiento originario del que partió tal experiencia y profesión de fe. La tradición deuteronomista atribuye esta teología al tiempo de la conquista, o sea de los "jueces" (cf Jue 5; 6-8; 1Sam 8).

La historia es, pues, para el antiguo pueblo de Dios teatro de las liberaciones y alianzas por parte de Yhwh y ámbito en el cual se manifiesta como señor y rey del universo.

La expresión teológica de esta doble experiencia histórica de la fe tiene en Israel al menos dos sedes distintas y complementarias: el culto (santuarios, fiestas, fórmulas de credo) y los profetas. Justamente en los escritos de estos últimos se expresa el sentido de los acontecimientos históricos y se intentan siempre nuevas y adecuadas "teologías" de ellos, en la línea de la liberación-alianza (cf Os, Jer) o en la línea del señorío-realeza divina (cf Am, Is, Miq). Son también los profetas los que dan al sentido de historia de salvación dimensiones universales con sus "oráculos sobre los pueblos" (así Am 1-2; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-33; Jonás; etc.).

b) *El sentido nuevo de la historia según el NT.* Los himnos y las primeras profesiones de fe cristianas declaran a Jesús centro y sentido último de la historia humana (cf 1Tim 3,16; Rom 1,3s; Jn 1,1-18). El tiempo de Dios alcanza su sentido pleno y salvífico con la venida de Jesús de Nazaret; su presencia en la historia resume pasado y futuro y se convierte en revelación del rostro misterioso de Dios (cf Heb 13,8; Ap 1,17s). De esa novedad y de ese carácter central de Cristo señor de la historia dice el NT: 1) Éste era ya el plan divino que los profetas vislumbraban en sus oráculos y que Dios iba preparando: así lo manifiesta el mismo resucitado a los discípulos (cf Lc 24,25ss.44-47) y luego las teologías apostólicas (cf 1Pe 1,10ss; Rom 1,2; 11,25; Ef 3,8-12). 2) La de Cristo es la hora decisiva para pertenecer a la historia de la salvación: Lucas subraya ese anuncio con sus "hoy" del encuentro con Cristo (cf Lc 2,11; 19,41-44); pero el tema aparece puntual y solemne en casi todos los escritores inspirados del NT (cf 2Cor 6,2; Rom 3,21; Heb 3,7; Jn 4,23) [↗ Liberación/Libertad; ↗ Redención].

c) *El fin del tiempo.* El dominio de Dios (y el de Cristo) en la historia va hacia un tiempo final, en el cual el orden de la "primacía" divina será pleno y definitivo. Es el gran capítulo de la "escatología" bíblica. La serie de las liberaciones (salvaciones) parciales avanza hacia la que será la que resuma las precedentes. Así también las formas temporales y limitadas de la realeza divina sobre los hombres y sobre el cosmos tienden hacia una presencia divina total, "cuando Dios lo sea todo en todos" (1Cor 15,28);

1) Ya desde el AT la profecía sobre la historia había sido impulsada hacia dimensiones apocalípticas acerca del "día del Señor" (cf Am 5,18; Is 2,6-22) y hacia una solución final de la historia presente (cf Ez 38-39). 2) Con la venida y el mensaje de Jesús se hace más precisa la distinción entre el tiempo presente, que es ya de salvación iniciada y de "reino de Dios" en acto (cf Mc 1,14s), y el fin del mismo (cf Mt 13,7; 1Cor 15,24). 3) Ese "día del Señor" final de la historia humana no será otro que el "día de Jesucristo" (Flp 1,6.10), cuando él vuelva glorioso, después de haber padecido mucho y haber sido rechazado por los hombres (cf Lc 17,20-33). Por eso hay que vivir esperándolo, bien dispuestos y vigilantes (cf Mt 24,32-25,30; 1Tim 6,13-16).

3. La existencia del hombre. Si los profetas consideran preferentemente la historia de Israel y de la humanidad, la atención principal de los escritos sapienciales se centra en el hombre delante de Dios.

a) *La fuente de la / vida.* En la fe del pueblo de Dios, tal como se registra en la Biblia, el origen de la vida es Dios: él solo es el viviente y el que *vivifica* el universo y al hombre. Son numerosas las expresiones en las cuales se declara que Yhwh es un Dios vivo en polémica con el culto a los ídolos. Ver sobre todo los escritos posexílicos: Is 40,12-31; Dan 6 y 14. Pero también en textos precedentes aparece esta forma de profesión de fe (cf 1Re 18,24.39; Jer 4,1s; 22,24; Ez 5,11; 14,16.18.20). Por tanto, es Yhwh el que da la vida al hombre; más aún, el que ha tejido y construido el cuerpo con sus varios miembros, infundiéndoles aliento vital: Job 10,3.8-12; Sal 139,12-16; 119,73. Y para el israelita, como lo anuncia repetidamente el Deuteronomio, la fuente de la vida está en la *tôrah:* el que ponga en práctica los preceptos del Señor vivirá mucho tiempo y será feliz y bendecido por Dios: Dt 4,40; 6,1ss; 11,8s; 30,15-20.

b) *La muerte.* Una larga serie de textos y temás bíblicos se refiere al fin de la existencia humana en la tierra. Se trata ante todo del carácter dramático de una existencia que termina, mientras que la vida es vista efectivamente como un bien y un valor. Está luego el anticipo doloroso de la muerte, que es la enfermedad, con el progresivo debilitamiento de la vida y de las relaciones con los otros seres vivientes. Y esta última experiencia es tanto más amarga cuando a la disminución de las presencias junto al enfermo o al anciano acompañan juicios sobre lo irrecuperable de la vida o, peor aún, de conexión entre enfermedad y pecado cometido. Otro elemento —nada secundario para el hombre de la Biblia— es la consideración de que la muerte forma parte de una historia con Dios, del cual se ha recibido también la vida. ¿Qué sentido tienen, pues, la enfermedad y la muerte?

Las páginas bíblicas más significativas y que más impulsan a buscar sentido al misterio de la vida que se extingue hay que buscarlas en los escritos sapienciales y en los salmos. / Job tiene como tema el porqué del dolor y de la enfermedad (y, por tanto, de la existencia humana); y el diálogo del protagonista (no hebreo) con los amigos, que refieren las soluciones teológicas que circulan en Israel, subraya que sólo Dios, autor de la vida, puede explicar también su sentido y destino. Pero pueden verse también otras páginas sapienciales (cf Qo 9,1-10; Si 10,10; 14,17; 41,1-4) y de los Salmos (cf Sal 22; 39; 88; 90).

c) *Más allá de la muerte.* También la búsqueda de sentido y de mensaje que se desprende de la Biblia es

muy larga. En general, puede decirse que la mirada a ultratumba se fue iluminando para Israel a medida que su descubrimiento de Dios se hacía más penetrante. Las expresiones más antiguas de tal exploración sobre el más allá parecen depender parcialmente de otras culturas del tiempo: después de la muerte está prevista una existencia menor, de tristeza y monotonía, que hará que se llore la primera parte de la vida (cf Is 14,9-21; Ez 31,14-18; 32,17-32; Job 3,13-19, Sal 88,11ss).

Pero hay que renunciar a fijar de una manera precisa descubrimientos progresivos del más allá bíblico. En textos también muy antiguos (o al menos contemporáneos de los arriba recordados) se habla de una existencia futura con Dios, no mejor definida, reservada al hombre que le es fiel, pues Dios lo "asume" *(laqaḥ)* consigo. Al menos cuatro veces se registra o anuncia esta conclusión de la vida terrena: Gén 5,24 (de Henoc); 2Re 2,3.5 (de Elías); Sal 49,16; 73,24 (del que es fiel en la prueba). Hacia el final del AT se multiplican las referencias a una vida con Dios después de la terrena. El lenguaje usado para expresarla no es muy preciso aún, pero junto al sí del credo en esta segunda parte de la existencia, Israel recurre también a un lenguaje teológico (al que no parece extraño el influjo del helenismo). Ver Is 26,19; Os 2,2; Sab 3; 2Mac 7; Dan 12,2; etc.

Será Jesús el que lleve a su pleno sentido el misterio del más allá humano con sus enseñanzas (cf Mc 12,18-27) y con su muerte y resurrección (cf 1Cor 15; 2Cor 4,13-5,10; Flp 1,23; 3,7-11) [↗ Vida III; ↗ Retribución; ↗ Resurrección; ↗ Apocalíptica IV, 3].

4. El cristiano en el tiempo. A la luz de la más plena palabra de Dios acerca del tiempo, que el cristiano reconoce en el acontecimiento de Jesús y en la escucha de su mensaje, la existencia actual está en este mundo *(eón)*, pero no pertenece a él. Es más, después de conocer y experimentar la sabiduría del evangelio —que es, en definitiva, la de la cruz de Cristo— hay que evitar la ilusión de hacerse una sabiduría de este mundo (1Cor 3,18ss). De ahí una cierta distancia del eón presente, sugerida reiteradamente por los escritos apostólicos: hay que resistir a la tentación de atenerse al modelo de vida y a la mentalidad del tiempo actual (Rom 12,2). Y el motivo de esa enseñanza con reserva dentro de este último viene del hecho de que nuestro salvador Jesucristo ha revelado el tiempo futuro y ha indicado el camino para alcanzarlo, e incluso para vivir ya desde ahora sus exigencias (Tit 2, 11-14).

Tres precisiones ulteriores de la predicación apostólica hay que subrayar para comprender el proyecto de la existencia cristiana: *a)* El haber llegado al conocimiento del futuro y haber experimentado los valores y el equilibrio más profundo no debe hacer que el discípulo de Jesús esté ausente de la historia humana, a la cual también pertenece. Hay "obras buenas" que hacer mientras se vive en este tiempo (cf Tit 2,14). Hay que "aprovechar" el *kairós* presente, es decir, las "visitas" de Dios y sus sorpresas de salvación, que hacen de la historia de los hombres una preparación del tiempo final (cf Col 4,5; Ef 5,16). En este "tiempo breve" (mejor, "abreviado" o "contraído": cf 1Cor 7,29) de la existencia creatural, el creyente es invitado a la disciplina del desprendimiento y de lo provisional (cf 1Cor 7,29-31). Pero se trata también de un tiempo providencial y "favorable", en el que Dios otorga la salvación (cf 2Cor 6,1-2). *b)* Además, si la vida presente le hace sentir al cristiano toda su precariedad —que repercute también en las fragilidades

físicas y morales ("la vida según la carne", o sea según criterios humanos y caducos)—, ya la acción del Espíritu Santo sobre el hombre "justificado" crea momentos y vibraciones de un orden más armónico y definitivo, que anticipa ya desde ahora la condición futura y engendra la esperanza y, juntamente con ella, una cierta reconciliación con la existencia presente. Todo esto falta, en cambio, en los que aún no creen, los cuales por lo mismo piden sentido y confianza a los que poseen las "primicias del Espíritu" (cf Rom 8,18-30). *c)* Es, pues, éste un tiempo de esperanza, de equilibrio entre "vida según la carne" y "vida según el espíritu" (para cuyo discernimiento ofrece el apóstol criterios precisos de valoración: cf Gál 5,16-26; Rom 8,5-17); pero es también un tiempo de vigilancia y de fidelidad tenaz *(hypomoné),* de espera y de sobriedad y sabiduría, de asiduidad en la oración (cf Rom 5,3ss; 12,12; 1Pe 1,13-16; 4,7). Del último *kairós* divino —el final de la historia de los hombres, que inaugurará el tiempo-*eón* definitivo— el cristiano sabe sólo que el Padre guarda el proyecto (cf Lc 19,44; He 1,7; 1Tim 6,15). Por tanto, ni vivir este tiempo con desinterés y sin compromiso respecto a su conclusión (2Pe 3,1-13), ni dejarse llevar por una fiebre apocalíptica que aparte de los deberes del tiempo presente (2Tes 2,1-12).

5. EL TIEMPO ES DE DIOS. La profesión de fe del pueblo de la Biblia es precisa y constante: el tiempo es de Dios; don suyo son la existencia humana presente y la futura. Todo el complejo vocabulario del AT y del NT, que —según se ha aludido— transcribe las diferentes dimensiones y experiencias del tiempo (presente y futuro; astronómico y antropológico; en el sentido de duración y en el de acontecimiento puntual, etc.), tiene en la Biblia su fuente en Dios: de él viene el mensaje; en él se percibe su valor; él es el que lo sustrae a la monotonía cíclica y lo rehace continuamente de nuevo con sus interferencias sorprendentes. En esta profesión de fe arraiga el sentido profundo de la esperanza cristiana. Pero también está aquí la fuente de la auténtica profecía respecto a la falsa y también respecto a sus deformaciones (magia y adivinación: cf Dt 19,9-20; Lev 19,31): el profeta de Yhwh participa del consejo de Dios, donde se proyecta la historia de los hombres (cf Jer 23,18).

Veamos algunas páginas significativas de la profesión de fe del pueblo de Dios acerca del dominio divino sobre el tiempo: *a)* Día y noche, estaciones del año y cualquier otra forma del tiempo astronómico le vienen como don divino al hombre, un don gratuito y absoluto: Gén 1,3-5.14-19 (al principio); 8,21s (después del diluvio); Sal 104,19-23. *b)* El don de la vida y de los medios de subsistencia en el tiempo son "bendiciones" consiguientes a la observancia de la alianza y de sus cláusulas: Dt 11,13s; 28,1-14; Lev 26,3-13; Sal 1,1ss. *c)* Muy denso de temas sobre el dominio divino de la vida y del tiempo es el Sal 90: "Por todas las edades, tú has sido, Señor..., mil años ante ti son como el ayer que ya pasó..." *d)* Como las otras criaturas, también el tiempo está en las manos de Dios: "Su mirada se extiende desde los orígenes hasta el fin de los tiempos, y no hay sorpresa alguna para él": Si 39,20 (cf Sab 7,16-20). Más aún, el mismo Yhwh dispone los acontecimientos y su verificación en el tiempo debido: Is 22,11; 42,21-24.

IV. ALGUNAS GRANDES CATEGORÍAS TEOLÓGICAS BÍBLICAS. No se anda lejos de la verdad afirmando que cada libro de la Biblia —o al menos cada grupo de escritos, cuando se trata de una única

escuela que lo ha producido— propone una interpretación o matiz particular acerca de la concepción del tiempo. Una investigación teológica sobre este tema nos llevaría lejos si la extendiésemos a sectores de los escritos bíblicos, como los Salmos, los escritos sapienciales, el epistolario paulino, etc.

Entre las unidades temáticas mayores relativas a la categoría tiempo hay que recordar ciertamente: la escatología en la literatura / apocalíptica; la / vida y la / muerte del hombre [/ Mal/ Dolor]; el sábado a la luz de la experiencia hebrea, y luego en la cristiana; la concepción del tiempo a partir del acontecimiento de Cristo. Sobre estos dos últimos temas proponemos algunas líneas de profundización.

1. EL SÁBADO. El precepto del sábado se cuenta entre los más documentados y constantes en el AT. Se lo encuentra en todas las redacciones de la *tôrah*, desde las más remotas en el tiempo (cf Éx 23,12; 34,21) a las dos redacciones actuales del / decálogo —que, sin embargo, presuponen una fórmula apodíctica negativa más antigua (cf Éx 20,8-11; Dt 5,12-15)—, hasta las ediciones sucesivas de la escuela sacerdotal (cf Lev 19,3; 23,3; 26,2; Éx 31,12-17; 35,1ss).

Se han formulado varias hipótesis acerca del origen cultural y religioso del sábado hebreo, sin poder concluir dependencias directas de experiencias y costumbres no hebreas bien precisas (¿de la antigua Mesopotamia?, ¿de los cananeos?). En cambio, parece evidente el sentido fundamental de este día semanal hebreo, diferente de los otros: "El sábado (es) para Yhwh, tu Dios" (Éx 20,10; Dt 5,14). Mas ¿por qué "acordarse" del sábado para Dios? ¿Y cómo vivir y concebir este día para el Señor? En la experiencia del sábado del mundo bíblico se pueden ver tres grandes momentos.

a) *El sábado para el Israel preexílico.* Por el examen de los textos bíblicos y del contexto histórico en el que fueron expresados, el séptimo día de la semana hebrea debía tener como característica la abstención del trabajo. ¿Cuál es su significado profundo? He aquí algunas orientaciones para percibir su dimensión teológica.

1) El dominio de Dios sobre el tiempo. El Señor le pide al hombre el "diezmo" del tiempo que le ha dado como don, de acuerdo con los otros "diezmos" sobre cosas y personas (cf el primogénito, la tribu de Leví), que manifiestan la "primacía" del que al exigirlo afirma su propiedad originaria. Antes incluso que un tiempo para el culto y la oración a Dios, el sábado es un "tiempo de Dios", que el hombre le restituye; es una profesión de fe concreta y vivencial. Eco y prolongación de esa visión teológica del sábado son también las normas acerca del año sabático y del jubileo; porque también "la tierra es de Dios", por eso puede él ponerla a disposición de quien quiera (de los pobres, sobre todo, y de los desheredados), haciendo así que el israelita que la posee tenga la experiencia práctica de "residente y huésped" en ella (cf Lev 25; Dt 15,1-11). También en la línea de una profesión de fe en Yhwh, que obra en el tiempo y que "descansa" el séptimo día, está la motivación parenética sobre el reposo sabático que se lee en Éx 28,8-11 (que recuerda el texto del Génesis sobre la semana de la creación: Gén 2,2s; cf Éx 31,17): el israelita es invitado así a imitar a Dios cuando actúa en el tiempo.

2) Motivaciones sociales del reposo sabático. Desde las formulaciones más antiguas del precepto sobre el sábado, aparece constantemente en el AT la otra parénesis sobre el descanso sabático: un día de descanso para todos, incluso para el esclavo

y el forastero. Así en Éx 23,12 y Dt 5,12-15. El recuerdo de la liberación de la esclavitud de Egipto ha de profesarlo Israel concretamente (y no sólo en los ritos de pascua): devolviendo la libertad a los esclavos con ocasión del jubileo y del año sabático (cf Dt 15,12-15; Lev 25,47-55); haciendo partícipes de las fiestas familiares y religiosas también a los forasteros y esclavos (cf Dt 12,12.18); librando, en fin, del peso del trabajo a los esclavos en día de sábado. Así el sábado es para todos una liberación del trabajo, un pequeño "éxodo semanal" (cf N. Negretti, *Il settimo giorno,* 146), recuerdo del primer éxodo de la servidumbre egipcia y anuncio del sábado final.

3) Hay que subrayar, finalmente, que en el sábado hebreo preexílico, junto a la abstención del trabajo, se prevén sacrificios en el templo (cf Is 1,13; Os 2,13). Sin embargo, no son profanación del descanso sabático ni el gesto de David en Nob (1Sam 21,2-7) ni la revuelta contra Atalía por parte del sacerdote Yehoyadá para coronar rey al joven Joás (cf 2Re 11,5-16).

b) *Concepción sacerdotal posexílica del sábado.* A diferencia de la parénesis y de la teología preexílica sobre el sábado, la posterior al destierro —de timbre sacerdotal— está dominada por una legislación rigurosa. El séptimo día está "consagrado" a Dios, y su profanación es causa de desgracias (cf Ez 20,13.20.21); no se debe dejar sin castigo al que trabaje en sábado (cf Éx 31,15; Núm 15,32-36). Por tanto, la "santificación" del día del Señor prevé: 1) La supresión rigurosa de todo trabajo, aunque sea para proveerse de alimento (cf Éx 16,22-30), encender fuego (cf Éx 35,3), llevar pesos (cf Jer 17,19-27), comerciar y viajar (cf Is 58,13s; Neh 10,32; 13,15-22), etc. 2) La afirmación del primado de Dios transforma el descanso sabático en una rigurosa legislación cultual (cf Ez 46,1-10; Núm 28,9s). 3) No faltan en la tradición P indicaciones parenéticas más profundas: el sábado es signo de la alianza entre Yhwh e Israel; se ha creado para vivir una pertenencia más auténtica y exclusiva al Señor. Pero se esperaría un desarrollo mayor en la línea de la experiencia de la fe de semejantes principios. Jesús acusará a sus contemporáneos de infidelidad y de falta de sintonía con lo que había sido al principio el día del Señor y a la vez el día del hombre y de sus experiencias de fiesta y de liberación [/ Trabajo].

c) *El sentido nuevo del sábado en el cristianismo.* Cuando Jesús comienza la predicación del reino de Dios, la observancia del sábado estaba recargada de normas que alejaban de la palabra divina originaria acerca del séptimo día. Los evangelios registran varias intervenciones innovadoras de Jesús con el intento de hacer que el pueblo de Israel adquiera una visión teologal y humana de este signo de la religiosidad bíblica.

Dos episodios son comunes a los tres sinópticos: el de las espigas arrancadas en sábado (cf Mc 2,23-28), para cuyo gesto Jesús aduce la legitimación del antiguo acto de David en Nob (cf 1Sam 21,2-7), pero esa acción estaba también permitida por la legislación deuterocanónica (cf Dt 23,26); el otro episodio es la curación realizada por Jesús mismo en día de sábado (cf Mc 3,1-5), respecto a la cual Jesús afirma que forma parte de las intervenciones de liberación y salvación que Dios (y él, Jesús) puede siempre llevar a cabo. Por lo demás, el mismo israelita realiza acciones del sábado, y menos urgentes que ésta.

Los dos episodios, que Lucas tiene de más sobre Mateo y Marcos (cf Lc 13,10-17; 14,1-6), subrayan ulterior-

mente el tema precedente: Jesús reivindica para sí (y para Dios) el derecho de "librar" de las servidumbres físicas y espirituales al hombre, y ello justamente en el "día del Señor". Por lo demás, Lucas está atento a notar que el anuncio del reino de Dios (y del mensaje de liberación y salvación que contiene) es hecho por Jesús expresamente en sábado: en Nazaret (cf Lc 4,15-30) y en otras partes (cf Lc 6,6; 13,10).

Más claramente aún subraya Juan el significado de liberación y salvación que ha adquirido el sábado con Jesús (cf Jn 5,1-9; 9,1-41). Justamente a través de este evangelista adquiere una claridad de mensaje nuevo y misterioso el dicho de Jesús acerca de "el Hijo del hombre, Señor del sábado" (Mc 2,28): en sábado "obra el Padre y también yo obro". Ver además Jn 7,19-24 (aparte de la densísima página de Jn 5,19-47).

2. Cristo, Señor del tiempo. En continuidad con el tema precedente, la fe apostólica ha desarrollado notablemente la teología acerca del tiempo de la ↗ Iglesia y del dominio de ↗ Jesucristo sobre él. Se remite a las voces respectivas de este Diccionario, capítulos muy importantes: la concepción lucana del tiempo y del carácter central de Cristo en él [↗ Lucas III]; la "hora" de Jesús en la perspectiva teológica del cuarto evangelio [↗ Juan, Evangelio de]; la revelación del orden final de la historia, confiada al Cordero y Señor de la Iglesia, según el mensaje del ↗ Apocalipsis [III]. En todo caso, el tema es amplio y central en los escritos del NT. Recordemos solamente algunos elementos esenciales.

a) *La plenitud del tiempo en Cristo.* Las afirmaciones del NT formuladas con *plḗrōma* y *plēróō* son muy numerosas. Expresan cumplimiento respecto a espera y promesa, plenitud respecto a parcialidad y provisoriedad, carácter definitivo respecto a incompletez y aplazamiento. Ver, entre otros textos, los de Mc 1,15; Gál 4,4; Ef 1,10; Col 1,19.

En la profesión de fe del NT la referencia a Cristo es decisiva para comprender el nuevo equilibrio de la historia y el desplazamiento de acento de la esperanza cristiana respecto a la judía. Precisando: 1) La concepción lineal de la historia ha sido ya afirmada por la fe hebrea, nacida con el éxodo y la alianza sinaítica. Ya el AT distinguía el tiempo-eón presente del tiempo-eón final; y la espera y esperanza estaba orientada hacia aquel giro decisivo (escatológico) entre los dos tiempos. Como nota O. Cullmann en *Cristo y el tiempo* (pp. 107-112), Jesús desplaza el equilibrio de la historia: el *kairós* definitivo ha llegado ya a su plenitud (cf Mc 1,15) con el anuncio del reino de Dios y con la muerte y resurrección de Cristo (cf Ef 3,5; Rom 16,25s). Por eso ya durante el "tiempo presente" (que va hacia su consumación) se ha iniciado el tiempo futuro. 2) Consiguientemente, entre el acontecimiento de Cristo y el fin de este "eón" el cristiano es invitado a vivir con el ánimo del que ya pertenece al tiempo definitivo, aunque siga ligado a la historia humana y cósmica que camina hacia su consumación. En los escritos del NT se designa de dos maneras esta doble pertenencia: tiempo de la Iglesia y de sumisión en el mundo (ver los mandatos misioneros del resucitado a sus discípulos: Mt 28,18ss) y reino de Cristo (cf 1Cor 15,23-28; Col 1,13) ordenado a someterlo todo a la iniciativa real de Dios Padre al final de este tiempo de Iglesia.

b) *Nueva comprensión de la historia humana y cósmica a partir del acontecimiento Cristo.* La fe y la reflexión teológica de la Iglesia apostó-

lica descubren en el hecho de la encarnación y de la pasión y resurrección del Hijo de Dios la clave para interpretar toda la historia. "Una vez por todas" *(hápax)*, Cristo ha salvado al mundo, realizando su liberación y salvación y contemplando el pleno cumplimiento de tal acontecimiento al final del eón presente con su segunda venida gloriosa (cf Rom 6,10; Heb 9,12.28; 10,10; 1Pe 3,18). De ese modo la mirada de fe de la historia lleva a una doble afirmación: 1) el tiempo que precede al hecho redentor se ha de comprender a partir de su acontecimiento culminante: todo ha sido creado por medio de Cristo y con vistas a él (cf Jn 1,1-5; 1Cor 8,6; Col 1,15ss; Heb 1,2.10-14); 2) el tiempo sucesivo a la muerte y resurrección de Cristo sigue buscando en su pascua contenidos hacia los cuales *encaminarse y esperar* (cf Rom 8,11; 1Cor 15; y ver la fundamentación cristocéntrica del mensaje del Apocalipsis). Por tanto, es decisivo para la fe cristiana vivir esta doble dimensión de su historicidad, a fin de reconciliarse con el tiempo presente (sin fugas "gnósticas"); y, sin embargo, evitando identificarse con él, porque, envuelta ya por el tiempo final, debe saber también distanciarse de los "príncipes y de las potencias" de este eón, destinado a desaparecer (cf 1Cor 2,8; Ef 6,10-17) [/ Cosmos].

V. ALGUNAS CONCLUSIONES. El examen del tema bíblico del tiempo en sus múltiples expresiones de vocabulario y de teología pone de manifiesto hasta qué punto pertenece a la experiencia más profunda de la tradición de fe judía y cristiana. Pero los mismos textos bíblicos advierten sobre las dificultades de permanecer fieles a un nivel ortodoxo del mensaje divino sobre el tiempo: las fugas hacia una concepción cíclica y no lineal del tiempo de Dios y de los hombres, la tendencia a condicionar las "inserciones" del tiempo de Dios dentro del de los hombres son siempre una asechanza a la auténtica experiencia del pueblo de Dios sobre el modo de usar del tiempo y pertenecer a la historia.

1. EXIGENCIAS DE LA FIDELIDAD A LA REVELACIÓN BÍBLICA DEL TIEMPO. Recordando la obra de los grandes guías espirituales del antiguo Israel y la de Jesús y los apóstoles, parece que es siempre de gran actualidad una doble exigencia: *a)* Anunciar el *kairós* de Dios y de su iniciativa real (cf Mc 1,14-15) dentro del tiempo de los hombres. Es preciso renovar continuamente la atención y la aceptación de estas intervenciones sorprendentes de Dios, que, después del acontecimiento de Cristo, tienden a implicar y a recuperar la historia *presente dentro de y hacia la historia* final. *b)* Dejar sitio a la profecía, es decir, a la indicación de las conexiones efectivas y concretas entre la crónica de los hombres y las novedades y sorpresas del tiempo de Dios y de su "providencia". Obviamente, la auténtica profecía requiere en el que hace de voz suya haber participado previamente en el "consejo de Dios" y no conectar las dos líneas históricas arbitrariamente (cf Jer 23,16-23).

2. POSIBILIDAD DE UNA DOBLE TENTACIÓN. Las experiencias en el tiempo de la Iglesia de los comienzos revelan como posibles dos antiguas tentaciones respecto a la fe bíblica sobre la dimensión del tiempo: *a)* Los escritos juanistas y la carta a los Hebreos ponen en guardia contra una primera asechanza. Como lo subraya bien O. Cullmann en la obra citada (cf pp. 78-79), se trata de la tendencia "gnóstica" a modificar la profesión de fe cristiana acerca de la salvación como hecho histórico. En efecto, en el gnosticismo (al menos el que se organizó y expresó más tarde)

tenemos una aceptación de la concepción griega del tiempo: cíclico, no lineal, tendente a alejarse de la "historia de la salvación". Consiguientemente, en la teología gnóstica se encuentran: el rechazo del AT (que presenta la salvación a través de una serie de acontecimientos históricos); la exclusión (de cuño docetista) en el acontecimiento Cristo de cualquier valor salvífico en cuanto acontecimiento en el tiempo; la sustitución de la sucesión temporal entre eón presente y eón futuro por la más griega entre "aquí abajo" y "allá arriba". Fácilmente se puede percibir en los escritos bíblicos indicados antes la denuncia y la reprobación de semejantes desviaciones de la recta profesión de fe cristiana (cf Heb 3,7-4,13; 10,19-12,13; 13,8-15; 1Jn 4,1-6; 2Jn 7-11). *b)* En el epistolario paulino encontramos denunciada, en cambio, la otra tentación respecto a la experiencia cristiana del tiempo: la distinción entre tiempos sagrados y tiempos profanos. Maestros de sincretismo religioso (una "filosofía" toda suya, como la denuncia Pablo: cf Col 2,6ss) piden a los recién convertidos al cristianismo que guarden una rígida observancia de los días festivos (además de abstenerse de ciertos alimentos) en nombre de una obediencia a los "elementos constitutivos" *(stoicheîa)* del mundo (cf Col 2,16; Gál 4,10). De la cima de libertad en Cristo experimentada en la conversión se vuelve a nuevas y antiguas esclavitudes. En particular, a una observancia meticulosa de "fiestas, novilunios y sábados", cuya pérdida de significado originario había denunciado ya Jesús por parte del mundo judío de su tiempo: el hombre para el sábado una vez más, y no el sábado para el hombre (cf Mc 2,27).

3. EL MENSAJE BÍBLICO ACERCA DEL TIEMPO. A partir de estas dos asechanzas contra la auténtica experiencia hebreo-cristiana del tiempo se pueden entrever las notas típicas del anuncio bíblico que las provocan: *a)* El encuentro entre Dios y el hombre ocurre en el tiempo del hombre: dentro de él habla, obra y manifiesta su "providencia", o sea el modo como ha ordenado y dispuesto la relación entre su tiempo y el humano. *b)* Historia humana e historia de la salvación no se oponen ni la una marcha separada de la otra, pero tampoco hay que considerarlas identificadas o superpuestas entre sí; corresponde a la fe y a la profecía captar su reciprocidad dentro de la distinción y sus llamadas hacia un encuentro final. *c)* Respecto al anuncio ya ofrecido por el AT, Cristo ha revelado con mayor claridad y con nuevos acentos la tendencia última del tiempo de los hombres; la recuperabilidad de la historia presente dentro de la divina de salvación (escatología); la vocación de todo hombre a ver transformada su existencia en el tiempo dentro de la "vida eterna" gracias a la resurrección de Cristo (antropología cristiana) [/ Hombre; / Corporeidad].

BIBL.: Por lo que concierne al vocabulario [/ *supra*, I, 1], remitimos al lector a los conocidos instrumentos de trabajo: *DTAT*, voces *'ahar* = después (E. JENNI), *yôm* = día (E. JENNI), *'ôlam* = eternidad (E. JENNI), *'et* = tiempo (E. JENNI); *GLNT*, voces *aión* = tiempo largo (H. SASSE),, *heméra* = día (G. VON RAD, G. DELLING), *Kairós* = momento determinado y decisivo (G. DELLING), *nýn* = ahora (G. STÄHLIN), *sémeron* = hoy (E. FUCHS), *chrónos* = tiempo y *hôra* = hora; para los términos del NT, puede verse también *DTNT* (Sígueme, Salamanca): *aión* (J. GUHRT, IV, 262-267), *heméra* (III, 295), *kairós* (H. HANHN, IV, 267-272), *nýn* (ib), *sémeron* (ib), *chrónos* (IV, 272-276); ASENSIO F., *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, CSIC, Madrid 1968; CULLMANN O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; DARLAP A., *Tiempo*, en *Conceptos fundamentales de Teología* II, Cristiandad, Madrid 1979², 779-785; LOHSE E., *Sabbaton*, en *GLNT* XI (1977) 1021-1106; NEGRETTI, *Il Settimo giorno*, PIB, Roma 1975; NEHER A., *L'essenza del profetismo*, Marietti, Turín 1984;

SCHELKLE K.H., *Teología del Nuevo Testamento* I, *Creación-Tiempo*, Herder, Barcelona 1975, 95-115; SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974; SCHNACKENBURG R., *La existencia cristiana según el NT*, Verbo Divino, Estella 1973[2]; SEGRE A., *Il Sabato nella storia e nella tradizione ebraica*, en AA.VV., *L'uomo nella Bibbia* (a cargo de A.B.I.), Paideia, Brescia 1975, 79-145; WOLFF H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

A. Marangon

TIERRA

SUMARIO: I. *La tierra de la Biblia:* 1. La dimensión geográfica de la historia de la salvación; 2. Los confines de la tierra; 3. La conformación física; 4. En el centro del mundo; 5. Una encrucijada de pueblos. II. *Denominaciones bíblicas:* 1. Denominaciones históricas; 2. Denominaciones teológicas: *a)* La tierra prometida, *b)* La tierra santa, *c)* La heredad de Dios, *d)* La heredad profanada. III. *Historia y teología de la tierra:* 1. Observaciones metodológicas; 2. La promesa inicial: *a)* Abrahán, *b)* Los herederos de Abrahán, *c)* La promesa y la fe; 3. Dios prepara la posesión de la tierra: Moisés; 4. La teología deuteronomista; 5. La posesión efectiva de la tierra como don de Dios; 6. La dialéctica teológica de la tierra conquistada; 7. En la tierra en peligro; 8. La prueba suprema del destierro y el mensaje de los profetas: *a)* Jeremías, *b)* Ezequiel, *c)* Un mensaje de consolación, *d)* La vuelta a la patria. IV. *El evangelio y la tierra:* 1. Los judíos de Qumrán; 2. ¿Jesús patriota revolucionario?; 3. La heredad definitiva de Dios; 4. Pablo y los privilegios de Israel; 5. La tierra-cielo. V. *La teología de la tierra hoy.*

I. LA TIERRA DE LA BIBLIA.

1. LA DIMENSIÓN GEOGRÁFICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. La revelación divina tiene una dimensión histórica, puesto que ha tenido principio y cumplimiento en el mundo de los hombres en épocas diversas y sucesivas, y una dimensión geográfica, porque ha tenido como centro una tierra particular, patria del pueblo al que se manifestó Dios con palabras y hechos que se entrelazan en una trama densa y coherente.

2. LOS CONFINES DE LA TIERRA. Esta tierra particular es la punta occidental de lo que convencionalmente se ha llamado la media luna fértil, que comprende, al sur, los países del cercano Oriente entre el Mediterráneo y el desierto arábigo. En el extremo oriental está Mesopotamia; en el centro, el territorio siro-palestinense, y en la otra extremidad, Egipto. La tierra propiamente bíblica, teatro de la historia de la salvación, se extiende entre el Líbano al norte, el desierto siriaco al este, el Mediterráneo al oeste, y al sur la región desértica que va luego a formar la península del Sinaí. En el AT los confines reales se indican la mayoría de las veces con la fórmula "desde Dan a Berseba", es decir, desde el pie del Hermón —la cima más alta de Antilíbano, que domina la Beqaa— al norte, hasta el desierto del Negueb al sur; del este al oeste está comprendida entre la fosa del río Jordán y el Mediterráneo. La distancia desde Dan a Berseba es de 240 km en línea recta; la anchura media del territorio es de 65 km. La superficie total suma 15.640 km^2, poco más que la provincia de Badajoz.

3. LA CONFORMACIÓN FÍSICA. El territorio se divide en cuatro regiones geográficas: la fosa formada por el río Jordán; la cadena montañosa que corre de norte a sur; la zona denominada Sefela, formada en occidente por las colinas que descienden hacia el litoral mediterráneo; y el Negueb, que es la región meridional de las ciudades de Hebrón y Berseba hasta el desierto.

4. EN EL CENTRO DEL MUNDO. Para Ez 38,12, Palestina es "el ombligo de la tierra"; Jerusalén está en el centro de las naciones (Ez 5,5). El término hebreo *tabbur* (ombligo), usado por el profeta en sentido figurado, indica en otras partes una peque-

ña altura cerca de Siquén (Jue 9,37). En la antigüedad eran consideradas otras ciudades como centro geográfico de la tierra. En ese sentido el título de "ombligo de la tierra" correspondía en Grecia a Delfos, donde se alzaba un célebre santuario de Apolo. Es difícil decir si Ez pretendió indicar literalmente la posición geográfica de Palestina o si pensó en una ubicación simbólica para exaltar su grandeza religiosa. La idea del centro geográfico de la tierra de Israel y de Jerusalén la harán suya los apócrifos (*Henoc* XXXV, 1; *Jubileos* VIII, 12), la literatura rabínica y los autores medievales (Dante, *Inf.* XXXIV, 14).

5. UNA ENCRUCIJADA DE PUEBLOS. La posición geográfica y la modestísima extensión de la tierra bíblica son tales que su supervivencia constituía un desafío que ha significado un misterio. Situada como puente obligado entre Egipto, Asia Menor y Mesopotamia, no sólo experimentó el influjo de la cultura y de la religión de pueblos de civilización antiquísima, sino que fue víctima predestinada de las ambiciones y de los impulsos expansionistas de poderosos imperios, como Babilonia, Egipto, los reinos arameos de Siria, Asiria, Persia, el imperio de Alejandro Magno y el imperio romano. En el curso de milenios y de choques gigantescos, ninguna potencia logró borrar definitivamente de la historia la tierra elegida por Dios.

II. DENOMINACIONES BÍBLICAS. 1. DENOMINACIONES HISTÓRICAS. En el AT no se encuentra una denominación histórica fija; en los libros más antiguos es "la tierra de Canaán", del nombre de las poblaciones, indicadas genéricamente como cananeos, que la ocupaban antes de la conquista israelita. En la Biblia hebrea se encuentra 11 veces "tierra de Israel" como indicación genérica, que cuando la monarquía hebrea originariamente unitaria se dividió en dos reinos —Israel al norte y Judá al sur— se reservó al territorio del reino septentrional; pero después de su caída (722 a.C.) recuperó el significado antiguo.

2. DENOMINACIONES TEOLÓGICAS. En virtud de su significado y de su diversa importancia en la historia de la salvación, la tierra asume denominaciones de carácter teológico.

a) *La tierra prometida.* Como "la tierra de la promesa" se indica en griego en el NT (Heb 11,9); en el AT, como en hebreo falta un término correspondiente al verbo prometer, la idea se expresa de manera equivalente con la fórmula "la tierra que el Señor os dará según ha dicho", o bien "la tierra que ha jurado (Dios) dar a tus padres".

b) *La tierra santa.* Para las tres grandes religiones monoteístas, Palestina es por excelencia "la tierra santa". El título se encuentra ya en el AT (Zac 2,16; 2Mac 1,7; Sab 12,3). Para los hebreos, dondequiera que Dios se manifestaba, el suelo se convertía en sagrado (Gén 28,16-17; Éx 3,5-6; Jos 5,15); Palestina entera es un "santuario" (Éx 15,17), porque es la tierra de Dios (Is 14,2; Os 9,3). Un hebreo expulsado de ella se veía impedido de honrar a su Dios (1Sam 26,19); un extranjero, el sirio Naamán, para adorar a Yhwh en Damasco se lleva tierra palestinense (2Re 5,17).

c) *La heredad de Dios.* "Heredad de Yhwh" es uno de los nombres más antiguos dados por Israel a su patria. El término hebreo *nahalah,* heredad, indica más de lo que dice el término jurídico de la herencia como transferencia de bienes, porque insiste más bien en la estabilidad y la permanen-

cia de la posesión obtenida. En el Oriente antiguo toda divinidad era considerada dueña de la tierra en que era honrada, por lo cual se la llamaba su heredad. La tierra de Israel es propiedad de Dios (Jos 22,19); y como en el tiempo en que los israelitas entraron en ella ocuparon primero la región montañosa, se llama también la montaña de la heredad de Dios (Éx 15,17).

Los israelitas debían considerarse extranjeros y huéspedes en la tierra de Dios (Lev 25,23); sólo tenían su usufructo, por lo cual la posesión de un terreno perteneciente a ella no podía ser enajenado. Expresión cultural y legal de este principio es la institución del año sabático, durante el cual también la tierra de Dios debía observar el reposo; por eso se prohibirá la siembra y la recolección (Éx 23,10-11; Lev 25,3-7). En el año del jubileo, además del reposo de la tierra, los hebreos que habían vendido sus propiedades debían, en determinadas condiciones, recuperar su posesión (Lev 25,13-17). Otras leyes recordaban a los hebreos que su tierra pertenecía a Dios. A él estaban reservados los diezmos de los productos del suelo y de las plantas (Lev 27,30); en el rito de la ofrenda, el israelita reconocía solemnemente que Dios hacía fructificar su tierra (Dt 26,1-10). Cada tres años una parte de la cosecha debía ponerse a disposición de los levitas, de los extranjeros, de las viudas y de los huérfanos, a los que Dios alimentaba con los frutos de su tierra (Dt 14,28-29). La misma idea subyace en la ley según la cual en la siega o en la recolección había que dejar una parte a disposición de los indigentes (Lev 19,9-10) [/ Levítico II, 5].

d) *La heredad profanada.* La "tierra deliciosa..., heredad espléndida entre gloriosas naciones" (Jer 3,19) es profanada por los desórdenes sexuales, a causa de los cuales habían sido arrojadas de ella las poblaciones paganas (Lev 18,24-28); por los cadáveres sin sepultar de los ajusticiados (Dt 21,22-23) y por el culto que los hebreos infieles tributaban a los ídolos paganos, que son también cadáveres (Jer 2,7; 16,18). A causa de estas profanaciones abandonará Dios su tierra (Jer 12,7-8; Ez 9,3; 10,18-19; 11,22-23) y la entregará en manos de los enemigos de Israel (Sal 79,1); volverá a ella cuando su pueblo sea digno de él (Ez 43,1-4.7-9).

III. HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA TIERRA. 1. OBSERVACIONES METODOLÓGICAS. El concilio Vaticano II (DV 14) pone como principio de la historia de la salvación a / Abrahán, depositario de las promesas salvíficas de Dios, que comprenden el don de una tierra que será la patria de sus descendientes. La antigüedad y la historicidad de esta promesa, que se encuentra en todos los estratos narrativos de las fuentes del / Pentateuco (J, E, D, P), se puede demostrar también con los instrumentos de la crítica moderna, remontándose, por ejemplo, a la civilización de los clanes nómadas o seminómadas, a la cual están ligados los patriarcas de Israel. Sin embargo, la teología de la tierra bíblica expresada en los libros sagrados se deriva de la promesa hecha a Abrahán, desarrollándose luego su realización en el curso de muchos siglos, conforme Israel madura en la historia de su experiencia religiosa. La reconstrucción crítica de esta maduración presenta varias dificultades por la compleja variedad de hipótesis y de interpretaciones propuestas por estudiosos de diversa tendencia. Es cierto que en la historia de la redacción literaria de la Biblia las antiguas tradiciones fueron con el correr de los tiempos enriquecidas con nuevas motivaciones teológicas; pero también es cierto que, en virtud

de la inspiración divina de la Sagrada Escritura [↗ Escritura II] y para una lectura teológica y pastoral de ella, las diversas y sucesivas elaboraciones forman parte igualmente de la palabra de Dios que funda e ilumina la fe; además, su actual texto bíblico se basa en el significado global de la historia de la salvación, a la cual se refiere el NT, y por tanto la Iglesia en su acción catequética. Las diversas etapas del largo camino adquieren su significado más profundo y definitivo a la luz de todo el complejo y la armonía de la ↗ revelación. A este significado enriquecido y global vamos a prestarle ahora una atención muy especial.

2. La promesa inicial. a) *Abrahán.* En la Biblia, la historia de la salvación comienza con la vocación de Abrahán, al cual ordena Dios que deje su patria, Mesopotamia, para dirigirse a una tierra que se le mostrará (Gén 12,1-2). A la orden divina va unida una bendición, que en la Biblia no expresa una benevolencia vaga y de buen augurio, sino que es al mismo tiempo palabra creadora de hechos y don gratuito de Dios; por eso, siendo una palabra nueva, inicia un hecho nuevo, del cual arranca una nueva historia.

Cuando Abrahán entra en la que era entonces la tierra de Canaán y se detiene en Siquén, en el centro del país, Dios le declara: "A tu descendencia daré esta tierra" (Gén 12,7). En Betel, 17 km al norte de Jerusalén, es reiterada solemnemente la promesa (13,14-16); y en Hebrón, 40 km al sur de Jerusalén, Dios le dice a Abrahán: "Yo soy el Señor que te hizo salir de Ur de los caldeos (en la baja Mesopotamia) para darte este país en posesión" (15,7); y, siguiendo un antiguo rito de ↗ alianza, confirma la promesa con solemne juramento (15,9-21); en hebreo el juramento se indica con el término *berît,* que se traduce habitualmente por "alianza".

b) *Los herederos de Abrahán.* La promesa divina es renovada en Betel a los inmediatos descendientes del patriarca: a Isaac, su hijo (Gén 28,13-15), y a ↗ Jacob, hijo de Isaac, que será llamado Israel (35,10), nombre que asumirá el pueblo elegido, constituido por las doce tribus originadas por los hijos de Jacob (35,23-26). A éste le dice Dios: "La tierra que di a Abrahán y a Isaac, te la doy a ti y a tu descendencia" (35,12).

c) *La promesa y la fe.* La carta a los hebreos hace resaltar las disposiciones con las cuales Abrahán acogió la promesa: "Por la fe Abrahán, obedeciendo a la llamada divina, partió para un país que recibiría en posesión, y partió sin saber adónde iba. Por la fe vino a habitar en la tierra prometida como en un país extranjero, viviendo en tiendas de campaña, con Isaac y Jacob, herederos con él de la misma promesa" (Heb 11,8-9). En realidad, durante todo el tiempo que el patriarca estuvo en la tierra, moró allí como un forastero, y como tal se presenta él a un ciudadano de Hebrón para adquirir a gran precio la caverna de Macpela, donde sepulta a su mujer Sara (Gén 23,14) y donde será sepultado también él (25,9s). El puente de paso de las tradiciones patriarcales a los acontecimientos del éxodo es el acto de fe implícito en la orden dada por el último patriarca José, hijo de Jacob, el cual hará jurar a sus hijos que trasladarán a la tierra de Canaán su cadáver, provisionalmente embalsamado en Egipto, diciendo: "Dios vendrá ciertamente a visitarnos y os llevará de esta tierra a la tierra que prometió a Abrahán, a Isaac y a Jacob" (Gén 50,24).

3. Dios prepara la posesión de la tierra: Moisés. Después de

unos seiscientos cincuenta años de la vocación de Abrahán, Dios toma la iniciativa para la realización de la promesa. También esta iniciativa es una vocación personal. El Señor se manifiesta a ↗ Moisés para ordenarle que libere a los descendientes de los patriarcas de la esclavitud a la cual los había sometido el faraón que había sucedido al que había exaltado a José, protegiendo a sus hijos y hermanos. Moisés deberá conducirlos luego a la "tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel" (Éx 3,8), expresión de remoto origen cananeo para indicar un territorio feraz. No se hace alusión a la promesa hecha a los patriarcas; pero Dios se ha presentado a Moisés como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Éx 3,6). La promesa, junto con la alianza, la recuerda Dios después (Éx 6,41).

En el actual relato de la Biblia la tierra está constantemente en la perspectiva del éxodo (Éx 15,13-17); pero, al estar la promesa divina condicionada por la fidelidad a la alianza (Dt 4,15; 8,7-18), aquella generación que había sido de varias maneras infiel y rebelde, habrá de perecer en el desierto (Dt 4,24-28; 28,58-69). Solamente sobrevivirán Caleb y Josué, por haberse opuesto al derrotismo que se había adueñado de los hebreos cuando estaban para alcanzar la meta; el mismo Moisés, que, abrumado por la perversa rebelión del pueblo, había cometido un misterioso pecado (Dt 1,19-40), deberá contentarse con contemplar la tierra prometida desde la cima del monte Nebo, en Trasjordania, frente a Jericó (Dt 34,1-4).

4. La teología deuteronomista. El ↗ Dt, que se presenta como un conjunto de discursos de Moisés, refleja experiencias religiosas tardías sobre las vicisitudes en el desierto del éxodo y habla unas 30 veces de la tierra prometida, construyendo una teología explícita de la tierra. Dt 26,5-9 ha sido definido como la más antigua profesión de fe de Israel, el cual en la ofrenda de las primicias recogidas en la tierra prometida debía decir: "Yo declaro hoy, en presencia del Señor, mi Dios, haber entrado ya en la tierra que el Señor había jurado a nuestros padres que nos daría" (v. 3). La tierra no es fin en sí misma, pues fue prometida a los patriarcas y a sus descendientes a fin de que éstos, establecidos en ella, pudieran realizar el designio de Dios sobre el pueblo que se había elegido para sus propios fines; por eso la posesión de la tierra está condicionada a la fidelidad a la alianza (Dt 4,1-2; 8,9-18), a fin de que Israel sea efectivamente heredad de Dios (4,20). Tal fidelidad es necesaria para la prosperidad misma del país (6,10ss, 11,10-17) y del pueblo (6,2-3); de lo contrario, será excluido de la tierra y dispersado entre las naciones (24,24-28; 28,58-69). No se podrá traicionar impunemente el amor con que Dios ha elegido librar de Egipto y hacer suyo "al más pequeño de los pueblos" (7,6-9), pues a esta elección estaba ordenado el juramento hecho a los padres (9,4-6). Dios tiene derecho a imponer a Israel su ley, porque lo ha librado de Egipto (Éx 20,1; Dt 5,6), condición necesaria para introducirlo en la tierra prometida. Un motivo particular y decisivo de indignidad del pueblo será la idolatría, con la cual se contaminará por imitar a la población pagana indígena (Dt 7,1-16).

5. La posesión efectiva de la tierra como don de Dios. Será el sucesor de Moisés, ↗ Josué, el que introduzca al pueblo elegido en la tierra de Dios. El relato de la conquista, que recoge tradiciones particulares y varias —diversamente meditadas en épocas posteriores— en una versión simplificada y unificada,

está impregnado de la idea de que no es el poder de las armas el que permite adueñarse del país. Josué tendrá éxito en su empresa sólo por su docilidad a la voluntad de Dios (Jos 1,6-9). El paso del Jordán para entrar en la tierra prometida por la región al otro lado del río, a la altura de Jericó, presenta varios paralelismos con el éxodo y el paso del mar Rojo en tiempo de Moisés. El río es atravesado por el pueblo siguiendo una procesión sacerdotal que lleva el arca de la alianza; todo ello se desarrolla de acuerdo con las órdenes de Dios, para que esté claro que él está en medio de su pueblo para realizar maravillas. A fin de recordarlas perpetuamente, se erigirán doce piedras en representación de las doce tribus de Israel en el lecho del Jordán (Jos 4,9) y en Gálgala, primera etapa de la tierra prometida (4,20). La ciudadela de Jericó es "puesta en manos" de Josué por Dios (6,1); de hecho, sus muros se desmoronan en virtud de una solemne liturgia guerrera durante seis días, en la cual el protagonista es el arca de la alianza (c. 3). Heb 11,30 dirá que fue la fe la que hizo que se derrumbaran los muros de Jericó. El primer intento de conquistar Ay, al este de Betel, fracasa porque Israel "violó la alianza", quebrantando la prohibición que se había establecido sobre el botín conquistado en Jericó (Jos 7,11); solamente cuando el responsable, un hombre de la tribu de Judá, es lapidado por todo Israel (7,25), caerá la ciudadela. En el santuario patriarcal de Siquén se renueva solemnemente la alianza con Dios (8,32-35). En la segunda parte del libro de Josué (cc. 13-19), que está poco influida por la teología deuteronomista, se registran las fronteras del territorio y la lista de las ciudades asignadas a cada una de las doce tribus, aunque la ocupación total ocurrirá en tiempos de David, doscientos años más tarde. En cierto sentido, esta especie de catastro de la tierra es un acto de fe en la promesa divina y establece el principio de que la tierra de Dios al mismo tiempo es concedida y hay que conquistarla, no sólo con las armas. El testamento de Josué (23,2-10) resume la epopeya de la conquista en el signo de la teología de la tierra expresada en Dt; ninguna promesa de Dios ha caído en el vacío (23,14); él mismo ha combatido por Israel, como había prometido (23,10); así se verificarán también las amenazas divinas contra la infidelidad del pueblo: "... y muy pronto os hará desaparecer de esta buena tierra que él os ha dado" (23,16).

6. LA DIALÉCTICA TEOLÓGICA DE LA TIERRA CONQUISTADA. El período de los jueces, que duró unos ciento setenta años, contempló la existencia de Israel amenazada por la población cananea que había permanecido en sus ciudadelas esparcidas por el territorio asignado a cada una de las tribus. El libro sagrado titulado de los / Jueces es acentuadamente teológico; en él domina la convicción de que Dios, a pesar de las extremas dificultades en que vienen a encontrarse las tribus, no falta a sus compromisos. Desde el principio (Jue 2,11-23) se da la interpretación de la historia de este período, definido como el medievo hebreo. El pueblo, por haber abandonado al Señor sirviendo a los dioses de la población indígena, es a su vez abandonado en manos de los enemigos que rodean a las tribus: Dios quiere probar si es digno de los padres (2,22); cuando Israel, arrepentido, invoca el socorro de Dios, éste suscita jefes carismáticos —los jueces justamente— para librarlo. Sobre este esquema teológico se desarrolla toda la historia de este período. Emblemática es la historia del juez Sansón, el cual, cuando es fiel al Señor al que se ha consagrado con voto, derrota él solo a los más irreductibles

enemigos de Israel, los filisteos (13,7; 16,17.22-28).

7. EN LA TIERRA EN PELIGRO. La prueba más traumática para la fe de Israel en las promesas divinas fue la pérdida de la tierra de una manera llamativa y dramática. El período monárquico unitario inaugurado por Saúl, que tuvo como sucesores a ↗ David y a su hijo Salomón (1030-933 a.C.), terminó con la muerte de éste, cuando las tribus del norte de Palestina se constituyeron en reino autónomo —el reino de Israel—, separándose de las tribus del sur, que permanecieron fieles a la dinastía davídica en el reino llamado de Judá. La consecuencia más catastrófica de la separación fue el cisma religioso, por lo cual en el reino del norte se establecieron dos santuarios —en Dan y en Betel (1Re 12,29)— consagrados a los recuerdos patriarcales, en contraste con el único templo legítimo de Yhwh, construido en ↗ Jerusalén por Salomón. También 1 y 2Re reflejan la teología deuteronomista. De estos escritos se puede remontar a la teología de los profetas. Los profetas dominan el período monárquico y las épocas sucesivas como enviados por Dios a su pueblo a fin de que sea comprendido con mayor claridad y hondura el plan de salvación (DV 14). En los textos proféticos relativos al tiempo de la monarquía tienen escaso relieve las vicisitudes de los antiguos patriarcas. Am 2,10 acusa a Israel de ingratitud al Señor, que ha librado a su pueblo y le ha conducido por el desierto para que heredase la tierra de los cananeos. Se recuerda la liberación de Egipto para subrayar la responsabilidad del pueblo en relación con la elección divina (Os 11,1; 12,14; 13,4; Miq 6,4). La atención se desplaza por entero a Jerusalén, donde reina la dinastía davídica, a la cual hizo Dios nuevas promesas mesiánicas, relativas también a la estabilidad y seguridad del pueblo en su tierra (2Sam 7,10s), y al templo (Miq 3,12), en el que se centraliza el culto. Los profetas reprochan de manera casi obsesiva al rey y al pueblo las prácticas idolátricas y las injusticias sociales, que demuestran la infidelidad a la alianza y justifican los castigos de Dios.

8. LA PRUEBA SUPREMA DEL DESTIERRO Y EL MENSAJE DE LOS PROFETAS. El problema teológico de la tierra aparece cuando, con el final del reino de Judá, la destrucción de Jerusalén y del templo (587 a.C.) y la deportación a Babilonia de la población más cualificada, se plantea drásticamente el angustioso interrogante: ¿Ha desmentido Dios la promesa jurada a los patriarcas de dar a sus descendientes una patria? Pues gracias a esta promesa los israelitas daban muestras de su seguridad incluso ante la inminencia de la catástrofe, convencidos sobre todo de la indestructibilidad del templo, morada de Dios en su tierra (Jer 7; 26,2-6).

a) *Jeremías.* Cuando Jerusalén siente ya la mordedura del asedio, Dios ordenará a ↗ Jeremías que realice un gesto aparentemente insensato: el profeta debe adquirir un campo, para significar que "aun se comprarán casas y viñas en este país" (Jer 32,15). Sin embargo, los israelitas serán expulsados de él por no haber escuchado la voz del Señor que prodigiosamente los había librado de Egipto para conducirlos a la tierra que había jurado darles a los padres (32,20-23). Mas para el futuro se hacen nuevas promesas: el país, que temporalmente está devastado y en posesión de los enemigos, será restituido al pueblo purificado; dice el Señor: "Los plantaré sólidamente en esta tierra, con todo mi corazón y con toda mi alma" (32,40-41). Israel recibirá

de Dios, que se unirá a él con una alianza eterna, un corazón nuevo, a fin de que pueda servirle con estable fidelidad para su bien y el de sus descendientes (32,39). El israelita nuevo será conducido por el pastor divino "a su pradera, y pacerá en el Carmelo y el Basán, y en los montes de Efraín y Galaad" (50,19).

b) ↗ *Ezequiel*. Cuando se refiere a la situación del tiempo del destierro, este profeta usa de manera característica el término hebreo *'adamah* para indicar la tierra de Israel como "suelo" de la tierra santa, es decir, no como realidad política, sino como realidad religiosa, por estar la tierra privada de su pueblo y de la presencia de Dios; en cambio, cuando habla de la restauración la llama de nuevo *'eres*, tierra, en la plenitud de su significado teológico. Los hebreos dejados en Jerusalén por los conquistadores babilónicos apelaban a la promesa divina para proclamar un privilegio: "Uno solo era Abrahán, y obtuvo el país en herencia, mientras que nosotros somos muchos; a nosotros se nos ha dado el país en posesión" (Ez 33,24); por eso se consideraban capaces de reconquistar ellos solos todo el país. El profeta decepciona su arrogancia: el país permanecerá desolado por sus abominaciones (33,29); el futuro es de los desterrados, porque su vuelta será obra exclusiva de Dios, Dios los purificará íntimamente poniendo en ellos su espíritu, a fin de que puedan encontrarle en el país destinado a sus padres (36,28) y pacer "por los montes de Israel, por los valles y en todos los lugares habitados del país" (34,13). En realidad, el profeta se proyecta en un futuro no precisado, escatológico, porque ve la restauración de Israel en función de una distribución evidentemente simbólica de la tierra. Pues será dividida en trece porciones estrictamente paralelas, de las cuales doce se destinarán a las tribus del pueblo, mientras que una parte será reservada como "tributo sagrado" a Yhwh (47,13-23; 48,1-29). El profeta se fija en un mundo nuevo, no en el de la geografía y la historia, y el pueblo se concibe como una comunidad litúrgica que saca del templo una fuerza capaz de purificar el universo (47,1-12).

c) *Un mensaje de consolación*. Ya en la primera parte de Isaías la vuelta del destierro está prevista como un restablecimiento de Israel en su tierra, pero en compañía de los pueblos que se unirán a él (Is 14,1-2). El mensaje triunfal de consolación del Segundo Isaías (40-55) anuncia un nuevo éxodo, en el cual Dios se pondrá a la cabeza de su pueblo (40,3-4). La tercera parte (cc. 56-66) es un interminable himno de gozo por el retorno a la patria (el tema del éxodo está en 63,12-16), en el cual tomarán parte también los que han permanecido en Jerusalén. El retorno a la tierra de los padres marcará un tiempo de prosperidad y de paz. La restauración nacional anuncia otra transformación que afectará a todas las gentes, porque la vuelta es en realidad el triunfo espiritual del Señor, que en su proyecto incluye también a los pueblos paganos. El misterioso siervo de Yhwh —el mesías— tendrá la misión de "restablecer las tribus de Jacob y traer de nuevo a los supervivientes de Israel", siendo la luz de las naciones, a fin de que la salvación que viene de Dios llegue a los extremos de la tierra (49,6). Los pueblos paganos serán agregados al pueblo elegido (44,3-5). La atención del profeta se desplaza de la causa de Israel a la del reino de Dios, "el rey" (41,21; 43,15), formulando lapidariamente la realidad de la salvación: "Tu Dios reina" (52,7). Cada vez está más claro que la misión de Israel como pueblo de Dios se sale

del significado político para orientarse a valores supremos; los descendientes de Abrahán han permanecido siendo pueblo de Dios también en el destierro, porque Dios no desmiente su alianza; pero de un "resto santo" (65,8), para el cual mantiene Dios la promesa hecha a Abrahán (51,19), nace el nuevo Israel "testigo de Dios" (43,10) en medio de las naciones [/ Isaías III].

d) *La vuelta a la patria.* En el 538 a.C., el rey persa Ciro, después de haber conquistado Babilonia, dio un decreto que significó el fin del destierro. Para la primera caravana judía que volvió a ver la tierra, la instalación resultó muy difícil. El profeta / Zacarías, que quizá volvió con los primeros repatriados, anunció un tiempo de prosperidad para la tierra (Zac 1,17), en el que el Señor haría de nuevo de Israel "su propiedad en la tierra santa" (2,16). Pero la obra de una profunda restauración del pueblo de Dios será llevada a cabo por el mesías, rey justo y victorioso, no por medio de las armas sino con su mansedumbre (9,9). Él es el buen pastor (11,4-17; 13,7-9), al que llorarán "traspasado" (12,9-14). El mensaje profético alcanza así su definitiva claridad.

IV. EL EVANGELIO Y LA TIERRA. 1. LOS JUDÍOS DE QUMRÁN. En el alba del evangelio, los judíos de la comunidad ascética de Qumrán, que, basándose en el anuncio profético del nuevo éxodo (Is 43,3), se habían retirado al desierto para estudiar la ley de Moisés a fin de ser dignos del encuentro con el mesías (1QS VIII, 13-16), se preparan también a reconquistar a mano armada la patria, entonces bajo el dominio de los romanos. Esto ocurrirá con una guerra santa que los hijos de la luz, guiados por el sumo sacerdote y por su príncipe, librarán contra los hijos de las tinieblas. Una *Regla* expresa (1QM) prescribe minuciosas normas para hacer la guerra e indica sus varias fases. En un himno es ardientemente invocado Dios para que humille a los enemigos con la espada y glorifique así a su tierra colmando de bendiciones a su heredad (1QM XII, 11-12) [/ Judaísmo II, 8d-e].

2. ¿JESÚS PATRIOTA REVOLUCIONARIO? En tiempos de / Jesús existía desde hacía muchos años un movimiento de fanáticos, llamados zelotas, que, dominados por un nacionalismo exasperado, serán luego los protagonistas de la revuelta judía que culminó en la guerra del 66-70 d.C., y que terminó con la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo por parte de los romanos.

Recientemente, en el clima de los varios movimientos políticos de liberación, se ha puesto de moda la tesis según la cual Jesús habría compartido las aspiraciones revolucionarias de la parte más exaltada de sus contemporáneos; pero basta recordar el mensaje evangélico de amor a todos los hombres (comprendidos los enemigos), que implica necesariamente y sin posibilidad de equívocos la renuncia a cualquier género de violencia contra personas y pueblos, para saber valorarla. Cuando la multitud, arrastrada por el entusiasmo, intenta ofrecerle la corona de rey, Jesús huye solo a la montaña (Jn 6,15). Rehúsa confundir el plan divino de salvación con el problema político de su patria. Su proyecto se refiere al pueblo de Dios, al que se le insta a convertirse (Mt 4,17), es decir, a atenerse, al pensamiento y a la voluntad de Dios cuando llega a su cumplimiento el milenario designio salvífico con la fundación del reino de Dios. Jesús, que será el artífice de ese cumplimiento en calidad de Hijo de Dios, es ajeno a toda voluntad de poder, es

modelo de mansedumbre (Mt 11,19; 21,5, con cita de Zac 9,9). Si los apóstoles expresan de algún modo la esperanza de una restauración nacional de Israel, muy pronto se darán cuenta de que "los tiempos y los momentos" del designio de Dios los orientarán hacia ideales y conquistas del todo diversos. Deberán ser "testigos" de Cristo, y no sólo en la tierra de Israel, sino hasta los confines de la tierra (He 1,6-8). Durante toda su vida, Jesús no se moverá de Palestina, sino que se dedicará a las "ovejas perdidas de la casa de Israel" para las cuales ha venido (Mt 15,24); morirá "no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,52). La reunión de los tiempos por venir, predicha por los profetas, no es la recomposición de Israel en la tierra de los padres; los hijos de Dios son los que creen en Cristo (Jn 1,12), que serán agrupados en la unidad del Padre y del Hijo mediante la muerte redentora en la cruz. El reino de Dios no se puede confundir con ningún reino terreno, ni siquiera con el reino de Israel reconstruido en sus confines, porque no es de este mundo: prueba de ello es que "los guardias" de Cristo no luchan para librarlo de la condena y de la muerte (Jn 18,36). Jesús proclama dichosos a los mansos, porque heredarán la tierra (Mt 5,5, con cita de Sal 37,11); pero el lenguaje de las ↗ bienaventuranzas no permite identificar esta tierra con Palestina; y los mansos de que hablaba el salmista eran los "pobres de Dios", libres de toda aspiración terrena: justamente los pobres a los cuales pertenece el reino de los cielos (Mt 5,3). La heredad de los mansos es el símbolo del disfrute de una felicidad estable y segura, no anclada en realidades geográficas.

3. La heredad definitiva de Dios. La idea de heredad recuerda el tema de la tierra santa como heredad de Dios. Ya en el AT se inicia el proceso de espiritualización de la heredad divina: en último análisis, esa heredad es Dios mismo, plenitud de posesión y de felicidad para los justos (Sal 16,5; 73,26). Al mesías se le prometen en herencia todas las naciones de la tierra (Sal 2,8). Cristo es el heredero de Dios en calidad de Hijo (Mt 21,38); como tal, es constituido por el Padre heredero de todo (Heb 1,2). Para entrar en posesión de su heredad, Cristo ha afrontado la pasión y la muerte (Heb 2,1-10). El Padre lo ha puesto todo en manos del Hijo (Mt 11,27), dándole todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18); y él, a los suyos que perseveren en las pruebas con él, les prepara un reino, como el Padre se lo ha preparado a él (Lc 22,28s); en la regeneración de la humanidad y del universo al fin de los tiempos, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono, los doce apóstoles ocuparán otros tantos tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28). Entonces él, después de haber vencido al último enemigo, que es la muerte, "entregará el reino a Dios Padre... para que Dios sea todo en todas las cosas" (1Cor 15,24-28). Jesús trasciende todas las realidades espaciales de la historia de Israel. Refiriéndose a la visión de Jacob en Betel, lugar privilegiado de la tierra prometida, que se convirtió en casa de Dios y en puerta del cielo (Gén 28,17), Jesús afirma que los ángeles de la visión del patriarca subirán y bajarán sobre él (Jn 1,51). El lugar santo de la presencia de Dios en su tierra, el templo, es la humanidad de Cristo, lugar de la gloria divina y punto de encuentro entre Dios y el hombre para un culto en espíritu y verdad independientemente de Jerusalén, corazón de la tierra santa (Jn 4,20-24).

4. Pablo y los privilegios de Israel. Pablo, que como judío de

estricta observancia farisea hubiera debido ser sensible a la doctrina de la tierra, fundamental para el judaísmo, hablando de los privilegios de Israel, recuerda "la adopción como hijos, la gloria, la alianza..., la ley, el culto, las promesas", los patriarcas, de los cuales procede Cristo (Rom 9,4-5); pero no hace mención alguna de la tierra, omitiendo completamente el aspecto territorial de las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia. Evidentemente, en el pensamiento del apóstol la tierra, como la ley de Moisés, tuvo una función particular y válida para Israel en la primera fase de la historia de la salvación, pero ha perdido todo significado en el tiempo en que ésta llegó a la fase de su cumplimiento. Para Pablo, la descendencia de Abrahán se concentra sólo en Jesús (Gál 3,16), que ha venido en la carne de la estirpe de Abrahán, pero en el cual todos los hombres son una sola persona; y si son de Cristo, son "descendencia de Abrahán según la promesa" (Gál 3,28-29). Queda un misterio en el plan divino de salvación: vendrá un tiempo en que Israel, que ha rechazado a Jesús mesías, se salve, porque es amado por Dios a causa de los padres (Rom 11,25-28); pero será la salvación que corresponde al plan concebido por Dios antes de la creación del mundo y realizado en la plenitud de los tiempos en Cristo: plan que consiste en centrar en él todos los seres, terrestres y celestes (Ef 1,4-10).

5. LA TIERRA-CIELO. El toque final a la teología de la tierra lo da Heb 11,10, donde se dice que Abrahán, por la fe, emigrando hacia la tierra de la promesa, no tomó posesión de ella porque esperaba con absoluta confianza entrar en la sola ciudad que merecía este nombre: "la ciudad de sólidos fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios", y que por eso debía tener todas las garantías de estabilidad, de seguridad y de perennidad. Esta aspiración de Abrahán, de la cual calla el AT, es el máximo de la alegorización de la tierra prometida.

Con un espléndido comentario homilético al Sal 95, Heb 3,7-4,11 propone a los cristianos el ejemplo de Israel, que no entró en el "reposo" de la tierra prometida (Sal 95,11; Dt 12,9) a causa de su incredulidad y de sus rebeldías. La promesa de entrar en el descanso de Dios es siempre válida (Heb 4,1); Josué condujo al pueblo elegido a la tierra de Canaán, pero no era éste el reposo definitivo y perfecto. A la comunidad cristiana —el verdadero pueblo de Dios— el Señor le reserva un "reposo sabático" que es el de Dios (Gén 1,2-3) en el cielo, destinado a los fieles que tienen la vocación celeste (Heb 3,1) y son partícipes de Cristo (Heb 3,14). Se llega así al límite de una mística bíblica de la tierra, que entraba ya en las antiguas profecías mesiánicas como "reposo" (Jer 31,2; Sof 3,13).

V. LA TEOLOGÍA DE LA TIERRA HOY. La teología bíblica de la tierra se ha impuesto recientemente a la atención de estudiosos judíos y cristianos con ocasión de la fundación del Estado judío en 1948, que en 1967 había ocupado todo el territorio cisjordánico de Palestina. La teología de la tierra ha venido a encontrarse en el centro de un debate político-religioso relativo al derecho de Israel a la tierra basado en la promesa divina; se ha preguntado si el Estado judío podía reivindicar una propiedad legal de Palestina fundándose en un derecho de origen divino, y por tanto imprescriptible. El debate ha servido para profundizar el importante tema bíblico de la tierra, que alguno considera un hilo conductor del conjunto de la teología del AT. La creación en nuestros días del Estado de Israel es un hecho político,

como cultural, social y político ha sido el movimiento sionista fundado a finales del siglo pasado con el fin particular de dar a los judíos dispersados por el mundo una sede nacional única en Palestina. Escribe un sionista: "Yo me opongo, como muchos otros sionistas, a la confusión entre conceptos religiosos y conceptos políticos. Niego categóricamente que el sionismo sea un movimiento mesiánico (religioso) y que sea lícito utilizar una terminología religiosa para ponerla al servicio de objetivos políticos" (G. Scholem en A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra,* 274).

La promesa divina de la tierra no constituye un documento jurídico para reivindicaciones territoriales. Por otra parte, la elaboración bíblico-teológica de la doctrina de la promesa y de su realización, condicionada en todo caso a la fidelidad de Israel a su alianza con Dios, abre evidentes horizontes mesiánicos.

BIBL.: BARROS M. DE, CARAVIAS G.L., *La tierra en la Biblia,* en *Teología de la Tierra,* Paulinas, Madrid 1988, 127-290; CORTESE E., *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco,* Paideia, Brescia 1972; DAVIES W.D., *Jérusalem et la terre dans la tradition chrétienne,* en "RHPR" 55 (1975) 491-533; DREYFUS F., *Le thème de l'héritage dans l'AT,* en "RSPT" 42 (1958) 491-533; GNUSE R., *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica,* Verbo Divino, Estella 1987; GONZÁLEZ LAMADRID A., *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1981; JACOB E., *Les trois racines d'une théologie de la "terre" dans l'AT,* en "RHPR" 55 (1975) 460-480; KELLER B., *La terre dans le livre d'Ézéchiel,* en "RHPR" 55 (1975) 481-490; LANDOUSIES J., *Le don de la terre de Palestine,* en "NRT" 98 (1976) 324-336; LIPINSKI E., *Essais sur la révélation biblique,* Cerf, París 1970; MORGENTHALER R., *Tierra (gé),* en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 284-286; MICHAUD R., *De la entrada en Canaán al destierro en Babilonia,* Verbo Divino, Estella 1983; ID, *Los patriarcas,* ib, 1976; PURY A. DE, *La promesse patriarcal: origines, interprétation et actualisations,* en "Études Théol. et Rel." 51 (1976) 351-366.

S. Garofalo

TIMOTEO (Cartas a)

SUMARIO: I. *Cartas pastorales:* El debate sobre las cartas pastorales. II. *Origen histórico:* 1. Canonicidad de las pastorales; 2. Autor, lugar y tiempo de composición: *a)* El cuadro histórico de las pastorales, *b)* Características literarias y teológicas. III. *Origen literario:* 1. Situación vital; 2. Género literario de las pastorales; 3. Elementos temáticos comunes. IV. *Estructura y mensaje teológico-espiritual:* 1. Primera carta a Timoteo: *a)* Estructura literaria y temática, *b)* Mensaje teológico-espiritual; 2. Segunda carta a Timoteo: *a)* Estructura literaria y temática, *b)* Mensaje teológico-espiritual.

I. CARTAS PASTORALES. La primera carta a Timoteo abre la serie de las tres cartas que en el canon cristiano forman parte del grupo de los escritos paulinos. A partir del siglo XVIII, estos escritos son conocidos como "cartas pastorales". Constituyen un complejo unitario, caracterizado por los siguientes elementos distintivos. Ante todo son escritos dirigidos a discípulos o colaboradores particulares de ↗ Pablo: Timoteo y Tito; pero, a diferencia de la carta o billete enviado a Filemón, se trata de personajes del círculo paulino responsables de comunidades cristianas locales. De ahí deriva el segundo elemento que califica a este grupo de escritos: la perspectiva eclesial o comunitaria, que justifica la designación de "cartas pastorales". En la tradición cristiana que se remonta a Agustín, las tres cartas son llamadas "pontificiae". Esta caracterización depende de que en los tres textos se recogen instrucciones y normas para la vida de la comunidad cristiana, para las varias situaciones y categorías de personas. A esto se añaden las motivaciones de carácter doctrinal en forma de catequesis, himnos, profesiones de fe y doxologías. Finalmente, un tercer elemento justifica la colocación de estos tres escritos en una colección homogénea: el estar emparentados entre sí por la terminología,

el estilo y el género literario. También los intereses teológicos y el clima espiritual convergen en los tres escritos, aunque con diversos acentos. Por eso estimamos oportuno anteponer una presentación común de los tres textos en lo que concierne a su origen histórico y literario. En cambio, en la determinación de su estructura y del mensaje teológico respectivo se puede tener en cuenta la fisonomía peculiar de las tres cartas, distintas por la diversa amplitud y por los temas particulares que subraya.

La primera carta a Timoteo, la más amplia de las tres, comprende seis capítulos y está al principio en el orden canónico. La segunda carta dirigida a Timoteo es un breve escrito de cuatro capítulos, en forma de "testamento" espiritual de Pablo en vísperas de su muerte. Finalmente, la carta enviada a / Tito vuelve sobre algunos temas característicos, pero con comentarios y motivaciones propias.

EL DEBATE SOBRE LAS CARTAS PASTORALES. El interés por los tres breves escritos que cierran el canon de las cartas paulinas está ligado ciertamente a la eficacia de su mensaje pastoral. Encaja firmemente en la tradición paulina y de la primera Iglesia. Pero la atención de los lectores modernos puede verse en parte desviada o monopolizada por el debate de carácter controvertista desarrollado en el pasado todavía reciente en torno a las tres cartas mencionadas. Éste se concentra en dos puntos calientes; concretamente: la autenticidad o no autenticidad paulina de las pastorales, y el valor teológico y espiritual de estos escritos. Este segundo problema depende en parte de la cuestión histórico-crítica del origen paulino de las tres cartas, si bien el valor espiritual y teológico de un texto no está ligado a su autenticidad literaria e histórica. Por eso es útil aclarar estas posiciones desde el principio para evitar simplificaciones que obedecen más a prejuicios que a una investigación histórica sincera y correcta. Ello permitirá valorar en su tenor teológico y espiritual los tres escritos del canon cristiano.

II. ORIGEN HISTÓRICO. La atribución de los tres escritos a Pablo tiene raíces muy sólidas en la tradición cristiana. Sólo en una época reciente, con el estudio histórico-crítico, se desarrolla la duda hasta llegar a la propuesta de nuevas hipótesis acerca del origen histórico y literario de las cartas pastorales. Es éste un problema de carácter histórico, que puede contribuir a la definición de la imagen tradicional de Pablo, pero que no impugna en nada el valor de los tres escritos ni prejuzga la interpretación del texto para captar el auténtico mensaje teológico y espiritual.

1. CANONICIDAD DE LAS PASTORALES. Los tres escritos son acogidos sin dudas ni impugnaciones a partir de finales del siglo I y principios del II. La autoridad de las tres cartas se puede deducir de que en ellas se inspiran algunos escritos del siglo II (cartas de Ignacio de Antioquía). Una afinidad particular con las pastorales se encuentra en la carta escrita por Clemente Romano (finales del siglo I). El documento más antiguo que atribuye las tres cartas a Pablo y las acepta como canónicas e inspiradas es la lista de los escritos cristianos sagrados redactada en Roma en la segunda mitad del siglo II, y conocida como canon de Muratori. Esta tradición de la Iglesia romana es confirmada por el obispo de Lyón, Ireneo (*Adv. Haer. praef.* cita 1Tim 1,4). Semejante atribución y autoridad paulina de las pastorales se repite en la Iglesia alejandrina (Clemente y Orígenes), siendo testigo de ello también el historiador Eusebio de Cesarea

(*Hist. Eccl.* III, 3.5). La única voz que desentona en este concierto de testimonios es la de Marción. En su *Apostolicon,* lista de los escritos sagrados, ignora las tres cartas pastorales. A este respecto quizá haya que admitir la sugerencia de Tertuliano, el cual estima que la omisión de Marción obedece a una censura suya, porque en las cartas mencionadas los herejes o disidentes son desenmascarados y condenados sin medias tintas (*Adv. Marc.* V, 21).

En conclusión, se puede decir que las tres cartas son consideradas como textos autorizados del canon cristiano y atribuidas concordemente al apóstol Pablo. Esta conclusión no queda debilitada por el hecho de comprobar algunas carencias textuales en el papiro paulino más antiguo (siglo III) P^{46}, conocido como Chester Beatty. Pero esa ausencia se puede considerar casual, debida a la falta de espacio. Por algo la escritura del texto se espesa hacia el final. También en el códice Vaticano, B (siglo IV), la falta de las tres pastorales se puede atribuir a la pérdida de los últimos folios. En cambio, los testimonios de los otros códices más autorizados y de los papiros más antiguos que citan los textos paulinos son unánimes en reproducir el texto de las cartas pastorales.

2. AUTOR, LUGAR Y TIEMPO DE COMPOSICIÓN. Como se ha indicado, la autenticidad paulina de las tres cartas, que aparece en forma indiscutible por el encabezamiento y por los saludos finales, es puesta en discusión a principios del siglo XIX, cuando el estudio histórico-crítico del canon cristiano toma en consideración nuestros textos. Los argumentos aducidos para negar la autenticidad paulina de las pastorales son de tres órdenes: de orden histórico, de orden lingüístico-literario y de orden teológico.

a) *El cuadro histórico de las pastorales.* Tomando por base las cartas enviadas respectivamente a Timoteo y a Tito, donde se han conservado algunas indicaciones autobiográficas de Pablo, se puede reconstruir un cuadro de la actividad misionera y pastoral del apóstol. Se mueve él por la zona del Asia proconsular, teniendo como centro Éfeso (1Tim 1,3). De aquí se desplaza a varias localidades (visita Mileto y Colosas); toca también la isla de Creta, donde deja a Tito para proveer a la organización de aquella Iglesia. En Éfeso se queda Timoteo con el mismo encargo, y, tocando Tróade, llega Pablo a Macedonia, desde donde proyecta dirigirse a Nicópolis, en Epiro, para pasar allí el invierno (Tit 3,12). A este cuadro de la actividad pastoral y misionera de Pablo se debe añadir el que ofrece la segunda carta a Timoteo, la más rica en informaciones biográficas paulinas (2Tim 4,9-18). Pablo está en vísperas de su condena a muerte (2Tim 4,6-8); se encuentra en la cárcel o encadenado en Roma (2Tim 1,8.16-17). Se lamenta de verse abandonado por algunos cristianos, antes colaboradores suyos, que han traicionado su confianza (2Tim 4,11). Pide al amigo y colaborador Timoteo que vaya a verle junto con Marcos y que le lleve el manteo que se dejó en Tróade, en casa de Carpo, junto con los libros y pergaminos (Biblia). Este conjunto del cuadro histórico y de la situación de Pablo prisionero está construido mediante noticias fragmentarias esparcidas por las cartas pastorales. Los nombres de los personajes allí mencionados, excluyendo los disidentes o tránsfugas, son todos, o casi todos, conocidos por el epistolario paulino y por los Hechos de los Apóstoles.

El cuadro histórico de las pastorales supone una actividad misionera y pastoral de Pablo en Oriente, sucesiva a su primer arresto o encarcela-

miento romano, conocido por He 28,30-31. Además, tomando como base la segunda carta a Timoteo, se debe suponer un segundo encarcelamiento o detención romana de Pablo. Ahora bien, esta actividad de Pablo en Oriente no se puede incluir cronológicamente en el período que precede al último viaje a Roma bajo custodia militar. Además se debe observar que la segunda carta a Timoteo no sabe nada de una detención anterior del apóstol. Pues se habla de una primera audiencia del proceso, en la cual Pablo no fue asistido por nadie (2Tim 4,16-17). Finalmente, los datos que se pueden obtener de los documentos externos —Hechos de los Apóstoles, otras cartas paulinas y escritos cristianos antiguos— no concuerdan con lo que dicen las pastorales. En el texto de los Hechos, donde se cita el discurso de adiós de Pablo a los presbíteros de Éfeso convocados en Mileto, declara él explícitamente: "Yo sé que todos vosotros, entre los que he pasado predicando el reino, no me volveréis a ver" (He 20,25.38). Lucas, que escribe hacia mediados de los años ochenta, no sabe nada de un segundo viaje y actividad misionera y pastoral de Pablo en Oriente. Esta imagen tradicional es confirmada por lo que escribe el mismo Pablo en la carta enviada a la Iglesia de Roma hacia el 57/58 desde Corinto, donde, hacia el final del escrito, expone sus futuros programas misioneros, comprometiendo en ellos a la comunidad cristiana de la capital. Apelando a su principio misionero —no construir sobre fundamento ajeno, Rom 15,20—, Pablo estima que ha agotado el campo de acción en las regiones orientales, por lo cual, "como desde hace tiempo tengo muchas ganas de ir a veros, en mi viaje para España espero pasar por ahí; como también espero que, tras disfrutar durante algún tiempo de vuestra compañía, me ayudéis a continuar el viaje..." (Rom 15,23-24; 15,28). En otros términos, Pablo considera concluida su actividad misionera y pastoral en Oriente, y su mirada se dirige a Occidente, a España. Esta imagen iconográfica tradicional de Pablo es confirmada por los escritos cristianos más antiguos, como la carta de Clemente Romano (*1Cor* V, 7) y por el canon de Muratori (cf Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* II, 22,1-8). Basándose en los textos mencionados, se podría pensar en una campaña misionera paulina en España en los años sucesivos a la primera detención romana, es decir, en los años 63-67. Pero en este espacio de tiempo y en el ambiente de esta actividad es difícil incluir el marco histórico supuesto por las informaciones biográficas de las cartas pastorales.

b) *Características literarias y teológicas.* Más impresionantes que las dificultades de carácter histórico son las derivadas del examen del léxico, del estilo y de la concepción teológica de los tres escritos comparados con los de las cartas atribuidas concordemente a Pablo. Se han contado unos 305 vocablos que aparecen de forma nueva y original en las tres cartas pastorales, ausentes en los escritos paulinos considerados auténticos. No obstante, en un examen más atento, sólo unos 40 vocablos llaman la atención y merecen consideración en la valoración de las tres cartas para su atribución o no atribución a Pablo. En efecto, en las cartas pastorales faltan algunos términos específicos que cualifican la teología de Pablo, como los pares lexicográficos "libertad-ley", "carne-espíritu" y el vocabulario paulino relacionado con la "justificación" y el "ufanarse" o "gloriarse". En lugar de ello, en las tres cartas pastorales aparece una terminología desacostumbrada respecto a la paulina conocida por los otros escritos, y que revela una cierta afi-

nidad con el mundo greco-helenístico de Filón alejandrino: "piedad", "sabiduría", "dignidad", "sobriedad". Son notables y originales las expresiones "sana doctrina", "buena conciencia", y el título dado a Dios y a Jesús: "salvador". Pero lo que sorprende al lector, además de estos datos de carácter lexicográfico, es el estilo y algunas características literarias de los tres escritos. En ellos falta el estilo típico paulino, nervioso y dinámico, intensamente personalista. También la estructura literaria de los tres escritos se asemeja más a un manual de instrucciones y de normas para la vida de la comunidad y de los cristianos particulares que a una carta de sólida base teológica. No faltan ciertamente párrafos de carácter teológico; pero éstos se presentan en forma de citas de himnos, fórmulas de fe y doxologías con un sabor tradicional y arcaico.

A esta situación de carácter estilístico-literario va unida la dificultad derivada del planteamiento teológico de las tres cartas comparadas con las atribuidas concordemente a Pablo. El mundo teológico y espiritual de los tres escritos se puede puntualizar observando algunos desplazamientos de acentos respecto a los textos paulinos auténticos: de Cristo, el centro se desplaza a la Iglesia, presentada como "columna y fundamento de verdad" (cf 1Tim 3,15); de la fe subjetiva, como adhesión a Cristo, se pasa a subrayar la fe objetiva, como "credo" o conjunto de verdades; todavía se indica el papel de la caridad, pero el acento se coloca en las "obras buenas"; finalmente, en lo que se refiere a la organización de la Iglesia, la nueva perspectiva respecto a las otras cartas de Pablo se puede resumir diciendo que se pasa del carisma a la institución, poniendo el acento en las normas y disposiciones eclesiales. Se tiene la impresión, al contacto con las cartas pastorales, de que el Pablo creador de los primeros escritos se convierte en un escritor sin inspiración, el cual para motivar las normas de carácter práctico no sabe más que remitir a fórmulas de catequesis o fragmentos hímnicos y doxologías.

Por este conjunto de problemas evidenciados a nivel histórico, estilístico, literario y teológico se puede comprender la diversa orientación de los autores acerca del origen histórico de las cartas pastorales. Los que proponen el origen paulino de las tres cartas suponen la intervención de un secretario o redactor. Su obra explicaría las novedades de carácter lingüístico y literario, así como el diverso enfoque teológico. En cambio, esas particularidades teológicas y literarias no se pueden explicar simplemente con la evolución de Pablo, ni recurriendo a las nuevas y diversas situaciones históricas, culturales y eclesiales en que surgieron nuestros tres escritos. Para los que sostienen el origen paulino por la mediación de un secretario-redactor, los años de composición oscilan entre el 63 y el 67; desde Macedonia (Filipos) habría sido compuesta la primera carta a Timoteo y la de Tito, mientras que la segunda carta a Timoteo habría sido escrita desde la prisión romana, y sería la última en orden de tiempo.

Los autores que proponen un origen pospaulino recurren a un discípulo anónimo, el cual habría adoptado el pseudónimo o pseudoepigrafía para encubrir con la autoridad de Pablo el conjunto de normas e instrucciones dirigidas a los cristianos y a las comunidades que estaban bajo el influjo de la gran tradición paulina. Se trataría de las comunidades que giran en torno a Éfeso, y el tiempo de composición de las tres cartas habría que suponerlo hacia los años ochenta.

III. ORIGEN LITERARIO. In-

dependientemente de las varias hipótesis para explicar el origen histórico de los tres escritos pastorales, es de fundamental importancia definir, con la mayor precisión posible, el ambiente vital en que nacieron. Se trata de establecer o reconstruir el ambiente de la comunidad a la que van dirigidas las cartas, así como el frente de adversarios que son denunciados o condenados.

1. SITUACIÓN VITAL. Las tres cartas van dirigidas a dos colaboradores históricos de Pablo, a Timoteo, originario de Listra (cf He 16,1), y a Tito (cf 2Cor 2,13), respectivamente. La tarea fundamental confiada a los dos colaboradores y responsables de las Iglesias locales de Éfeso y Creta es proveer a la organización de la Iglesia, nombrando presbíteros y guiando las varias categorías de personas según la sana doctrina y el "depósito" o tradición cristiana. El segundo cometido es precisamente el de la defensa de la "sana doctrina" frente a los disidentes o "herejes". Por lo que se refiere a la organización de la Iglesia local, las cartas pastorales documentan una estructura que está a medio camino entre el episcopado monárquico atestiguado en las cartas de Ignacio de Antioquía y la organización de las Iglesias históricas paulinas. En estas últimas están presentes, además de los misioneros o "apóstoles", los profetas y los maestros, y tienen un cierto espacio las iniciativas y funciones provenientes de los dones espirituales o carismas. En lo que respecta al vocabulario y a la estructura eclesial subyacente, las cartas pastorales remiten a dos ámbitos. Designan a los responsables de la Iglesia con el apelativo de "presbíteros", en plural, que supone un comité o colegio, y con el de "epíscopos". El primero podría remontarse a la tradición judeo-palestinense, mientras que el segundo está más cercano de la tradición paulina y del ambiente greco-helenístico. A estos dos términos hay que añadir el título *diákonos,* que sirve para designar bien la actividad evangelizadora de Pablo y de sus colaboradores, bien algunas figuras de la estructura organizativa de la Iglesia (cf 1Tim 3,8.12). Se puede observar la afinidad de este vocabulario eclesial con el de los Hechos de los Apóstoles a propósito de las Iglesias de Asia (cf He 20,17.28).

Por lo que se refiere al grupo de los llamados "herejes", ante los cuales los responsables de las Iglesias deben vigilar y defender la ortodoxia y la coherencia ética, se pueden resumir sus características en estos términos: representan un movimiento sincretista de matriz judaica, pero con influjos helenísticos; se trata de una orientación teórico-práctica, en la que se dejan sentir algunas tendencias de matiz gnóstico. En el plano teórico, los disidentes o falsos maestros se entregan a disquisiciones sobre "genealogías", definidas por nuestro autor como "mitos y fábulas" (1Tim 1,4; Tit 3,9). Se trata probablemente de especulaciones sobre el destino de los hombres basándose en su origen o genealogía. La afinidad con el ambiente judío la indica también la referencia explícita a la "ley" y a la "circuncisión" (1Tim 1,5), mientras que los elementos pregnósticos se pueden entrever en las prohibiciones de carácter ascético, como la relativa a los alimentos y al matrimonio (1Tim 4,3-5; Tit 1,15). Una confirmación de esta orientación gnóstica se puede obtener también de la insistencia del autor en la búsqueda de la "verdad" como auténtico conocimiento fundado en el evangelio, al cual corresponde una coherencia en el plano ético (1Tim 6,20; Tit 1,16). El frente de los adversarios es censurado no sólo por su orientación teórica amiga de fábulas, sino también por la corrupción ético-espiri-

tual que les caracteriza. Esta última tendencia se podría hacer provenir de un espiritualismo de carácter entusiasta, que descuida el compromiso práctico.

2. GÉNERO LITERARIO DE LAS PASTORALES. La forma externa de los tres escritos es la de la carta con una dirección y un saludo inicial, y un saludo final breve y genérico. El esquema reproducido en los tres escritos asume estos acentos: "Pablo, apóstol de Jesucristo, a Timoteo (Tito), verdadero hijo en la fe, gracia y misericordia y paz de parte de Dios Padre de Jesucristo, nuestro Señor" (1Tim 1,1-2). En este esquema epistolar entran también las informaciones dadas por el remitente, Pablo, al respectivo destinatario, Timoteo o Tito, acerca de su situación actual o a los proyectos misioneros y pastorales futuros. Pero fuera de este marco epistolar externo, en los tres escritos falta la que es la característica del diálogo epistolar conocido por las cartas auténticas de Pablo. Las tres pastorales se asemejan más a una colección de normas e instrucciones de carácter general que a verdaderas y auténticas cartas. Aparecen, en efecto, con frecuencia listas de virtudes, de cualidades y deberes, a los cuales se contrapone en el aspecto negativo la lista de los vicios de los disidentes o adversarios. Las motivaciones de estas normas e instrucciones las dan párrafos de catequesis, fragmentos de himnos y doxologías, introducidas a menudo con fórmulas repetidas: "Esta doctrina es digna de crédito y debe ser aceptada" (1Tim 1,15; 3,1; 4,5; 2Tim 2,11; Tit 3,8). En una palabra, las cartas pastorales se parecen más a un manual para la guía de la comunidad cristiana dirigido al responsable de la Iglesia que a verdaderas y auténticas cartas.

De este modelo general se aleja en parte la segunda carta a Timoteo por el acento particular de la relación entre el apóstol, Pablo, y el destinatario, Timoteo. Se caracteriza por algunos pasajes que evocan el pasado (2Tim 1,3-5; 3,10-11), así como por la frecuente invitación a la confianza y a tener ánimo en medio de las tribulaciones, siguiendo el modelo del apóstol, que está encarcelado por el evangelio. Finalmente, se añade la perspectiva para el futuro inmediato que espera el apóstol: la condena a muerte violenta (2Tim 4,6-8.16-18). Este conjunto de elementos da una nueva connotación a este escrito, que se podría definir como el testamento espiritual de Pablo, en el cual el apóstol se propone como prototipo de los pastores y de los cristianos, llamados a testimoniar su fe.

3. ELEMENTOS TEMÁTICOS COMUNES. Dentro del esquema epistolar, pero con acentos propios del discurso pastoral, aparecen algunos temas con particular insistencia en los tres escritos. Se los puede distribuir en cuatro niveles o ámbitos:

1.° El de la ordenación comunitaria o eclesial; prevalece en la primera carta a Timoteo y en la de Tito.

2.° La denuncia o condena de los disidentes o "herejes"; este tema se halla presente en los tres escritos, pero con mayor fuerza en la segunda carta a Timoteo.

3.° El retrato ideal del pastor, del cual Pablo es el prototipo y modelo para los cristianos; está presente con particular insistencia en la segunda a Timoteo.

4.° Una serie de motivaciones teológicas que marcan el ritmo de la colección de instrucciones y normas pastorales; son breves relatos catequísticos, himnos, fórmulas de fe y doxologías; más relevantes y amplias son las referidas en la carta a Tito.

El empleo de estos temas o motivos no sigue un orden preciso. Se alternan según la índole propia de los tres

escritos, con acentos más o menos marcados, como se ha observado antes. Sin embargo, se puede observar una cierta alternancia de la instrucción y exhortación positiva con la motivación teológica respectiva, y el toque de alerta frente a la amenaza herética. En otros términos, se alternan las propuestas positivas que adquieren seriedad y urgencia sobre el fondo del modelo negativo.

IV. ESTRUCTURA Y MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. Después de la presentación general de los tres textos, conocidos como "cartas pastorales", relacionados entre sí por afinidad estilístico-literaria, es posible establecer contacto con el texto para captar el mensaje teológico y el dinamismo espiritual de cada una de las cartas.

1. PRIMERA CARTA A TIMOTEO. La carta dirigida a Timoteo, como se ha dicho antes, es el escrito más amplio del grupo de las pastorales. Para una lectura e interpretación correctas del texto bajo el aspecto teológico y espiritual es oportuno tener en cuenta, sobre el fondo de las temáticas comunes aludidas, su organización en esta primera carta:

a) *Estructura literaria y temática.* El escrito no tiene un orden preciso y coherente. Los términos se alternan en un juego de contrapunto entre exhortaciones, instrucciones, motivaciones y toques de alerta frente a la disidencia herética. Sin embargo, se puede ofrecer una radiografía de la carta basándose en los elementos comunes mencionados para tener una guía de lectura e interpretación. El escrito se abre con el esquema fijo de la dirección y saludo inicial (1Tim 1,1-2). Le sirve de contrapeso simétrico la exhortación final de toda la carta y el brevísimo saludo general (1Tim 6,20-21). En el interior, el material de la carta se puede distribuir en estas grandes articulaciones o unidades literario-temáticas:

1.ª Denuncia polémica contra los herejes e instrucciones pastorales positivas (1Tim 1,3-20).

2.ª Ordenación eclesial o comunitaria (1Tim 2,1-3,16); dentro de esta unidad más amplia se pueden distinguir las instrucciones reservadas a la oración litúrgica de los hombres y de las mujeres y la lista de las cualidades requeridas en los candidatos al episcopado y al diaconado.

3.ª Denuncia polémica y condena de los herejes, e instrucciones pastorales positivas (1Tim 4,1-16).

4.ª Ordenación eclesiástica (1Tim 5,1-6,2); dentro de esta regla pastoral se colocan las instrucciones a las varias categorías de personas; y de modo más detallado, la regla para las viudas y la de los presbíteros.

5.ª Denuncia polémica de los disidentes o herejes e instrucciones pastorales positivas (1Tim 6,3-19).

b) *Mensaje teológico-espiritual.* Teniendo en cuenta el género literario de la carta y su intención inmediata de carácter pastoral, se puede reconstruir el mensaje teológico y su importancia espiritual tomando por base algunos textos más significativos, pues el mensaje teológico se concentra en algunos fragmentos de profesión de fe y de catequesis. Pasando revista a algunos de estos textos se advierte el acento colocado en la iniciativa salvífica de Dios, como se manifiesta en Jesucristo y se prolonga en la comunidad de los creyentes. El autor de la primera carta a Timoteo subraya la gratuidad y eficacia de la voluntad salvífica de Dios presentando la figura de Pablo como prototipo de los salvados. Con una fórmula bien conocida para introducir un dato tradicional, nuestro autor resume la acción salvífica de Dios en estos términos: "Esta doctrina es digna de

crédito y debe ser aceptada sin reserva: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, el primero de los cuales soy yo" (1Tim 1,15). Esta apelación a la experiencia salvífica de Dios sirve para infundir confianza a cuantos se encuentran comprometidos en el camino de fe. El delegado de Pablo, Timoteo, debe sacar motivo de coraje y fuerza para exhortar a la perseverancia a los cristianos. Esa motivación se reitera en el pasaje que se puede considerar una especie de regla para la oración litúrgica. El texto se abre con una exhortación de carácter general sobre la oración (1Tim 2,1-2). Sigue en este punto la motivación teológica, que tiene su vértice en un fragmento cristológico: "Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, también él hombre, que se entregó a sí mismo para liberarnos a todos; testimonio dado a su debido tiempo, del que yo he sido nombrado pregonero y apóstol —digo verdad, no miento— para instruir a los paganos en la fe y en la verdad" (1Tim 2,3-7). En este texto tenemos un eco de la primitiva profesión de fe. En ella se pone de relieve la iniciativa salvífica de Dios, "nuestro salvador", que tiene su culminación histórica en la autodonación de Jesucristo. Se debe notar también la amplitud universal del horizonte salvífico: el Dios único quiere la salvación de todos los hombres. Una atención particular merecen los dos títulos, atribuido el uno a Dios, "salvador", y el otro a Jesucristo, "mediador" único. Esta terminología tomada del ambiente grecohelenístico, transcribe con nuevos acentos la fe tradicional cristiana, que hunde sus raíces en la Biblia.

A este núcleo de la profesión de fe cristiana hay que añadir otro texto, colocado como conclusión de las normas para la elección de los candidatos que han de guiar a la comunidad cristiana. El texto, inspirado en el estilo epistolar, presenta a la Iglesia como espacio ideal en el cual se revela y se lleva a cabo la obra salvífica de Dios, que tiene su punto más alto en la existencia de Jesucristo: "Aunque espero ir a verte pronto, te escribo estas cosas por si tardo, para que sepas cómo has de conducirte en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad. Y sin duda alguna es grande el misterio de la piedad:

'El que se ha manifestado en la carne,
ha sido justificado por el Espíritu,
se ha mostrado a los ángeles,
ha sido anunciado a las naciones,
creído en el mundo,
elevado a la gloria'".
(1Tim 3,14-16)

Son particularmente interesantes las imágenes y los títulos referentes a la realidad de la Iglesia: "casa de Dios", "columna y fundamento de la verdad". La primera imagen remite al contexto de las relaciones familiares, donde el responsable debe ejercer su guía autorizada; en cambio, la otra recuerda las razones de seguridad y solidez en la experiencia de fe vividas en la Iglesia. Precedido de una breve fórmula de cita, el fragmento hímnico celebra el "gran misterio de la piedad", es decir, el plan de la revelación salvífica de Dios llevado a cabo por Jesucristo. El himno está construido mediante tres breves estrofas articuladas en estilos contrapuestos y binarios: carne/espíritu; ángeles/naciones; mundo/gloria. La vida entera de Jesús, el misterio de la piedad, es contemplada en sus diversas fases, pero poniendo de relieve la dimensión gloriosa y universal. Eco de este texto es una doxología que cierra la serie de exhortaciones dirigidas al

responsable de la comunidad (cf 1Tim 6,13-16). El pastor, modelo de los creyentes, vive con coherencia y valor su testimonio en espera de la manifestación (gr., *epipháneia)* de nuestro Señor Jesucristo.

En el marco de esta visión teológica y cristológica se coloca el retrato del pastor ideal, que se puede reconstruir a través de los párrafos relativos a la ordenación eclesial. El centro de la carta lo ocupa la serie de instrucciones para la elección de los responsables de guiar a la comunidad. Con una fórmula de cita se indican dieciséis cualidades, seis negativas y diez positivas, a través de las cuales se define la figura ideal del responsable de la Iglesia. Lo que impresiona en esta lista de dotes es el relieve que se da a la madurez humana y espiritual, definida no sólo por el autocontrol y por la moderación, según un modelo griego-helenístico, sino por la capacidad de establecer relaciones justas (1Tim 3,1-7). Análogamente, también las cualidades requeridas para los candidatos diáconos, hombres y mujeres, ponen el acento en este equilibrio humano y espiritual, del que son prueba o verificación esencial la conducción de la propia familia y una vida conyugal buena y lograda (1Tim 3,8-13; cf Tit 1,6). También la regla para los presbíteros obedece a este criterio de la madurez humana y espiritual (1Tim 5,17-25). Por eso se recomienda al responsable delegado por el apóstol que proceda a un cuidadoso discernimiento en la elección de los candidatos antes de "imponerles las manos" (1Tim 5,22). Pues a través de este gesto ritual, que apela a la tradición bíblica, se transmite no sólo el encargo de guiar, sino que se obtiene el don espiritual —carisma— correspondiente. Es lo que da a entender la indicación con que se cierra la exhortación a la perseverancia dirigida al jefe de la comunidad: "No descuides el carisma que has recibido y que se te confirió en virtud del Espíritu cuando te impusieron las manos los presbíteros" (1Tim 4,14; cf 1,18; 6,11-12).

El responsable de la comunidad, cuyo retrato se define por las cualidades aludidas, debe proponerse a su Iglesia como modelo de vida cristiana. Por eso las normas que se dan para el pastor o presbítero valen también para trazar el proyecto de vida cristiana según el intento pastoral de nuestro escrito. Pero junto a estas instrucciones "pastorales" se pueden obtener algunas normas para la vida de la comunidad articulada en las varias categorías y funciones. Lo que merece destacarse a este respecto es el retrato de la mujer ideal propuesto tanto en la instrucción de la oración como en la regla de las viudas (1Tim 5,1-16). Contra la tendencia de los grupos disidentes, que desprecian la vida matrimonial, y la de algunas mujeres que descuidan su familia en busca de novedades extravagantes, nuestro autor propone la figura de la mujer ejemplar. Ésta debe distinguirse no por el ornato y lo rebuscado del vestir, sino por la realización de "buenas obras" (1Tim 2,10). También la función eclesial de la mujer se inspira en este porte y decoro; ella realiza su vocación mediante la función conyugal y materna (1Tim 2,15). Igualmente para las mujeres candidatas al orden de las viudas se exige una conducta de vida íntegra, cuya prueba la constituye la entrega a las buenas obras: educar a los hijos, practicar la hospitalidad, socorrer a los atribulados (1Tim 5,10). En resumen, se puede decir que el autor, basándose en una sólida tradición, propone un modelo de Iglesia en el que se viven las relaciones justas, definidas por la caridad fraterna. En este marco se coloca el testimonio creíble de la verdad cristiana frente al ambiente externo.

2. SEGUNDA CARTA A TIMOTEO.

El escrito, puesto bajo el nombre de Pablo y dirigido a Timoteo, "hijo queridísimo", forma parte del grupo de las pastorales, aunque se distingue por el acento de la relación personal entre el apóstol y el discípulo. Tal connotación espiritual depende de las circunstancias en que está situada la carta: Pablo escribe desde la cárcel de Roma en vísperas de su muerte. Por eso este texto adopta los tonos del testamento espiritual del apóstol. Pero, a pesar de esta caracterización, el texto conserva el esquema de las otras dos cartas en lo que se refiere al contenido teológico y al mensaje espiritual.

a) *Estructura literaria y temática.* Se puede definir la estructura literaria del texto registrando la sucesión de los varios temas. La carta se abre con la dirección y el saludo inicial (2Tim 1,1-2), a lo cual corresponde la serie de saludos finales (2Tim 4,19-22). En este marco epistolar se coloca el discurso pastoral, subdividido en cuatro partes:

1.ª Retrato del verdadero pastor, que tiene su modelo en Pablo (2Tim 1,3-2,13); la sección se abre con el "recuerdo" al estilo de los discursos de adiós, a lo que sigue una instrucción con la relativa motivación teológica.

2.ª Denuncia del grupo disidente, en tonos de dura polémica, y grupo de instrucciones positivas dirigidas al responsable de la comunidad (2Tim 2,14-3,9).

3.ª Retrato del verdadero pastor, que tiene su prototipo en Pablo (2Tim 3,10-4,5).

4.ª Perspectivas futuras, con las instrucciones dirigidas al discípulo y las informaciones sobre la condición del apóstol (2Tim 4,6-18).

b) *Mensaje teológico-espiritual.* Dentro de esta estructura del texto, dominado por el *pathos* del apóstol que da las consignas a su discípulo amado, se puede reconstruir el mensaje teológico de la carta alrededor de dos puntos centrales: el proyecto salvífico de Dios y la imagen del pastor ideal. El primer tema se encuentra en las motivaciones que marcan el ritmo de las instrucciones y exhortaciones dirigidas al responsable de la comunidad. Esta articulación se encuentra desde el principio, después del párrafo del recuerdo (2Tim 1,6-14). El texto se abre con la exhortación "reavivar el carisma de Dios que te fue conferido por la imposición de mis manos" (2Tim 1,6). El don espiritual correspondiente a la función eclesial viene de Dios por medio del gesto de transmisión del encargo. En virtud de este carisma, el discípulo de Pablo está llamado a vivir con confianza y sabiduría en medio de las dificultades conexas con el testimonio del evangelio (2Tim 1,7-8). Sigue a esta exhortación la motivación teológica, que pone el acento en la acción eficaz y gratuita de Dios, revelada ahora con Cristo y condensada en el anuncio evangélico: "(Dios), que nos ha salvado y nos ha llamado a una vida consagrada a él, no por nuestras obras, sino por pura voluntad suya y por la gracia que nos ha dado en Cristo Jesús desde toda la eternidad, y que ahora se ha manifestado con la aparición de nuestro Señor, Cristo Jesús, que destruyó la muerte y ha hecho brillar la vida y la inmortalidad por el evangelio" (2Tim 1,9-10).

Eco de esta exhortación inicial, con la motivación teológica relativa, es la invitación a la perseverancia a pesar de las pruebas. Se funda en el recuerdo del contenido esencial de la fe: "Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David, según el evangelio que predico y por el que sufro estas cadenas como si fuera un criminal; pero la palabra de Dios no está encadenada.

Todo lo soporto por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación que tenemos en Cristo Jesús y la gloria eterna" (2Tim 2,8-10). A esta síntesis catequística le sigue, mediante la fórmula habitual de introducción, un fragmento hímnico de carácter cristológico en función parenética: compartir el destino de Jesús, por medio de la fidelidad en las tribulaciones, es la condición para participar también de su gloria. Es el misterio pascual inserto en la existencia de todo cristiano, que tiene su prototipo en la figura del apóstol Pablo (2Tim 2,11-13).

Sobre el fondo de estas motivaciones teológicas y cristológicas se presenta el retrato ideal del pastor, que sigue a Pablo con perseverancia incluso en medio de las pruebas, para llegar a la meta de su esperanza, la salvación final (2Tim 3,1-13). Pero la nota distintiva del hombre de Dios, que es el pastor, es la entrega constante a la palabra de Dios. Esta palabra, que se le ha confiado, constituye su habilitación para el ministerio y define sus funciones eclesiales. Aquí se inserta la reflexión sobre la acción eficaz y salvífica de la palabra de Dios consignada en la Escritura. Es el texto clásico que atestigua la fe de la primera Iglesia en la inspiración de toda la Escritura: "Tú, en cambio, permanece fiel en lo que has aprendido y de lo que estás convencido. Conoces bien a tus maestros. Desde la infancia conoces las Sagradas Escrituras, las cuales pueden darte la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo. Pues toda la Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, dispuesto a hacer siempre el bien" (2Tim 3,14-17). En virtud de esta palabra de Dios eficaz para equipar perfectamente al que es encargado de guiar a la comunidad, el autor insiste en el cometido o ministerio fundamental del pastor: debe anunciar la palabra en toda circunstancia y forma, dedicándose a esto como a su servicio privilegiado y distintivo (2Tim 4,1-5).

En conclusión, el texto de la segunda carta a Timoteo recoge los grandes motivos de la tradición pastoral, pero con un acento y calor particulares, derivados del hecho de que el remitente, Pablo, se encuentra encadenado en vísperas de su muerte. La urgencia de las exhortaciones y la fuerza de las motivaciones teológicas radican en esta situación crítica del apóstol, que entrega su testamento al discípulo y colaborador Timoteo.

BIBL.: AA.VV., *Epístola I a Timoteo*, en *Biblia comentada* VI, BAC, Madrid 1965, 676-96; BROX N., *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia 1970; CARREZ M., *Las cartas pastorales*, en GEORGE-GRELOT, *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1983, 651-666; CIPRIANI S., *Lettere pastorali: 1-2 Timoteo, Tito*, Ed. Paoline 1983[3]; DENZER G.A., *Cartas pastorales. 1.ª a Timoteo*, en *Com. Bibl. San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid 1971, 245-262; DIBELIUS M., CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, JCB Mohr, Tubinga 1966[4]; DE AMBROGGI P., *Le epistole pastorali de Paolo a Timoteo e a Tito*, Turín 1964[2]; DORNIER P., *Les épîtres pastorales*, Gabalda, París 1969; FABRIS R., *Lettere Pastorali*, en *Le lettere di Paolo* III, Borla, Roma 1980, 309-508; ID, *Le lettere pastorali*, Queriniana, Brescia 1986; ID, *Il paolinismo delle pastorali*, en "RBit" 34 (1986) 451-470; GETZ G.A., *A Profil for christian Life Style. A Study of Titus*, Zondervan, Grand Rapids 1978; GRELOT P., *El misterio de la Nueva Alianza*, Herder, Barcelona 1969; HASLER V., *Die Briefe an Thimotheus und Titus*, Theologischer, Zurich 1978; HANSON A.T., *Studies in the Pastoral Epistles*, Londres 1968; HOLTZ G., *Die Pastoralbriefe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1972[2]; JEREMIAS J., *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid 1970; KELLY J.N.D., *A Commentary on the Pastoral Epistles*, Redwood Press, Londres 1983; KNIGHT G., *The Faithfull Sayings in the Pastoral Letters*, Baker, Grand Rapids 1979; LESTASPIS S., *L'énigme des pastorales de Saint Paul*, Gabalda, París 1976; LIPS H. VON, *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordinations bei den Pastoralbriefen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1979; MCGONIAL T.P., *Every Scripture is Inspired. An Exegesis of 2Tim 3,16-17*, en "StBibT"

8 (1978) 53-64; REUSS J., *Prima lettera a Timoteo*, Città Nuova, Roma 1965; ID, *Seconda lettera a Timoteo*, ib, 1976; ID, *Lettera a Tito*, ib, 1967; SALDARINI J., *Introducción a Timoteo. Cartas a Timoteo y a Tito*, en BALLARINI (ed.), *Pablo: vida, apostolado, escritos*, Stvdium, Madrid 1972, 756-790; SIEBENECK R.T., *Las cartas pastorales de san Pablo*, Sal Terrae, Santander 1966; SEMMELROTH O., *Ministerio espiritual*, Fax, Madrid 1969; SPICQ C., *Les Épîtres pastorales*, Gabalda, París 1969[4]; STENGER W., *Timotheus und Titus als literarische Gestalten. Beobachtungen zur Form und Funktion der Pastoralbriefen*, en "Kairos" 16 (1974) 252-264.

R. Fabris

TITO (Carta a)

SUMARIO: I. *Estructura literaria y temática*. II. *Mensaje teológico-espiritual*.

El breve escrito que forma parte de las cartas pastorales, dirigido por / Pablo, "siervo de Dios y apóstol de Jesucristo", a Tito, "mi verdadero hijo en nuestra fe común", no se distingue de las dos cartas a Timoteo sino por el destinatario. Por eso, todo lo que se ha dicho acerca del origen histórico y literario de los dos escritos precedentes vale también para la carta dirigida a Tito [/ Timoteo I-III].

I. ESTRUCTURA LITERARIA Y TEMÁTICA. También en lo que se refiere a la organización literaria y temática del texto se encuentran los mismos elementos de las dos cartas dirigidas a Timoteo. La carta a Tito se abre con la dirección y saludo inicial (Tit 1,1-4). Dentro de este pasaje inicial hay una ampliación en la cual se anuncia el tema teológico específico de la salvación por la iniciativa de Dios, el cual lleva a cumplimiento su designio de salvación "por medio de nuestro salvador Jesucristo" (Tit 1,2-3).

Sigue a este texto la exhortación pastoral inicial, en la que se intercalan amplias motivaciones de carácter teológico. Se pueden reconstruir tres grandes unidades, en las cuales se desarrolla el discurso pastoral:

1.ª Instrucciones relativas al ordenamiento eclesiástico y denuncia de los disidentes o falsos maestros (Tit 1,5-2,10).

2.ª Motivación teológica con referencia a la experiencia bautismal (Tit 2,11-3,7).

3.ª Presentación del modelo del pastor (Tit 3,8-11).

La carta se cierra con una serie de instrucciones e informaciones, a las que se añaden los saludos finales (Tit 3,12-15). Como se ve, esta carta, en la alternancia de instrucciones, motivaciones y denuncia de los falsos maestros, sigue el modelo pastoral ya conocido por el examen de las dos cartas dirigidas a Timoteo. Se distingue por el amplio espacio dado a las motivaciones, que recogen temas y fórmulas de la catequesis primitiva, en particular bautismal.

II. MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. El texto de la carta enviada a Tito se recomienda a la atención de los lectores porque propone la autoridad de Pablo en orden a desenmascarar la amenaza de los falsos maestros y exponer la sana doctrina tradicional y la praxis ética correspondiente. En apoyo de las instrucciones y exhortaciones pastorales se citan los párrafos de catequesis tradicional en que se condensa el mensaje teológico y espiritual de nuestro escrito. Como conclusión de la primera amplia instrucción, dirigida al responsable de la comunidad, sobre el modo de tratar a las varias categorías de personas en la Iglesia y sobre el modelo de relaciones familiares, se aduce una amplia motivación teológico-espiritual: "Pues se ha manifestado la gracia de Dios, fuente de sal-

vación para todos los hombres, enseñándonos a renunciar a la maldad y a los deseos mundanos y a llevar una vida sobria, justa y religiosa, mientras aguardamos el feliz cumplimiento de lo que se nos ha prometido y la manifestación gloriosa del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,11-14). En este espléndido texto se entrevén las etapas de la historia de la salvación, que se convierte en la base y razón profunda de un proyecto de vida cristiana coherente con la profesión de fe. Se encuentran en la contemplación de la obra salvífica de Dios, que tiene una función "pedagógica", cuatro momentos:

a) La manifestación histórica del amor benigno, "gracia", y salvador de Dios, que abarca a todos los hombres (Tit 2,11): es ésta la primera manifestación histórica y salvífica de Dios.

b) Se pone de manifiesto cuál es la vida cristiana correspondiente: en el plano negativo, es ruptura con el pasado, la mentalidad y la conducta de vida inspiradas en los criterios mundanos; en el aspecto positivo, en cambio, es compromiso a llevar una vida honesta, justa y santa (Tit 2,12).

c) Se indica luego cuál es el horizonte en el que se inscribe la vida de los creyentes: la espera del cumplimiento de la esperanza y de la manifestación gloriosa de nuestro salvador y Dios Jesucristo (Tit 2,13); ésta es la segunda *epipháneia* o manifestación salvífica de Dios.

d) Finalmente se evoca, con una fórmula de fe tradicional, el acontecimiento salvífico que funda el estatuto de los cristianos: él (Jesús, el Cristo) se ha dado a sí mismo por la liberación y constitución del nuevo pueblo de Dios, que está dedicado a las buenas obras, en una praxis definida por el amor fraterno (Tit 2,14). En esta perla de la profesión de fe cristiana hay que destacar los títulos de "gran Dios" y "salvador", atribuidos a Jesucristo. Son dos títulos tomados de la tradición bíblica, pero releídos sobre el fondo de la cultura y el vocabulario religioso greco-helenístico. Lo mismo vale para el término y la noción de *epipháneia,* "manifestación", tomado del contexto del culto imperial y de la religiosidad greco-helenística. Pero el contenido nuevo de esta terminología, derivada del ambiente y releída sobre el fondo bíblico, lo da la experiencia original cristiana. La salvación es llevada a cabo históricamente por medio de la autodonación de Jesús, el Cristo, ocurrida en la muerte, para realizar el nuevo y definitivo éxodo y la constitución del pueblo de Dios. El autor se apoya en este gesto salvífico y en este estatuto de consagración para dirigir a los destinatarios una exhortación a una praxis coherente.

La motivación teológica se reitera en un segundo párrafo, donde se resumen algunos temas tradicionales relacionados con la catequesis bautismal. También en este caso el recurso a la experiencia de fe sirve para motivar la exhortación pastoral dirigida a los cristianos para que sean ciudadanos leales (Tit 3,1-2). Para justificar esta invitación a un comportamiento honesto y justo en la vida civil y social, nuestro autor evoca el paso cristiano de un mundo de rebelión y corrupción a la nueva condición de vida, definida por la fuerza del Espíritu, prenda y garantía de la plena salvación: "Pero Dios, nuestro salvador, al manifestar su bondad y su amor por los hombres, nos ha salvado, no por la justicia que hayamos practicado, sino por puro amor, mediante el bautismo regenerador y la renovación del Espíritu Santo, que

derramó abundantemente sobre nosotros por Jesucristo, nuestro salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la vida eterna, tal y como lo esperamos" (Tit 3,4-7).

La riqueza teológica y espiritual de este texto, que recoge algunas fórmulas relacionadas con la catequesis bautismal, puede advertirse si se tiene en cuenta su estructura. Ante todo merece considerarse la articulación trinitaria del proceso salvífico. Es nuestro Dios el que, por medio del salvador Jesucristo, ha derramado mediante el sacramento el don del Espíritu. El segundo rasgo distintivo es la eficacia y gratuidad de la iniciativa salvífica de Dios. Además, nuestro párrafo se distingue de los otros textos de la tradición pastoral por la apelación explícita al hecho sacramental, el "bautismo regenerador y la renovación". La experiencia bautismal es considerada como el principio de un proceso que se desarrolla en un estilo nuevo de vida y tiene su fuente en el amor gratuito de Dios. Esta experiencia se inserta en el proceso salvífico, que tiene una dimensión universal y está abierto a su cumplimiento escatológico o definitivo. Los bautizados viven en la condición de hijos y esperan la herencia, de la cual tienen en el Espíritu un anticipo.

Estas dos muestras de la breve carta de carácter pastoral dirigida a Tito dan una idea de las características no sólo literarias, sino también de la solidez teológica y espiritual de este texto. El autor no pretende ni quiere proponer una versión original de la experiencia cristiana. En lugar de ello, recuerda los datos tradicionales, teniendo como fondo la figura autorizada de Pablo, para replantearlos con fuerza en el nuevo contexto en el que se encuentran viviendo los destinatarios cristianos. Una auténtica experiencia eclesial se define por las relaciones justas, de las cuales es criterio y fundamento el amor. De ese modo, los que viven con coherencia la experiencia salvífica inaugurada por el bautismo pueden testimoniar ante el ambiente externo la verdad del evangelio, donde se revela el proyecto salvífico de Dios en favor de todos los hombres.

BIBL.: / *Timoteo*, Bibl. Cf además: AA.VV., *Epístola a Tito*, BAC, 708-715; DENZER, *Carta a Tito*, en *Com. B. San Jerónimo*, 269-272; REUSS J., *Carta a Tito. Comentario para la lectura espiritual*, Herder, Barcelona 1968.

R. Fabris

TOBÍAS

SUMARIO: I. *Un nombre "bueno" y "hermoso"*. II. *Una narración popular*. III. *Una celebración de la ortodoxia judía*.

La trilogía Tobías-Judit-Ester es un testimonio ejemplar del judaísmo, de su teología más bien rígida, de sus crisis y de su búsqueda de identidad después del atormentado impacto del helenismo.

I. UN NOMBRE "BUENO" Y "HERMOSO". "Si se trata de historia, es historia sagrada; si se trata de poesía, es un poema muy hermoso, saludable y provechoso, obra de un poeta genial. Comedia fina y amable": parece increíble, pero ésta es la presentación que hace Lutero de Tobías, el libro deuterocanónico de las obras que dan la salvación. Un libro cuyo protagonista realiza actos heroicos enterrando a sus compatriotas, pero para el cual es igualmente fundamental purificar las manos antes de comer. Un libro que profesa una alta estima por la limosna, pero

que no tiene en menos las riquezas como bendición divina. Un libro en el cual el ambiente familiar es sano y está dominado por el afecto, pero en el que no faltan indicios de misoginia y en el que las nupcias son sobre todo una cuestión jurídico-legal intertribal. Como dice la raíz que está en la base de los hombres de los dos protagonistas, Tobí y Tobías, el hebreo *tôb*, que significa "bien" y "hermoso" y que unifica moral y estética, estamos ante una obra que exalta el bien y lo bello, la justicia, fuente de felicidad.

Antes de entrar en la morfología de la obra, recordemos que la situación textual de Tobías es más bien compleja y que puede reducirse a cuatro modelos. El primero está representado por el texto griego de los códices B y A, por muchos minúsculos y por las versiones siria, copta y aramea: se trata de una narración purificada de lo folclórico para dejar espacio a lo edificante y lo parenético. El segundo modelo textual está documentado por el códice S y por la Vetus Latina, que ofrecen una redacción muy colorista y amante de lo *naïf*. La tercera línea textual está representada por la Vulgata que preparó Jerónimo "a pesar suyo, para satisfacer los deseos" de los obispos Cromacio y Heliodoro; es una traducción didacta al copista en una sola jornada basándose en un original arameo confrontado con la Vetus Latina. Finalmente, la probable matriz semítica es el cuarto dato textual, confirmado por dos fragmentos arameos y por uno hebreo encontrados en Qumrán.

II. UNA NARRACIÓN POPULAR. El mismo título griego que habla del "Libro de las palabras [en hebreo *dibrê* son "palabras-hechos"] de Tobi" nos remite a una novela histórica edificante, en la cual palabras y hechos están orientados a apoyar apologética y parenéticamente la identidad judía y su religiosidad. Podemos hablar técnicamente de un midrás didáctico-moral construido con una refinada capacidad de montaje. Los personajes que presiden la narración son tres parejas emblemáticas y antitéticas. La primera es la "heroica" de los dos Tobías, el viejo y el joven, los protagonistas a nivel histórico y humano. Ambos están ligados en parejas ulteriores: Tobi y Ana, vista según el tradicional antifeminismo sapiencial, y Tobías y Sara, vista como el símbolo misterioso de la negatividad femenina. La antítesis entre estas parejas se resolverá en el "feliz final". Otra pareja antitética, pero esta vez metahistórica, es la angélica de Rafael-Azarías y del diablo Asmodeo, antítesis resuelta con el triunfo del bien. Sin embargo, Tobías y su "espalda", Rafael, son la pareja positiva dominante.

La narración se inscribe en unas coordenadas espacio-temporales más bien vagas e imprecisas. A nivel temporal hay sincronismos defectuosos, que se refieren a los cuatro personajes imperiales, cuyos nombres se expresan en criptogramas fáciles de descifrar: Ajicar (14,15) es Ciaxares (633-584 a.C.), Enemesar (1,2) es Salmanasar V (726-722), Sajerdón (1,21) es Asaradón (680-669) y, por último, en 1,15 aparece también de modo explícito Senaquerib (704-681). El espacio queda coordenado por el símbolo "vía-viaje", que, sin embargo, tiene valor sobre todo metafórico de "camino de la felicidad" o de "vida feliz". El camino de Nínive a Ecbatana y la vuelta, más que un recorrido geográfico es una bajada y ascensión del espíritu de la amargura al gozo. El camino de Tobías y el de Sara representan el movimiento de dos destinos que, desde lugares lejanos, se entrecruzan y se integran (p.ej., en el c. 4, las dos oraciones de Tobías y de Sara, aunque parten de lugares y situacio-

nes diversos, se unen subiendo al cielo).

La tonalidad popular del relato la testimonia el uso de motivos narrativos predilectos de la novela popular. Pensemos en el motivo del "esposo salvador" que supera obstáculos inmensos (el tema del "príncipe azul" es conocido también en Egipto por las estelas de Bentres, siglo V a.C.). Pensemos en el tema "angélico", típico de las narraciones patriarcales para salvaguardar la trascendencia de la intervención divina (Gén 18-19; 28; 32; cf Jos 5; Jue 6; 13; 2Sam 24, etc.). Pero en Tob, el ángel es "desclasado" al servicio de una familia y de sus vicisitudes cotidianas: Rafael presenta los rasgos más simples del "ángel custodio". Tampoco falta el elemento "numinoso": pensemos en la liberación de los influjos maléficos a través de filtros, elemento conocido en toda la media luna fértil (la leyenda mesopotámica del "muerto reconocido" presenta puntos de contacto con nuestro relato muy dignos de atención).

Sin embargo, el libro de Tob, además de una sabia dosificación de suspenso y de los reconocimientos finales (la verdadera identidad de Azarías-Rafael), presenta una serie de modelos de molde bíblico y extrabíblico libremente reelaborados. Tal es el caso de la narración yahvista de Gén 24 sobre las negociaciones entre el clan de Abrahán y el de Labán o de la narración sapiencial de José (Gén 38ss). También Job puede haber ofrecido sugerencias siguiendo la antigua tradición del justo que sufre (pruebas, Satanás, la enfermedad, la mujer pedante, la gloriosa restauración final). El modelo extrabíblico más usado es, en cambio, la popular *Sabiduría de Ajicar* (11 fragmentos arameos del siglo V a.C.): la obra es la celebración de la pena del talión y de la sabiduría del protagonista dentro de una aventura familiar. En Tob 14,10-11 hay un resumen de la trama y de la moral de Ajicar.

Para concluir, podemos señalar el movimiento de toda la narración de Tob. Hay dos escenas de destierro y dos de viaje distribuidas de este modo:

Escena de destierro a Nínive: Tobit (cc. 1-2).

Escena de destierro a Ecbátana: Sara (c. 3).

Escena de viaje de Nínive a Ecbátana: Tobías (cc. 4-9).

Escena de viaje de Ecbátana a Nínive: Tobías, Sara, Tobit (cc. 10-14).

III. UNA CELEBRACIÓN DE LA ORTODOXIA JUDÍA. El volumen es una condensación de la teología judía tradicional, y Tobías es la encarnación del observante judío de la diáspora. He aquí sus componentes principales. Ante todo hay que observar la concepción más bien ahistórica y privatista de la salvación: se celebra el milagrismo casi mágico, se confía en el juego de las coincidencias fortuitas, se precisan los mecanismos puramente naturales, se exalta el valor ejemplar de la historia en una especie de halo ahistórico. Surgen muy netamente las tesis clásicas del judaísmo.

La primera de ellas es la *retribucionista*, corregida a veces con la variante de la dilación de la prueba: "Si obras rectamente, tendrás éxito en tus empresas" (4,6); "Haced el bien, y no os ocurrirá ninguna desgracia" (12,7); "Los que dan limosna tendrán larga vida. Los que cometen el pecado y la injusticia son enemigos de sí mismos" (12,9b-10; cf 4,3-19; 14,8-11). La excepción representada por el dolor transitorio del justo se explica como pedagogía purificadora y providencial de Dios (ver Elihú en Job 32-37).

La segunda tesis es la *moral de las obras*, el corazón del libro, que es un canto a la limosna (1,17-18; 2,2-4;

4,7-11.16-17; 12,8-9). Se llega también a la celebración del célebre precepto, recogido por Jesús en clave positiva (Mt 7,12) de "lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie" (4,15). Se exalta con entusiasmo también la observancia legal, puritana, rigurosa, según "las tradiciones de los antiguos": "Se lavaron, hicieron las abluciones y se sentaron a la mesa" (7,9 S). Observancia que se desarrolla a lo largo de dos directrices fundamentales: la endogamia, según la legislación matrimonial de Lev 20; Núm 27,9-11; 36,1-12, y la observancia del ritual litúrgico, sobre todo fúnebre (3,1-6.11-15; 4,4; 8,5-8; 14, 8.12-13), también con alguna veta heterodoxa popular, como en el caso de las ofrendas de pan y de vino sobre las tumbas (4,17), prohibidas por Dt 26,14 (cf Os 9,4; Is 8,19; Jer 16,7; Si 30,18).

Tercera tesis: la *bendición* divina. Si existe una bendición "descendente", que desde Dios se derrama sobre el hombre, en Tob hay también una bendición "ascendente" que sube del fiel a Dios como agradecimiento. Ella penetra todo el libro (3,11; 4,12; 8,5-7.15-17; 9,6; 11,14-17; 12,6) y alcanza su vértice en el canto apasionado de Sión en el capítulo 13, donde el nombre de la ciudad santa se repite cuatro veces como para ocupar los cuatro puntos cardinales de la esperanza judía. Las mismas palabras finales del libro son: "Antes de morir... Tobías bendijo a Dios por los siglos de los siglos" (14,15). La obra se convierte entonces en un homenaje de bendición al "rey de los siglos" (13,7), al "rey del cielo" (13,13), a "nuestro Señor y Dios, nuestro padre por todos los siglos" (13,4). Y en esta bendición coral se abre también una inesperada lumbrera universalista: "Todos los pueblos del mundo se convertirán y temerán sinceramente a Dios. Enterrarán a sus ídolos, causa de sus extravíos y sus errores, y alabarán, como es justo, al Señor de los siglos" (14,6).

Cuarta tesis: el uso del concepto de / *sabiduría*. La afinidad con el contemporáneo / Sirácida es visible en la colección de proverbios presentes en 4,3-19; 12,6-10; 14,8, en el gusto por la ciencia médica (la oftalmología), en la tradicional misoginia, pero acompañada de la celebración del matrimonio (2,8.13-14; 3,9-10).

Quinta tesis: la *angelología*, claro indicio del judaísmo del autor (cf 1Mac 3,46-53; 4,10-11.30-34; 7, 40-41; 2Mac 3,26; 5,2; 10,29; 11,8). Al ángel positivo Rafael, ángel de la vida, del amor y de la intercesión (12,12-14), se opone el demonio Asmodeo, ángel de la muerte y de la justicia divina. El hilo conductor casi parece ser en algunas páginas el famoso dicho del Sal 34,8: "El ángel del Señor acampa en torno a sus fieles y los salva" [/ Ángeles/Demonios].

Tobías, obra que hay que situar alrededor de los siglos III-II a.C., es pues, un retrato eficaz del / judaísmo popular. Pero también un cristiano puede sacar de ella un estímulo vivo: de su pasión por la libertad religiosa, por una conciencia pura, por la sensibilidad social (la limosna), por el amor matrimonial, que vence también a la muerte cuando es puro y auténtico.

BIBL.: ARNALDICH L., *Tobías*, en *Biblia comentada* II, BAC, Madrid 1969[3], 823ss; CAVEDO R., *La speranza del povero in Tobia*, en *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1978, 317-324; DANCY J.C., *Tobit*, Cambridge University Press, Cambridge 1972; DION P.E., *Raphaël l'Exorciste*, en "Bib" 57 (1976) 399-413; DUMM D.R., *Tobías, Judit, Ester*, en *Coment. Bíbl. S. Jerónimo* II, Cristiandad, Madrid, 1971, 721ss; GALBIATI, *Il messianismo nel libro di Tobia*, en *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1966, 193-203; GAMBERONI J., *Die Auslegung des Buches Tobias*, Kösel, Munich 1969; GOETTMANN, *Tobie*, Desclée, Brujas 1966; LACKMANN M., *Tobit und Tobias. Ein Buch von Ehe und Liebe, Engel und*

Dämonen, Krankheit und Medizin, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1971; LEFÈVRE A., DELCOR M., *Tobías*, en CAZELLES, *Introducción General al AT*, Herder 1981, 752ss; PAUTREL R., *Tobie*, Cerf, París 1968[3]; PRIERO G., *Tobia*, Marietti, Turín 1963[2]; RUPPERT L., *Das Buch Tobias. Ein Modell nachgestaltender Erzählung*, en *Wort, Lied und Gottesspruch* (Fs. J. Ziegler), Echter-Hath. Bibelwerk, Würzburg 1972, 109-119; THOMAS J.D., *The Greek Text of Tobit*, en "JBL" 91 (1972) 463-471; VIRGULIN S., *Tobia*, Edizioni Paoline 1983[2]; ZIMMERMANN F., *The Book of Tobit*, Nueva York 1958.

G. Ravasi

TRABAJO

I. EL TRABAJO EN LA CULTURA DE HOY. El siglo XIX se caracterizó, en lo que atañe a nuestro tema, por una exaltación enfática y entusiástica del trabajo, considerado como expresión del dominio del hombre sobre la naturaleza. En nuestro siglo, la división y especialización cada vez mayor del trabajo, el desarrollo de la ciencia, de la técnica, y consiguientemente, de la civilización industrial han puesto cada vez más de relieve los aspectos problemáticos e incluso negativos de la concepción del trabajo del siglo XIX. El tema del trabajo, heredado del siglo pasado, ha entrado expresamente en la reflexión filosófica y teológica sobre todo en nuestro siglo. Pero paradójicamente la noción misma de "trabajo" ha perdido en claridad y en univocidad, hasta el punto de convertirse en una categoría indeterminada, y por tanto necesitada de precisión.

En el terreno de la reflexión cristiana, nuestro siglo ha asistido a un esfuerzo amplio y pluriforme de interpretación de la moderna civilización del trabajo. Baste pensar en las encíclicas de los papas, en la teología francesa de las realidades terrenas, en el documento conciliar *Gaudium et spes*. Fuera del campo teológico, la filosofía moderna desde Hegel hasta la escuela de Frankfurt, la sociología desde Weber hasta nuestros días, la psicología y la medicina del trabajo, todas las ciencias humanas se ocupan del trabajo bajo aspectos específicos.

Pero continuamente está surgiendo la pregunta radical: ¿Cuál es el sentido del trabajo en la vida del hombre? El trabajo se configura como relación del hombre con la naturaleza, pero crea además una red de relaciones entre los hombres; por otra parte, la dimensión del trabajo está ligada a la dimensión de la corporeidad del hombre, pero también a la tensión humana de conocer el mundo; finalmente, el trabajo es una "región" de la existencia humana que es también fruición y contemplación, juego y fiesta, y, sin embargo, puede convertirse en símbolo del camino existencial del hombre que se fatiga bajo el sol en busca de realización y de cumplimiento.

La Biblia no se ha enfrentado con el tema del trabajo desde la óptica en que ha surgido en la moderna sociedad industrial. No hay en la Biblia ningún término que exprese lo que hoy se entiende generalmente por "trabajo", es decir, no sólo la actividad humana genérica, sino ese tipo de actividad que se considera tanto en su finalidad última como en sí misma, por su contenido operativo,

distinta de la fruición de los bienes producidos y de la "contemplación". Sin embargo, para el creyente es inevitable interrogarse por el sentido del trabajo según la Biblia.

II. PERSPECTIVA BÍBLICA. La actividad humana está continuamente presente en los textos bíblicos; pero en ellos el término "trabajo", en el sentido de la moderna sociedad industrial y laboral, se halla realmente ausente. De aquí la dificultad de encontrar un método para la investigación: ¿sobre qué hemos de interrogar concretamente a la Biblia? Por hipótesis, podemos asumir la siguiente acepción del trabajo como categoría eurística: el trabajo es una actividad personal, manual y/o intelectual, con la cual el hombre "conoce" el mundo y al mismo tiempo se realiza a sí mismo en el contexto de las relaciones con los demás. No se trata lógicamente de una definición bíblica del trabajo, sino de una aproximación que permite una investigación en la Biblia a partir de los interrogantes de hoy.

El tema del trabajo, a pesar de ser casi omnipresente, no tiene especial relieve para el anuncio bíblico, centrado en la proclamación del reino de Dios, y últimamente en el misterio de Jesucristo. El trabajo forma parte de la existencia humana, pero no agota su sentido ni salva al hombre; no santifica al hombre, pero tampoco lo condena. Sin embargo, el trabajo es "expresión" de la existencia humana, de su finitud creatural y de su necesidad de salvación. Por tanto, es lógico que el trabajo sea considerado dentro de la visión antropológica bíblica en relación con Dios.

No podemos pensar en deducir de la Biblia una visión orgánica del trabajo humano o una doctrina bíblica sobre el trabajo. Por consiguiente, el estudio del tema bíblico ha de evitar el peligro de una utilización selectiva de los textos bíblicos sobre la base c una precomprensión inconfesada no refleja. Una teología del trabaj no puede elaborarse simplemente golpes de citas bíblicas, ni por simpl deducción de los grandes temas de l revelación (creación, redención, es catología), sino que presupone la ela boración previa de una antropologí teológica adecuada.

Sería poco fructuoso hacer un simple descripción de los diversos trabajos mencionados en la Biblia. Detendremos nuestra atención en los pasajes que ponen de relieve el sentido del trabajo humano. Solamente así es posible captar la especificidad del mensaje bíblico.

III. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. TERMINOLOGÍA. El AT utiliza muchos términos para designar el trabajo: *'abodah* = trabajo duro y fatigoso, servicio (incluso cultual); *mela'kah* = obra, ocupación, tarea; *mas* = trabajo forzado; *sebel* = trabajo social, tarea pública; *ma'seh* = ocupación, faena; *saba'* = trabajo, servicio, esclavitud, tarea penosa; *debar yôm* = trabajo diario; *'amal* = trabajo, cansancio, prestación; *yegia'* = fatiga, trabajo, salario; *'issabôn* = fatiga, cansancio; *mele'ket 'abodah* = trabajo ordinario, diario...

Es característico de la lengua hebrea bíblica designar el trabajo con términos que indican al mismo tiempo bien sea el desarrollo de una actividad, bien el resultado o la obra producida, bien la fatiga inherente al mismo. La actividad laboral se capta concretamente, bien en el sujeto que la cumple con fatiga y con dolor, bien en sus características intrínsecas (p.ej., en cuanto servicio o creatividad), bien en las relaciones sociales que crea (dependencia, servidumbre). La polivalencia semántica del léxico bíblico deja vislumbrar la falta de una elaboración teórica y revela una

aproximación más bien indiferenciada a la "realidad del trabajo". Quizá esto se deba al hecho de que la Biblia no considera el trabajo en sí mismo como un segmento aislado de la existencia humana, sino en la trama viva y compleja de la vida del hombre.

2. El trabajo en Gén 1-11. En Gén 1-11 no tenemos una narración "histórica" basada en documentos y testimonios, sino relatos poéticos y religiosos, narraciones simbólicas con elementos míticos, que intentan afirmar lo que vale para cada uno de los hombres siempre y en todas partes. Se trata de una interpretación inspirada de la existencia humana [/ Génesis].

a) *El trabajo y el descanso de Dios.* En el himno al Creador de Gén 1, el Dios creador es un Dios que trabaja y descansa. El trabajo divino se distribuye en el marco de una serie de días, dentro de una estructura septenaria. La polaridad rítmica del tiempo (día y noche) y la sucesión ordenada y numerada de los días (6 + 1) sugieren que la actividad creadora-ordenadora de Dios es perfecta y el resultado es armonioso. El ritmo, la armonía y la belleza de lo creado, que solamente Dios puede valorar en su totalidad, son exaltados por Dios mismo: "Vio Dios que esto estaba bien *(tôb)*" (Gén 1,3.10.12.18.21.25.31). El mundo es siete veces bello, bueno, es decir, plenamente armonioso.

Pero tanto la actividad de Dios como las obras creadas llegan a su cumplimiento el día séptimo. Así pues, el día séptimo es el "cumplimiento" de todas las obras y actividades de los seis días. Dios descansa el día séptimo porque todo ha llegado a su etapa definitiva. Hay, por tanto, en los seis días un dinamismo hacia el cumplimiento total y hacia el orden de todo, que se alcanzan plenamente el séptimo día. Si Dios descansa es porque el mundo ha alcanzado su plenitud como totalidad ordenada.

El Dios bíblico no es un "deus otiosus", como los dioses de Mesopotamia; trabaja y descansa, se da, y sigue estando en sí mismo. El trabajo-reposo es un ritmo divino vital. Evidentemente, aquí se emplea un lenguaje metafórico, antropomórfico, ya que el "descanso" de Dios no es un "dulce no hacer nada". En efecto, el día séptimo Dios actúa: consagra para sí aquel día y lo bendice. El descanso de Dios es una cifra simbólica para decir que todo lo que Dios ha hecho está perfectamente cumplido. Y es un descanso fecundo, porque la bendición divina hace fecundo al séptimo día consagrándolo para sí. Por tanto, hay una fecundidad divina que brota de su actividad laboral y una fecundidad que está ligada a su bendición. Dios no trabaja para poder descansar ni descansa para trabajar más.

Gén 1 no trata ni del trabajo humano ni del sábado del hombre al ordenar el texto según el esquema de siete días. Lo que quiere es presentar a Dios como el que trabaja y descansa, es decir, como aquel que incluye en sí tanto el trabajo como el descanso. El / "mito" no demuestra ni argumenta, sino que "representa": aquí estamos leyendo precisamente una representación.

b) *El hombre es imagen de Dios.* Ya la literatura mesopotámica presentaba al hombre como imagen de Dios, pero indicaba también cuál era el destino del hombre: ser creado para trabajar al servicio y en provecho de los dioses. Para el pensamiento babilónico (cf, p.ej., el mito de Atrahasis), el trabajo determina esencialmente la existencia humana; la libertad es un privilegio exclusivamente divino, alcanzado mediante la esclavitud del hombre. El ser imagen

de Dios no libera al hombre de la sumisión al trabajo.

La Biblia, por el contrario, le concede al hombre un puesto privilegiado en el universo. La creación del hombre es distinta y está separada de la creación de los demás seres mediante una deliberación de Dios: "Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gén 1,26). El ser imagen depende de un "hacer" intencional de Dios: la intención divina es que el hombre esté constituido esencialmente por la relación con él. Esta relación queda precisada por la "imagen de Dios": el hombre es, por tanto, como su Dios, un ser que trabaja y descansa. Tanto el "trabajo" como el "descanso" corresponden a la imagen de Dios.

Además, "Dios bendijo al hombre y a la mujer y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra'" (Gén 1,28). El hombre recibe, no una orden o un mandato, sino una bendición que es garantía de éxito. Su futuro está "protegido" por la bendición de Dios. El hombre se multiplicará, es decir, dará origen a varios pueblos, de forma que llenará la tierra. Cada uno de esos pueblos tomará posesión de su territorio (el hebreo usa aquí el término *kabaš* = tomar posesión de un territorio). Además, la humanidad con la bendición divina logrará "gobernar" (en hebreo, *radah*) el mundo. Este gobierno humano sobre el mundo no es una explotación brutal ni un sometimiento arbitrario, un gesto de despotismo anárquico y destructor, sino que se inserta en el marco de una voluntad divina de orden en el mundo y de victoria sobre las fuerzas del caos. La bendición de Dios es sobre el hombre que trabaja y engendra. El ser imagen no abre un abismo entre el hombre y las demás criaturas; lo distingue en cuanto apertura y capacidad de e[ncuentro] cuentro con Dios, pero lo une al co[s]mos que el hombre gobierna con [su] trabajo. El trabajo humano no es u[na] maldición, pero tampoco un fin en [sí] mismo. Está bajo la bendición div[i]na, condición de su nuevo nacimien[to]. La "calidad" del trabajo human[o] está definida de antemano por la re[lación] lación del hombre con Dios, en cuan[to] to que él es "imago Dei", y por l[a] bendición divina.

Ahora podemos intentar compren[der] der mejor la imagen mitológica de[l] descanso divino el séptimo día. E[l] mito del trabajo y del descanso de Dios intenta evitar presentar a Dios como ocioso o imaginarlo esclavo del trabajo. Sin embargo, parece plausible suponer que el autor judío del siglo VI que escribió Gén 1 tenía ante los ojos el ritmo septenario de la semana hebrea. Al decir que el hombre fue creado a imagen del Dios que trabaja y que descansa, el texto bíblico quiere decirnos que también la semana hebrea está modelada sobre la divina. Sobre la creación entera se cierne la bendición divina, que da origen a los días feriales, laborales y fecundos, y a los días "séptimos" igualmente fecundos y fructuosos. Más aún, todo llega a su cumplimiento el día séptimo, el sábado. El séptimo día del hombre se une al séptimo día de Dios, se hace "fiesta" y encuentro con Dios. Los seis días del hombre que trabaja se unen con los seis días del trabajo creador de Dios para luchar contra la amenaza del caos. El trabajo del hombre no es tanto colaboración o participación en el trabajo creador de Dios, sino más bien custodia y "cultivo" del sentido puesto por Dios en el cosmos armonioso creado por él. Gén 1 es un programa que debe desarrollarse y realizarse; también el trabajo humano se sitúa en la línea de la ejecución de ese programa; lo mismo significa Gén 2,15: "El Señor Dios tomó al

hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y lo guardase". La orientación al trabajo forma parte de la situación paradisíaca del hombre y es un aspecto de la iniciativa creadora divina. El "jardín" es el *Lebenswelt* ideal para el hombre querido por Dios.

c) *El trabajo en Gén 2-3.* El hombre fue sacado de la *'adamah* (= tierra), que es la base material para la formación del hombre, de los seres vivos y del jardín. De la *'adamah* saca Dios un jardín que el hombre tiene que custodiar y cultivar; se da, por tanto, una perfecta integración del hombre en la *'adamah*, "transformada" en jardín. El hombre se encuentra en perfecta armonía con Dios y con la "tierra"; lo mismo ocurre con su trabajo. En el jardín, el hombre "impuso nombre a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo" (Gén 2,20). "Dar nombre" no indica un poder arbitrario e indiscriminado, ya que con la imposición del nombre el ser humano no hace más que descubrir, definir y ordenar su propio nombre. "Dar nombre" corresponde al "someter" de Gén 1,28: significa reconocer un orden, descubrir la plenitud de sentido puesta por Dios en el jardín. Solamente "nombrándolo" puede el hombre hacer al mundo humano; en el lenguaje nace el mundo del hombre. También el trabajo es dar un sentido a las cosas, conocerlas.

Viene luego, en Gén 3, el relato del intento de usurpación humana de la prerrogativa divina de competencia absoluta y universal. El hombre quiere arrogarse la competencia de señalar lo que es importante y lo que no lo es para su propia existencia ("árbol del conocimiento del bien y del mal"). La intención de Dios y su obra, es decir, la entrega amorosa de Dios al hombre, queda pervertida y es entendida —siguiendo el mensaje de la serpiente— como voluntad de dominio avaro y egoísta. La consecuencia es una serie de restricciones de la existencia humana (Gén 3,14-24): cansancio, dolor, fracaso, violencia, falta de armonía entre el hombre y Dios, entre el hombre y la *'adamah.* En Gén 3,17 Dios maldice la *'adamah* por culpa del hombre, lo cual cambia el ambiente de existencia del hombre, que luego es expulsado del jardín y se ve obligado a cultivar la *'adamah* maldita, que produce cardos y espinas. La *'adamah,* de la cual Dios había sacado un paraíso para el hombre, vuelve a aparecer ahora como limitación e impedimento, y no como base óptima para la construcción de la existencia humana y de su ambiente vital. La *'adamah* se opone, se resiste al hombre, que tiene que cansarse y sufrir para arrebatarle el pan. No es que se haya añadido al trabajo un poco de fatiga y de dolor, sino que ha cambiado toda la existencia humana. El hombre sigue siendo el "cultivador" y el "guardián" de la *'adamah,* como quiso el Creador; pero su trabajo se ha hecho ambiguo y precario, inseguro del propio sentido y de la propia finalidad. Toda la creación se ha visto sometida a la "vanidad" (Rom 8,20), o sea, al poder de la nada, y aguarda una liberación.

d) *Caín y sus descendientes.* Con Caín continúa la oposición de la *'adamah* al hombre. Caín es "agricultor" (Gén 4,2); pero Dios le dice: "Cuando cultives la tierra, no te dará ya sus frutos" (Gén 4,12). La progresiva hostilidad de la tierra acompaña a un progresivo alejamiento de Dios y a la violencia contra el hermano.

Caín aparece como padre de la cultura. En Gén 4,17-24 se sucede la serie de sus descendientes con el desarrollo de la "civilización". Detrás del agricultor viene el "constructor de una ciudad" (4,17); al lado del

campesino aparece el nómada "habitando tiendas y criando ganado" (4,20); el hermano de Yabal inventa los instrumentos musicales (4,21), y, finalmene, se descubre la forja de los metales (4,22). No es optimista la visión del progreso del trabajo humano, que da origen a la cultura y a la técnica.

Las noticias sobre el desarrollo de la "civilización" en Gén 4 hay que verlas en el contexto de la genealogía de los cainitas, la cual culmina en el canto salvaje de Lamec, que quiere disponer arbitrariamente de la vida de sus hermanos. Estas noticias sobre la cultura no se presentan como fruto de la bendición, ni se menciona la iniciativa y la obra de Dios. En el contexto yahvista, el progreso de la cultura mediante el trabajo no tiene un relieve especial, ya que sin Yhwh todos los esfuerzos del hombre son baldíos. La cultura no ha sabido hacer mejor al hombre, porque no ha sabido dominar el pecado; en efecto, esa cultura culmina en la ciega violencia de Lamec.

e) *La torre de Babel.* En Gén 11,1-9 el sujeto de la acción humana es "toda la tierra" o "todos los hombres" (vv. 1.5). La humanidad quiere construirse una sola ciudad (símbolo de la unidad política), una sola torre-templo (símbolo de la unidad religiosa que se exalta a sí misma), hacerse un nombre, es decir, alcanzar éxito y riqueza (unidad económica). Se trata, por tanto, de la búsqueda humana de unidad mediante los productos del trabajo y con vistas a su propia glorificación. Efectivamente esos hombres no "construyen" con Dios, sino sin Dios. La unidad que buscan es uniformidad, negación de las diferencias, y por tanto últimamente violencia.

Dios hace fracasar ese sueño inhumano e impío. "Dispersa" a los hombres por toda la tierra, según su proyecto expresado en Gén 10,5: "Se hizo la repartición de las naciones: cada uno con su tierra según su lengua y su nación, según su familia". De los hijos de Noé "se hizo la repartición de las naciones sobre la tierra después del diluvio" (Gén 10,32). La "dispersión" significa pluralidad y variedad política, económica, cultural, sin negación de las diferencias. El plan de Dios se señala en Gén 1,28: pluralidad de pueblos y de territorios como fruto de la bendición divina. El trabajo humano para construir Babel responde, por el contrario, al mito del progreso humano ateo y prometeico. En Gén 12,1-3, Dios comienza de nuevo una unidad que es fruto de su bendición a Abrahán, para que desde él se difunda sobre todas las gentes. La verdadera unidad es don y variedad.

3. EL TRABAJO COMO MANDATO DE DIOS. El mandamiento divino se refiere no sólo al trabajo, sino también al descanso sabático y lleva también la motivación del descanso: "Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y en ellos harás todas tus faenas; pero el séptimo día es día de descanso en honor del Señor, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que habita contigo. Porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, y el séptimo descansó. Por ello bendijo el Señor el día del sábado y lo santificó" (Éx 20,8-11; cf Dt 5,12-15). El hombre vive y trabaja en el tiempo; pues bien, este tiempo sólo puede hacerse liberador si culmina en la santificación del sábado, en el encuentro con el Dios que "descansa" en el día séptimo. El descanso del sábado tiene la finalidad de llevar a un descanso que relacione con Dios. Los seis días de trabajo no deben ser un círculo que

se cierre sobre sí mismo y se repita indefinidamente; encuentran su finalidad y su sentido en el descanso/encuentro del séptimo día con Dios.

Dios "bendijo el día del sábado" (Éx 20,11): esto quiere decir que Dios puso en la creación una fuerza vital capaz de producir siempre de nuevo "días séptimos", días de descanso y de comunicación con él. El sábado no es pura abstención del trabajo con vistas a la recuperación del vigor para seguir trabajando, sino que es "santificación", acogida del *sentido* de la vida y del trabajo. El sentido último del trabajo se encuentra en la celebración del sábado.

En Dt 5,15, el mandamiento del sábado va ligado a la memoria del éxodo. En la perspectiva productivista del faraón, la fiesta es un tiempo vacío, estéril: "Son unos holgazanes; por eso dicen: 'Déjanos ir a ofrecer sacrificios a nuestro Dios'" (Éx 5,8). Para el Dt la fiesta es memorial de la liberación del éxodo, es decir, de la liberación de la esclavitud del trabajo alienante, sin sentido. El faraón es el equivalente de los dioses babilonios, que crean al hombre para trabajar; es también el *homo oeconomicus,* que sólo atiende a la producción y al beneficio. Al liberar a su pueblo de Egipto, Dios lo libera de la esclavitud del trabajo absorbente y de la pura lógica de la productividad. La fiesta da al trabajo el sentido último, y por tanto lo redime [/ Éxodo].

4. LA PREDICACIÓN PROFÉTICA. Tampoco en los profetas se encuentra ninguna teoría sobre el trabajo. Denuncian la supravaloración de la "cultura", del trabajo y del progreso por sí mismos, separados de los valores con que deberían ir unidos. Isaías proclama el derrumbamiento de las obras del orgullo humano (Is 2,6-22); / Jeremías acusa al rey que edifica su palacio pisoteando la justicia y el derecho, haciendo trabajar al prójimo gratuitamente y sin salario (Jer 22,13-17); / Amós grita contra los ricos que explotan el trabajo de los pobres; Miqueas amenaza con el juicio divino a los que adoran al dios dinero y sólo se mueven por la codicia de poseer. Habacuc proclama que ninguna obra del trabajo humano vale nada si está construida sobre la violencia: "¡Ay de quien edifica una ciudad sobre la sangre y funda una ciudad sobre el crimen" (Hab 2,12). Contra la celebración abstracta y la exaltación teórica del trabajo y de sus productos, los profetas recuerdan continuamente la ambigüedad y la violencia en que está inmerso el trabajo humano.

Al anunciar el juicio de Dios en la historia contra la "cultura" del hombre que cree en una salvación derivada del trabajo y del progreso humanos, los profetas proclaman que la salvación viene de Dios y no del trabajo del hombre. Los profetas denuncian el "esquema sacrificial" según el cual se concibe y se vive el trabajo: el hombre ofrece a la naturaleza una parte de sus energías y de su cansancio y recibe de ella en compensación lo que sirve para su existencia. Así pues, el trabajo es una obra sacrificial ofrecida a la naturaleza. "Sacrificio" significa intercambio por medio de una restitución parcial. Pues bien, si toda la energía humana se invierte en el trabajo, el hombre sacrifica su existencia a la naturaleza, haciéndose esclavo suyo. Los profetas, por el contrario, recuerdan la primacía de Dios, la necesidad de no convertir el trabajo en un ídolo al que sacrificar. Leamos Is 58,13-14: "Si te guardas de profanar el sábado, de tratar tus asuntos en mi día santo; si llamas al sábado delicia, glorioso al día consagrado al Señor; si lo glorificas evitando los viajes, no tratando negocios ni arreglando asuntos, entonces encontrarás en el Señor tus delicias; yo te subiré triunfante a

las alturas del país y te alimentaré de la heredad de tu padre Jacob. Ha hablado la boca del Señor". El sábado es la "condenación" humanizante del trabajo: el hombre es responsable de su supervivencia, que debe garantizarse con el trabajo; pero que no puede gozar de su trabajo sino más allá de la fatiga de producir, en el "descanso" sabático.

5. ESCRITOS SAPIENCIALES. El trabajo es un acto de sabiduría; nosotros diríamos de razón aplicada. El sabio es activo, laborioso, diligente. De aquí las numerosas sentencias de los sabios contra la pereza y las exhortaciones a la laboriosidad (cf Prov 6,6-11; 12,11-17.24-27; 24, 30-34 y *passim).* Aquí recordaré sólo un proverbio: "Anda a ver a la hormiga, ¡perezoso!; mira sus costumbres y hazte sabio" (Prov 6,6).

El trabajo es un medio para procurarse riqueza; pero no hay una conexión necesaria entre laboriosidad y riqueza. Siempre puede ocurrir un suceso imprevisible. Por eso el sabio exhorta a buscar sobre todo la seguridad en el Señor: "La bendición del Señor es lo que enriquece, nuestro esfuerzo no le añade nada" (Prov 10,22). Es inútil trabajar si no contamos con la bendición del Señor; no sólo porque los resultados sin él serían inciertos, sino porque resulta imposible darle un sentido a ese obrar.

Para el sabio no hay ningún mito del progreso y del trabajo. El hombre ha de estar dispuesto a la intervención imprevisible de Dios, cuyos proyectos se le escapan al hombre en su totalidad: "Propio es del hombre hacer planes, pero la última palabra es de Dios" (Prov 16,1). Tampoco el trabajo humano, en cuanto que es proyecto del hombre, conduce necesariamente a resultados calculables de antemano; es un "hacer" sujeto siempre a la ambigüedad y al posible fracaso.

Sin embargo, la intervención divina no dispensa al hombre de su trabajo. Léase lo que se dice a propósito del médico: "Hijo, en tus enfermedades no te impacientes, sino suplica al Señor y él te curará... Después recurre al médico, porque también a él lo creó el Señor; y no se aparte de ti, porque necesitas de él, pues hay veces que la salud depende de sus manos" (Si 38,1-15). Dios le asigna al médico su tarea, hace crecer las hierbas medicinales, da acierto al diagnóstico médico. Sin embargo, el arte de la medicina tiene sus reglas, sus leyes; no es un oficio sagrado, sino un trabajo profano.

En el mismo capítulo 38 del / Sirácida se presenta una lista de artes y de oficios manuales: se describen los trabajos del campesino, del artesano, del carpintero, del ceramista: "Todos éstos confían en sus manos, y cada uno es maestro en su oficio. Sin ellos es imposible edificar una ciudad, ni vivir o andar por ella" (Si 38,31-32). Esas personas "aseguran el funcionamiento del mundo ocupados en el trabajo de su oficio" (Si 38,34).

"Distinto es el que se aplica a meditar la ley del Altísimo" (Si 39,1). Ése estudia, reflexiona, investiga el sentido oculto de las cosas, participa en las reuniones de los grandes, viaja; es el sabio ideal. Quizá aquí Ben Sirá esté escribiendo su propia biografía. Ciertamente describe las funciones del sabio. Mas no hay ningún desprecio ni infravaloración del trabajo manual respecto al trabajo intelectual del escriba sabio. Por lo demás, el AT no conoce nunca una infravaloración del trabajo manual respecto al trabajo intelectual, como ocurría en el ambiente helenista. Y es bien sabido que Ben Sirá polemiza con la cultura helenista de su tiempo (escribe por el 180 a.C.).

También es verdad que Ben Sirá escribe: "La sabiduría del sabio crece

en las horas libres, y el que no tiene ocupaciones llegará a sabio. ¿Cómo va a llegar a sabio el que sostiene el arado y se gloría de blandir la aguijada; el que conduce los bueyes se ocupa de estos trabajos y sólo habla de novillos?" (Si 38,24-25). Pero lo que quiere decir aquí Ben Sirá es que el hombre no está ni mucho menos hecho solamente para producir, para transformar el mundo, sino también para conocerlo. Y la ley del Señor es la única que puede darle al hombre el conocimiento y la sabiduría que todos necesitan. El trabajo no debe absorber al hombre entero.

Otro pensador judío que establece un diálogo con la cultura helenista de su tiempo (siglo III a.C.) es ↗ Qohélet... Elabora conceptos filosóficos utilizando el lenguaje comercial del hombre de la calle, pero sin aceptar una visión utilitarista de la vida. Qohélet se pregunta por el sentido del hombre colocado en el mundo y de las relaciones trabajo-riqueza. ¡Es el problema del sentido lo que angustia al Qohélet! He aquí sus interrogantes: "¿Qué provecho saca el hombre de todo trabajo con que se afana bajo el sol?" (1,3); "¿Qué provecho saca el obrero de tanto trabajar?" (3,9). Más allá del aparente lenguaje comercial, el problema para Qo es el del "ser", no el del "tener". Y lo que le interesa es la pregunta sobre el sentido, no sobre el beneficio.

Qo llega a admitir que el beneficio puede ser nulo: "Luego reflexioné sobre todas las obras que mis manos habían hecho y sobre la fatiga que me había tomado por hacerlas, y he aquí que todo es vanidad, andar a caza del viento, y no queda provecho alguno bajo el sol" (2,11). El trabajo y el deseo de poseer no es creador de sentido; más aún, con frecuencia el hombre intenta llenar el vacío de sentido con el tener y el poseer, tanto en el plano de las riquezas como en el plano de las ideologías. La misma sabiduría, entendida y vivida como conquista y posesión, es fuente de dolor y de tristeza (1,18).

El trabajo no produce necesariamente felicidad. A veces el trabajo es lucha del hombre contra el hombre, envidia de los demás, competencia despiadada que crea infelicidad y opresión: "He visto que todo trabajo y toda empresa con éxito no es más que envidia de uno contra otro" (4,4). Sin embargo, Qohélet no llega a proponer el ideal helenista de la *ēsyjía* (ocio), aunque con fina ironía recoge dos proverbios populares (4,5.6), en los que se dice que el holgazán vive mejor que el que se esfuerza en trabajar. Como si dijera: incluso respecto al trabajo la moderación sigue siendo una norma de sabiduría.

El trabajo y los frutos del trabajo pueden darle al hombre un poco de alegría y de felicidad: "He comprobado que lo mejor y más conveniente para el hombre es comer y beber y gozar del bienestar en todo el trabajo en que se afana bajo el sol durante los días de su vida que Dios le ha dado, porque ésta es su parte" (Qo 5,17). En esta felicidad se hace perceptible y experimentable el obrar de Dios en su "belleza" escondida al hombre (3,11). Pero la felicidad no es producida por el hombre y por su trabajo, sino que es don de Dios; nadie puede gozar sin que sea Dios el que le da la felicidad: "No hay más felicidad para el hombre que comer y beber y gozar él mismo del bienestar de su trabajo. Y yo considero que esto viene de la mano de Dios" (2,24). Qohélet pone en guardia contra la ilusión de poder crearse cada uno su propia felicidad (2,3) con el trabajo. La existencia humana no es un duro trabajo, sino un don de Dios. Y aunque el hombre no comprende perfectamente el sentido de las cosas, la fe le dice que Dios "lo hizo todo bien y a su tiempo" (3,11). En las obras de Dios, y en primer lugar en la existencia humana, hay

una belleza y una armonía divinas, dada por el Creador. Qohélet critica la sociedad "del trabajo a ultranza" en nombre de la fe en Dios que da e invita a gozar de sus dones.

Hay un último texto sapiencial importante para una teología del trabajo: Job 28. Se trata de un himno a la sabiduría imposible de encontrar. Un estribillo, repetido dos veces (vv. 12.20), divide el himno en tres estrofas. En la primera (vv. 1-11) domina el esfuerzo técnico del *homo faber* que desemboca en el fracaso, ya que no consigue encontrar y sacar a la luz la verdadera sabiduría. En la segunda estrofa (vv. 13-19) se ponen en parangón todos los productos y las riquezas acumuladas por el hombre con la sabiduría, pero ésta resulta impagable e incomparablemente superior. Por tanto, ni la técnica ni los productos del trabajo humano sirven para descubrir la sabiduría. Sin embargo, ella está intrínsecamente presente en el mundo y es su ley constitutiva esencial. En efecto, Dios conoce la sabiduría y fundó el mundo no sólo mediante la sabiduría, sino en la sabiduría (vv. 21-28). La "sabiduría" es el orden original divino inmanente al mundo; podríamos decir que es el "sentido" de la realidad. Pues bien, sólo el que respeta a Dios y evita el mal, es decir, el que actúa como "hombre religioso", encontrará la sabiduría y se hará verdaderamente sabio.

IV. NUEVO TESTAMENTO. La concepción específica del NT sobre el trabajo no puede deducirse del léxico, que es el que se usa comúnmente en el ambiente helenista, pero sin las connotaciones propias de la filosofía griega, en particular la depreciación del trabajo manual y el ideal estoico de la liberación de la esclavitud del trabajo. La libertad cristiana no es simplemente la liberación de la condición servil del trabajo manual, ni tampoco se identifica con la vida contemplativa o "teorética".

Por otra parte, no se encuentra en el NT una exposición explícita del tema del trabajo, como tampoco hay en él un desarrollo sistemático de otros temas morales. Solamente de algunos textos que hacen referencia a la actividad laboral del hombre, en el contexto del anuncio del mensaje cristiano, se pueden sacar algunas indicaciones para captar el sentido cristiano del trabajo. Jesús era "carpintero" o "hijo del carpintero" (Mc 6,3; Mt 13,55); pero este dato, junto con el hecho de que los discípulos de Jesús eran pescadores o hacían otros trabajos, no basta para sacar consecuencias sobre el significado cristiano del trabajo. Con todo, ciertamente podemos decir que el trabajo cotidiano entra en el misterio de la encarnación. Vivir como Jesús no supone tener que rechazar el trabajo.

1. MARTA Y MARÍA. El relato de Lc 10,38-42 pone en escena a dos hermanas: Marta está absorbida por la faena de preparar una buena acogida a Jesús, mientras que María permanece sentada a los pies del Señor escuchando su palabra. Jesús no plantea una alternativa: o el trabajo de Marta o la contemplación de María. Dice: "Marta, tú te preocupas y te apuras por muchas cosas, y sólo es necesaria una" (10,41). Jesús constata que el trabajo de Marta está lleno de preocupaciones y de apuros por muchas cosas; es un trabajo que quita el gozo y la serenidad, que lleva a la dispersión y que tiende a nivelarlo todo como igualmente importante. Sólo hay una cosa necesaria, que puede dar sentido a toda la existencia y también al trabajo: escuchar la palabra de Jesús. Por tanto, María ha escogido la parte mejor, porque ha optado por lo que es más radicalmente fundamental. María está en actitud de "escucha", es decir, de re-

cepción y de acogida, no en actitud de búsqueda afanosa de la realización de sí a través de la actividad. Ella vive su vida como "don" y como "gracia".

Este mismo tema se desarrolla en el sermón de la montaña de Mateo. Jesús dice: "No os angustiéis por vuestra vida, qué vais a comer, ni por vuestro cuerpo, qué vais a vestir. Porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido" (Mt 6,25). El discípulo de Jesús ha encontrado a un Padre providente del que se puede fiar: "No os inquietéis diciendo: ¿qué comeremos?, o ¿qué beberemos?, o ¿cómo vestiremos? Por todas esas cosas se afanan los paganos. Vuestro Padre celestial ya sabe que las necesitáis. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura" (Mt 6,31-32). Solamente si hay una familia de Dios, o sea, una comunidad que confía verdaderamente en el Padre celestial, es posible que los miembros de esa familia vivan sin afanarse ni preocuparse del vestido o de la comida. Así pues, el trabajo se convierte en afán y en alienación cuando el individuo vive su actividad en soledad, sin poder contar con la solidaridad fraterna de una comunidad-familia que lo acoja y lo reciba.

Jesús pide a sus discípulos que hagan "la voluntad de Dios" (Mc 3,33-35; Mt 6,9-10) y que busquen primero el reino de Dios y su justicia, porque entonces todas las demás cosas se les darán por añadidura (Mt 6,33). Pues bien, el reino de Dios y la voluntad de Dios son la preocupación paternal con que Dios, mediante su Hijo, quiere hacer de nosotros su familia, reunir al verdadero Israel. Como miembro de la nueva familia de Dios, el hombre que trabaja se ve libre de la dispersión alienante y deshumanizante, y también del afán angustioso del poseer y del producir. El sermón de la montaña, la misma propuesta de Jesús, resulta utópica e irrealizable si de su palabra no nace una comunidad nueva, alternativa a las otras sociedades del mundo.

La única cosa necesaria, de la que Jesús hablaba con Marta, es creer en el reino de Dios, y consiguientemente realizar una comunidad de hermanos y hermanas que vivan libremente de escuchar la palabra de Jesús, se ayuden y sostengan mutuamente con la fuerza que Dios les da. El trabajo no es creador de dicha comunidad; más aún, sólo adquiere un sentido cristiano si se inserta en este horizonte de significado.

En este mismo sentido hay que entender la frase de Jn 6,27: "Trabajad no por el alimento que pasa, sino por el que dura para la vida eterna: el que os da el Hijo del hombre". El trabajo y el fruto del trabajo están ligados a la dimensión caduca y precaria del mundo; si se cierra en sí mismo y no se abre a la "vida eterna" pierde significado y se convierte en desilusión y en soplo de viento. El sentido de la existencia no es un trabajo interminable, sino la vida eterna, que sólo Dios puede dar.

La oración del *Padrenuestro* expresa la convicción del discípulo de Jesús, o sea, que el hombre no vive de su trabajo, sino del don de Dios: "Danos hoy nuestro pan de cada día" (Mt 6,11). El cristiano, que acoge como un niño el reino de Dios (Mc 10,13-16), le pide al Padre el pan que necesita cada día, proclamando así el "ocaso de los padres-amo" de este mundo, que intentan explotar y dominar. El cristiano trabaja y "sirve", pero sin hacerse esclavo de ningún "padre" de la tierra, ya que uno solo es su Padre, el Padre celestial (Mt 23,9).

2. "EL QUE NO TRABAJE, QUE NO COMA" (2TES 3,10). Pablo recomienda a los tesalonicenses: "Queremos exhortaros, hermanos, a que progre-

séis todavía más y a que con todo empeño os afanéis en vivir pacíficamente, ocupándoos en vuestros quehaceres y trabajando con vuestras propias manos, como os lo tenemos recomendado. Así llevaréis una vida honrada a los ojos de los de fuera y no tendréis necesidad de nadie" (1Tes 4,10-12). Pablo no propone una nueva ética del trabajo, en la que surja el trabajo como un deber moral por ser un valor. Ni mucho menos piensa Pablo en el trabajo como motor propulsor del progreso moral de la humanidad. Según Pablo, el cristiano debe vivir en su condición su trabajo como discípulo de Cristo. La comunidad cristiana debe comportarse con una "vida honrada a los ojos de los de fuera", los no cristianos, no dándoles lugar a que los acusen de holgazanería y de pereza. Además, cada cristiano ha de procurar no necesitar de la ayuda de los no creyentes, sino encontrar apoyo dentro de la comunidad. Y, a ser posible, debe vivir en una cierta autonomía, fruto de su trabajo y de una prudente sobriedad.

Pablo dio ejemplo de ello: "Recordad nuestros trabajos y fatigas: cómo trabajábamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros mientras os anunciábamos el evangelio de Dios" (1Tes 2,9). Es interesante observar que Pablo no justifica su decisión de trabajar para mantenerse más que sobre la base de la oportunidad de no ser una carga para la comunidad, lo cual sería un estorbo para su predicación del evangelio. Como la comunidad se cuida de cada uno, por eso está constituida de la contribución de todos sus miembros, que tienen que procurar no ser un peso para los demás. Ningún cristiano, por el hecho de formar parte de una comunidad solidaria y fraternal, debe sentirse con derecho a no trabajar y a vivir a costa de los demás. Éste me parece que es el sentido de la afirmación de Pablo: "El que no trabaje, que no coma" (2Tes 3,10).

Para Pablo, la comunidad cristiana tiene la tarea de edificarse con el trabajo como sociedad contrapuesta a la civil. Además, por muy amplio e importante que pueda ser el trabajo de los cristianos por el orden, la justicia y el progreso de la sociedad civil, no es ésta la misión específicamente cristiana de la comunidad de los discípulos de Jesús. Es en este contexto donde podemos releer la frase de Jesús: "¿De qué le vale al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?" (Mc 8,36). Ni siquiera el progreso más extraordinario "salva" al hombre, el cual vale siempre más que todos los éxitos del trabajo humano y que sus productos. Decía Ignacio de Antioquía: "Para mí es mejor morir por Jesucristo que ser rey de toda la tierra".

El vivir desordenado, alborotado y despreocupado de todo de los tesalonicenses (cf 2Tes 3,10-12) es condenado por Pablo no tanto a partir de una ética del trabajo, sino porque es nocivo a la vida ordenada, tranquila y fructuosa de la comunidad cristiana. El apóstol exhorta a trabajar para poder socorrer a los que se encuentran en necesidad (Ef 4,28); el trabajo es una manera de vivir el mandamiento del amor al prójimo.

3. APROVECHAR EL TIEMPO PRESENTE (Ef 5,16). Si la verdad de la vida dependiera de lo que el hombre hace y realiza, esa verdad sería siempre incierta e insegura. Así sucede que el fariseo no está nunca seguro de haber hecho todo lo que tenía que hacer y de haber cumplido suficientemente la ley para superar el juicio de Dios: se condena a un esfuerzo prolijo e incansable para hacer siempre más. Es lo que ocurre con el trabajo farisaico. Vale entonces el dicho de Jesús: "No atesoréis en la tierra, donde la polilla y el orín corroen y

donde los ladrones socavan y roban" (Mt 6,19). Cuando el trabajo es el fundamento de la existencia, entonces la vida es siempre algo futuro; el presente no es ya el tiempo de la existencia, sino un tiempo nunca agotado de preparación a la vida a través del trabajo. El trabajo, en esta perspectiva, se convierte en un medio para cambiar marxianamente el mundo y alcanzar el fin esperado. Pero en este horizonte florece la angustia desesperante de no haber trabajado útilmente.

El apóstol Pablo, por el contrario, exhorta a "aprovechar el tiempo presente", a no despreciar el pasado para vivir tan sólo del futuro soñado. El cristiano vive el presente como "tiempo propicio..., día de la salvación" (2Cor 6,2). El mismo Jesús dijo: "No os inquietéis por el día de mañana, que el mañana traerá su inquietud. A cada día le bastan sus problemas" (Mt 6,34). Poniendo en manos de Dios su propio pasado y su propio futuro, el cristiano puede vivir sabiamente el presente, no como preparación para el futuro, sino como don actual de su Dios. Pero el que trabaja y produce para construirse él solo su propio futuro es como el hombre de la parábola (Lc 12,13-21), que no duerme proyectando construir nuevos almacenes para recoger en ellos todos sus bienes; pero entonces oye a Dios que le dice: "¡Insensato, esta misma noche morirás!; ¿para quién será lo que has acaparado? Así sucederá para el que amontona riquezas para sí y no es rico a los ojos de Dios" (Lc 12,21-22). La fatiga humana, interminable de suyo, se transforma en desesperación al acercarse la muerte, cuando la vida se piensa y se vive como realidad fundamentada y construida sobre el trabajo.

Para el apóstol, aprovechar el tiempo presente no significa construir la "civilización del trabajo", sino la "civilización del amor", como él mismo dijo en su testamento espiritual: "De nadie he deseado plata, oro o vestidos. Vosotros mismos sabéis que estas manos han provisto a mis necesidades y a las de los que andan conmigo. En todo os he mostrado que se debe trabajar así para socorrer a los necesitados, recordando las palabras de Jesús, el Señor: 'Hay más felicidad en dar que en recibir'" (He 20,33-35). Las "obras de las manos" no se arraigan en la codicia de poseer o en la voluntad de enriquecerse, sino en la fe, que se hace operante por medio de la caridad (Gál 5,6). La fuerza y el ideal que mueve al cristiano y lo impulsa a la entrega en el trabajo no es una utopía social ni el mito del progreso técnico y económico, sino una comunidad animada por el amor de Cristo. Cuando se trata de las obras del hombre y de sus productos no está en juego el hombre mismo, la verdad y el fin mismo del mundo, sino una verdad penúltima. Esto no exonera a la comunidad cristiana de la responsabilidad y del compromiso en los problemas concretos y cotidianos de la actividad humana, pero indica la medida y el criterio para un ejercicio auténticamente humano del trabajo. El trabajo y sus productos no son "la única cosa necesaria" de la que Jesús hablaba con Marta, no han de elevarse al rango del bien absoluto, sino de los bienes penúltimos. De aquí la exhortación de Jesús: "Guardaos bien de toda avaricia; que, aunque uno esté en la abundancia, no tiene asegurada la vida con sus riquezas" (Lc 12,15). También en el trabajo se puede concretar la búsqueda del sentido de la vida, pero el trabajo no puede identificarse con el sentido de la existencia.

V. CONCLUSIÓN. No podemos identificar el concepto de trabajo que se deduce de la Biblia con el concepto elaborado en la época mo-

derna. Efectivamente, las dos épocas, la bíblica y la moderna, tienen del trabajo una experiencia diferente. Sin embargo, la Biblia ofrece un cuadro de pensamiento significativo para la elaboración de una "teología" del trabajo. En un intento de señalar la dirección para una síntesis bíblica sobre el trabajo, podríamos considerar esenciales dos categorías bíblicas: *don* y *deseo*. En primer lugar, la Biblia critica la concepción de la civilización del trabajo a ultranza, porque afirma que el hombre se recibe a sí mismo y al mundo como don de las manos de Dios. También la "naturaleza", con la que el hombre entabla unas relaciones fabriles para la satisfacción de sus necesidades, es don de Dios al hombre. El trabajo entonces, en la perspectiva bíblica, es actividad para el descubrimiento y para el gozo no sólo de la "materialidad" del don, sino también de su sentido. A través de la manipulación del don, el hombre se realiza a sí mismo en la medida en que descubre el sentido del don y puede gozar de él cada vez más plenamente. En esta perspectiva, la Biblia no ve alternativa entre la acción y la contemplación, entre el trabajo y el "descanso", entre días laborables y fiesta. El trabajo es manipulación en busca de sentido precisamente porque el hombre es deseo, intencionalidad abierta al absoluto y nunca "satisfecha" con los bienes particulares y finitos. Sin embargo, el deseo puede identificarse con las necesidades del hombre, de forma que la satisfacción de las necesidades se identifique con el cumplimiento del deseo. Jesús puso en guardia contra este peligro en el sermón de la montaña, cuando afirma que la "vida" no se agota en la satisfacción del hambre, del vestido, del atesoramiento en los graneros. La perversión del deseo es la codicia, el afán de poseer y de tener para sí sin consideración con los demás. La codicia produce la violencia, la alienación, la injusticia. El trabajo prueba la finitud del deseo humano junto con su apertura al sentido absoluto al que orienta la "naturaleza" como don; pero el trabajo es también prueba del deseo de vivir para sí y para los demás, que se concreta en la edificación de relaciones humanas comunitarias y, por tanto, en la entrega de uno mismo a los demás. Sin embargo, el deseo está siempre bajo la amenaza de convertirse en codicia de posesión y en acción violenta destinada a la vacuidad. Arraigado en el "don" del Creador de la "naturaleza" y en el "deseo" del hombre, el trabajo —liberado por Cristo de su ambigüedad siempre amenazadora— puede convertirse en mediación de comunión con Dios y entre los hombres.

BIBL.: ANGELINI G., *Trabajo*, en *Nuevo Diccionario de Teología* II, Cristiandad, Madrid 1982, 1884-1911; ALBERTZ R., *Die Kulturarbeit im Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte*, en *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70 Geburtstag*, Gotinga 1980, 38-57; BEAUCHAMP P., *Travail et non-travail dans la Bible*, en "Lumière et Vie" 28 (1975) 59-70; BENOIT P., *Le travail selon la Bible*, en "Lumière et Vie" 20 (1955) 73-86; BERTRAM G., *érgon - ergázomai*, en *GLNT* III, 864-870; BIENERT W., *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956²; ID, *Arbeit* III. *Theologisch*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga 1957³, 539-545; CAPRIOLI A., VACCARO L., *Il lavoro* I. *Filosofia, Bibbia e Teologia*, Morcelliana, Brescia 1983 (en el AT, a cargo de A. BONORA, 61-80; en el NT, a cargo de R. FABRIS, 81-99); COLOMBO Y., *Il concetto di lavoro nella Bibbia*, en "Rassegna mensile di Israele" 33 (1967) 275-286; EBACH J., *Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament*, en "Zeitschrift für evangelische Etik" 24 (1980) 7-21; RIBER M., *El trabajo en la Biblia*, Mensajero, Bilbao 1967; NEGRETTI N., *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali circa il sabato biblico*, Roma 1973; ROSSELLI B., *Il lavoro umano nella Bibbia*, Roma 1966; TESTA E., *Il lavoro nella Bibbia*, Asís 1959; VATTIONI F., *Il lavoro*, en *Beatitudini, Povertà e Ricchezza*, Milán 1966, 187-220; WESTERMANN C., *Trabajo y cultura en la Biblia*, en "Con" 151 (1980) 82-95.

A. Bonora

U

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

SUMARIO: I. *El problema del sufrimiento y de la muerte.* II. *La actividad taumatúrgica de Jesús y de los apóstoles.* III. *El texto de Santiago sobre la unción de los enfermos:* 1. Fe y curación; 2. La unción en la tradición bíblica; 3. Unción y oración; 4. Los efectos de la unción sagrada; 5. Dimensión sacramental de la unción de los enfermos.

I. EL PROBLEMA DEL SUFRIMIENTO Y DE LA MUERTE. Hay un problema que desafía desde siempre no sólo a la inteligencia humana, sino a la misma fe, y es el problema de la enfermedad, del dolor y de su término inevitable, la / muerte [/ Mal; / Dolor].

La razón encuentra en ello motivo de escándalo; porque, en un mundo lleno de orden, de armonía y de sentido, el dolor, y sobre todo la muerte, interviene como elemento de perturbación y no parece justificar otra actitud que la rebeldía ante algo absurdo e irracional, o la aquiescencia fatalista a un límite insalvable de nuestro ser humano, tanto más irritante cuanto más la ciencia parece en el presente encaminada hacia la superación de todas las barreras de lo cognoscible.

La fe pura encuentra en ello un motivo de turbación, porque todo ello parece empañar la imagen del Dios bueno y amigo del hombre, justo en sus juicios, que no hace sufrir a sus hijos, amante de la vida y no de la muerte. El caso de / Job es ejemplo de cómo también para un creyente, no dispuesto en modo alguno a poner en duda su fe, el problema del dolor suscita dificultades y hasta rebeldía: no es fácil describir al Dios que permite el dolor y la muerte y que no ha librado de ella ni siquiera a su Hijo: "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Mt 26,39).

Sin embargo, justamente la experiencia de Cristo nos revela el sentido del dolor y de la muerte, porque en él estos acontecimientos trágicos se convierten en instrumento no sólo de salvación, sino de sublimación de las energías interiores del hombre y de entrega total a Dios. Jesús no ha querido salvarnos permaneciendo fuera de nuestra condición de sufrimiento, sino que se sumergió en ella hasta beber sus últimas heces, para decirnos que, aunque es un límite, el sufrimiento y la muerte no son algo "irracional"; son más bien la consecuencia del / pecado y del desorden introducidos por el hombre en el mundo, de los que él puede rescatarse siguiendo el ejemplo de Cristo y en virtud de su muerte y su / resurrección.

Después de haber pasado Cristo a través del sufrimiento y la muerte, también para el creyente adquieren no sólo su significado de prueba y de purificación, sino el de certeza de victoria, tanto sobre el pecado, que es su causa, como sobre sus nefastas consecuencias.

II. LA ACTIVIDAD TAUMATÚRGICA DE JESÚS Y DE LOS APÓSTOLES. Sobre este fondo hay que considerar la actividad taumatúrgica de Jesús, que cura todo tipo de enfermedad y hasta resucita a los muertos. Y este mismo poder lo confiere a sus discípulos: "Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, echad a los demonios; gratis lo habéis recibido, dadlo gratis" (Mt 10,8).

Es la afirmación y la demostración de que el reino de Dios está ya actuando en la historia, porque la enfermedad y la muerte están finalmente vencidas, aunque sólo en parte y como prefiguración de la restauración final, cuando "no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena, porque el primer mundo ha desaparecido" (Ap 21,4). En espera de ello, el cristiano, dentro incluso de los aprietos del dolor y la muerte, sabe darles un sentido de purificación del pecado y de mayor confianza en el Señor, sin dejarse abatir interiormente, como si estuviera para ser tragado por el abismo de la nada. Su modelo seguirá siendo siempre Cristo, el cual "encomienda en las manos del Padre" su espíritu (Lc 23,46).

Esto no significa que el creyente, precisamente en los momentos agudos del sufrimiento y en el peligro ante la muerte, no sienta el vértigo del extravío, incluso del miedo y de las vacilaciones de la fe; por lo cual tiene entonces más necesidad de la ayuda de toda la comunidad.

III. EL TEXTO DE SANTIAGO SOBRE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS. Teniendo presente esta situación, se comprende mejor el pasaje de la carta de Santiago, en el cual se exhorta no sólo a orar por el hermano que cae enfermo, sino a realizar un rito particular de "unción" a fin de ayudarle en sus dificultades físicas y espirituales: "¿Está afligido alguno de vosotros? Que rece. ¿Está alegre? Que cante. ¿Está enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor. Y la oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido. Confesaos los pecados unos a otros, para que os curéis. La oración fervorosa del justo tiene un gran poder" (Sant 5,13-16).

El autor debe referir aquí una práctica muy conocida en la Iglesia antigua, y por eso no se demora en describir sus particulares, algunos de los cuales puede ser que se nos escapen; en todo caso, no se nos escapa el conjunto de gestos y de oraciones hechos "en el nombre del Señor" por los responsables de la comunidad para ayudar al enfermo.

1. FE Y CURACIÓN. El uso del aceite para curar lo encontramos ya en los evangelios. De los apóstoles, enviados para una primera experiencia de predicación, se dice que "se fueron a predicar que se convirtieran; echaban muchos demonios, ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban" (Mc 6,13).

Evidentemente, hay que tener presente todo el conjunto del cuadro: no es sólo el ungir con aceite lo que cura, como si se tratase de una medicina mágica, sino sobre todo la aceptación del anuncio salvífico del evangelio. Ya hemos visto cómo, en la perspectiva bíblica, material y espiritual, sufrimiento y pecado se mezclan entre sí. Siguiendo el ejemplo de Cristo, también los apóstoles se preocupan del hombre concreto, que es espíritu y cuerpo al mismo tiempo: el reino de Dios ha de realizarse en todas las dimensiones del vivir, y también del sufrir humano. La unción de los enfermos hecha por los apóstoles con aceite es un gesto simbólico que quizá quiere expresar como una especie de

endulzamiento de la enfermedad, la cual de hecho, si desaparecía, era sólo en virtud del poder recibido de Cristo y del anuncio del evangelio.

2. La unción en la tradición bíblica. Realmente, el aceite tiene en la tradición bíblica una gran importancia: no era solamente signo de alegría, de riqueza, de felicidad (Sal 23,5; 104,15; 133,2; Miq 6,15, etc.), sino que se lo consideraba también como una medicina capaz de devolver la salud o de aliviar los dolores (Is 1,6; Lc 10,34) y de dar fuerza.

Justamente por estas cualidades, el que era ungido con aceite era capaz de realizar cosas extraordinarias: piénsese en la unción de Saúl como rey (1Sam 10,1-6), en la de David (1Sam 16,13; 2Sam 23,1-2) o en el mesías: "El espíritu del Señor Dios está en mí, porque el Señor me ha ungido" (Is 61,1; Lc 4,18-19). La unción es como el vehículo del Espíritu de Dios, que reviste de la fuerza necesaria a las personas que el Señor ha elegido para que correspondan a la vocación a la cual los llama.

Justamente con referencia al Espíritu habla san Juan por dos veces de una "unción" *(jrísma)* que el cristiano ha recibido y que le permite distinguir la verdadera doctrina de la falsa: "Vosotros, sin embargo, habéis recibido la unción que viene del Santo, y todos tenéis conocimiento" (1Jn 2,20; cf 2,27). Aunque sin excluir una referencia al / bautismo, aquí se trataría sobre todo del Espíritu Santo (recibido también a través de aquel sacramento), el cual introduce al fiel "en toda la verdad" (cf Jn 14,26; 15,26; 16,13-14) y le da la fuerza de vivir según el evangelio [/ Confirmación; / Imposición de las manos].

3. Unción y oración. A la luz de lo que acabamos de decir resulta mucho más claro el párrafo de Santiago antes citado. Ante todo, es evidente el contexto de fe en que se mueve todo el discurso: predomina la oración, tanto de alabanza como de súplica. El caso examinado es el de un enfermo *(asthenéîn* = estar enfermo) que puede disponer con plena responsabilidad de sí mismo, y por ello manda llamar a "los presbíteros" de la Iglesia.

Se los llama en cuanto "jefes" de la comunidad, en su condición de responsables de un determinado grupo de creyentes. Pues con el nombre de "presbíteros", en el lenguaje del NT, se designa a los jefes espirituales de las varias comunidades (cf He 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22.23; 20,17; 1Tim 5,1.2.17.19; Tit 1,5; 1Pe 3,1.5, etc.).

Ellos deben realizar sobre el enfermo una "unción" sagrada, según el ejemplo de los apóstoles que hemos recordado, junto con la oración: "Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor" (v. 14). La última expresión no debería referirse simplemente a la invocación del nombre del "Señor", que es aquí ciertamente Jesús, como si se tratase de una fórmula mágica. Sin excluir la invocación del nombre de Jesús, la expresión debería indicar más bien la fuente de la que los presbíteros sacan su "poder" de curación y de salud, sea física o espiritual, tal como de hecho se desprende del contexto, a saber: el poder de Cristo resucitado: el término "Señor" *(Kýrios)* remite, en efecto, al Cristo glorioso.

No hay que olvidar las últimas palabras del Resucitado a los apóstoles: "A los que crean les acompañarán estos prodigios: en mi nombre echarán los demonios..., pondrán sus manos sobre los enfermos y los curarán" (Mc 16,17-18). El rito litúrgico, compuesto de la unción sagrada y de la oración de los presbíteros, a fin de cuentas no es más que la institucionalización de este último mandato de Jesús a sus discípulos.

4. LOS EFECTOS DE LA UNCIÓN SAGRADA. Después de describir el desarrollo del rito litúrgico, se describen sus efectos, que se han de considerar unitariamente en el doble aspecto material y espiritual, por la intrincada relación entre cuerpo y espíritu, entre salvación física y salvación espiritual, que hemos recordado al principio: "Y la oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido" (5,15).

Nótese que el autor insiste en la dimensión de la fe ("la oración hecha con fe"), como para subrayar que todo adquiere valor en la dimensión de la fe. No se trata de un rito mágico ni de una escenificación que puede ejercer influjo benéfico psicológico: la sagrada "unción", unida a la oración de "fe" de toda la comunidad, expresada por los "presbíteros", tiene por virtud divina el poder de "salvar" al enfermo.

La primera salvación va justamente al cuerpo, como lo dice claramente el texto: "Y la oración hecha con fe *salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá"*. Este último verbo debe referirse al alzarse del hecho donde se consideraba que yacía antes el enfermo *(kámnonta* literalmente: yacente en el lecho, extendido). La segunda salvación es la liberación del pecado, si el enfermo se encuentra en esa condición: "Le serán perdonados los pecados que haya cometido". Y ello por la relación indefectible que la Biblia ve entre enfermedad y pecado, considerando la primera como efecto del segundo, no tanto en cada uno de los casos particulares, sino como situación general de la humanidad: "Por el pecado entró en el mundo la muerte" (cf Rom 5,12).

Todo lo que hemos dicho no significa que la unción sagrada haya de producir "siempre" todos los efectos que hemos recordado; la voluntad de Dios, de la cual dependen nuestra vida y nuestra muerte, puede disponer también las cosas diversamente. Ello no quita valor al rito de la sagrada unción, porque tendrá siempre como resultado purificar nuestro espíritu del pecado y hacernos dóciles al querer de Dios, de modo que aceptemos el sufrimiento y la misma muerte como ofrenda suprema de amor al Señor, igual que lo hizo Jesús en la cruz.

De esa manera no padecemos la muerte, sino que somos protagonistas de ella y la convertimos en un acto de vida, rescatándonos de su miedo y también de un sentido de rebeldía ante lo que aparentemente parece ser sólo un fracaso y la derrota de nuestra experiencia humana.

5. DIMENSIÓN SACRAMENTAL DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS. El sacramento constituye, pues, "un remedio para el cuerpo y para el espíritu de todo cristiano, cuyo estado de salud se ve seriamente comprometido por enfermedad o vejez. Los dos elementos —corporal y espiritual— están por su naturaleza siempre unidos y han de tenerse presentes si se quiere comprender el signo y la gracia de la unción de los enfermos. Pues la enfermedad física agrava la fragilidad espiritual propia de todo cristiano, y podría llevarlo, sin una gracia especial del Señor, a cerrarse egoístamente en sí mismo, a rebelarse contra la providencia y hasta a la desesperación" (CEI, *Evangelizzazione e sacramento dell'unzione degli infermi,* 1974, n. 140).

De acuerdo con el texto bíblico, no hemos hablado nunca de sacramento, excepto en la última cita; hemos preferido hablar de rito litúrgico de la unción. Pero, en realidad, tenemos todos los elementos que constituyen un verdadero y auténtico "sacramento": ministros (los presbíteros), destinatarios (los enfermos), el rito constituido por elementos mate-

riales (unción) y espirituales (la oración), efectos que conseguir (restitución de la salud y remisión de los pecados) y el presupuesto de todo sacramento (la fe).

Por eso con razón el concilio de Trento, en contra de los protestantes, estableció que se trata de un verdadero y auténtico sacramento "instituido por Cristo nuestro Señor (cf Mc 6,13) y promulgado por el bienaventurado Santiago apóstol" (Sant 5,14), y no de un mero rito recibido de la tradición de los padres o de una invención humana (cf *DS* 1716).

No nos interesa aquí entrar en sutiles disquisiciones teológicas. Sólo queremos recordar la urgencia de descubrir el significado profundo del sacramento de la unción de los enfermos, que nos ayuda a redescubrir no sólo el sentido de la enfermedad y de la muerte en un tiempo en el que se tiende a trivializar o simplemente a biologizar estos hechos traumatizantes, sino también la misión de Cristo, "médico" de los cuerpos y de los espíritus, como nos lo presenta el evangelio.

Por tanto, un sacramento que hay que evangelizar más para vivir con mayor serenidad nuestro sufrimiento y también nuestra muerte.

BIBL.: Sobre la noción bíblica de la "enfermedad", ver: BERTRAGS A., *Il dolore nella Bibbia,* Ed. Paoline, 1967; CRESPY G., *Maladie et guérison dans le NT,* en "Lumière et Vie" (1968) 45-69; GIBLET J., GRELOT P., *Malattia-Guarigione,* en *Diz. di Teol. Biblica,* Marietti, Turín 1965, 545-550; GRABER F., MÜLLER D., *iáomai,* en *DTNT* IV, Sígueme, Salamanca 1980, 138-141; LINK H.-G., *asthenes (debilidad),* en *DTNT* II, 9-11; LAGE F., *Jesús ante los enfermos,* en "Rev. Cat. Int. Communio" 5 (1983) 405-416; MAGGIONI B., *Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattia,* en "Riv. Liturgica" 4 (1974) 471-489; OEPKE A., *iáomai,* en *GLNT* IV (1968) 667-724; STÄHLIN G., *asthenés,* en *GLNT* I (1965) 1303-1312. Para la "unción de los enfermos" propiamente dicha, ver: AA.VV., *Il sacramento dei malati,* Elle Di Ci, Turín 1975; AA.VV., *La unción de los enfermos,* en "Rev. Cat. Int. Communio" 5 (1983) (todo el número); BOROBIO D., *Sacramento en comunidad,* DDB, Bilbao 1984, 271ss.; BRUNOTTE W., *aleípho (ungir),* en *DTNT* IV, 303-304; ID, *élaion,* ib, 303; COENEN L.; *egheiro (resurrección)* en *DTNT* IV, 91-95; COLOMBO G., *Unción de los enfermos,* en *NDL,* Paulinas, Madrid 1987; COPPENS J., *Jacq. V, 13-15 et l'oraison des malades,* en "ETL" 53 (1977) 201-207; DAVANZO G., *Unción de los enfermos,* en *DETM,* Madrid 1978[3]; FEINER J., *Los enfermos y el sacramento de la unción de los enfermos,* en *Mysterium Salutis* V, Cristiandad, Madrid 1983, c. V, III, 467ss; FERRARO G., "*Il Signore ti salvi e ti sollevi*", en "La Civiltà Cattolica" 131 (1980) 350-369; FEDRIZZI P., *L'unzione degli infermi e la sofferenza,* Padua 1972; FOERSTERS W., *sózo y sotería,* en *GLNT* VII (1971) 989-999; GOZZELINO G., *L'unzione degli infermi,* Elle Di Ci, Turín 1976; OEPKE A., *egheíro,* en *GLNT* I (1965) 230; ID, *élaion,* en *GLNT* II (1966) 468; SCHNEIDER J., *sózo (Redención),* en *DTNT* IV (1982) 60-66.

S. Cipriani

V

VERDAD

I. INTRODUCCIÓN. La noción de verdad ocupa un puesto fundamental, no sólo en todos los sistemas filosóficos y en todas las grandes culturas. Es ya de uso corriente en la vida cotidiana: se dice que un pensamiento o un modo de juzgar es verdadero cuando está conforme con la realidad; o bien se llama verdadero a lo que es real, genuino, no falsificado (un hecho verdadero, un arrepentimiento verdadero). Se habla también de verdad en un nivel más alto del saber humano: se emplea la noción de verdad en la ciencia (es verdadero lo que se ha verificado), en el derecho (un delito verdadero), en la historiografía (un hecho histórico). Pero, obviamente, en el campo de la filosofía es donde con mayor frecuencia se habla de la verdad. Desgraciadamente, la noción de verdad ha asumido a través de los siglos múltiples significados, hasta el punto de que se ha dicho con razón: se puede considerar la historia de la filosofía como historia de la búsqueda de la verdad. Una definición clásica de la verdad es la de Aristóteles, recogida por santo Tomás: *adaequatio intellectus et rei.* En nuestro tiempo ocupa un puesto central en la ontología de Heidegger la noción de verdad como revelación o desvelamiento: es una concepción que ha tenido gran influjo en la exégesis juanista de Bultmann.

Pero es importante observar que existe también una noción específicamente bíblica de verdad, diversa de todas las que se han mencionado hasta ahora. Es un concepto esencialmente religioso, que describe las relaciones del hombre con Dios o la vida del hombre a la luz de Dios. Esta noción ha pasado, sin embargo, por una notable evolución; mientras que en el AT la verdad es principalmente la fidelidad a la / alianza, en el NT se convierte en la plenitud de la revelación realizada en / Jesucristo.

II. LA VERDAD EN EL AT Y EN EL JUDAÍSMO. El verbo hebreo *'aman* (cf el amén litúrgico: 2Cor 1,20), del cual se formó *'emet* (verdad), significa fundamentalmente ser sólido, seguro, digno de confianza; por tanto, la verdad es la cualidad de lo que es estable, probado, aquello en lo que podemos apoyarnos. Una paz de verdad (Jer 14,13) es una paz sólida, duradera; un camino de verdad (Gén 24,48) es un camino que conduce seguramente a la meta; "en verdad" significa a veces (Is 16,3):

de modo estable, para siempre. Aplicada a Dios y a los hombres, habrá que traducir frecuentemente la palabra por "fidelidad": la fidelidad de alguien nos invita a confiar plenamente en él.

1. LA VERDAD DE DIOS. La *'emet* de Dios está ligada a su intervención en la historia en favor de su pueblo. Yhwh es el Dios fiel (Dt 7,9; 32,4; Sal 31,6; Is 49,7). La importancia de este atributo no se explica bien más que en el contexto de la alianza y de las promesas: "El Señor, tu Dios, es Dios, el Dios fiel que conserva su alianza y su amor por mil generaciones a los que le aman" (Dt 7,9). A menudo *'emet* va asociado a *ḥesed* (p.ej., Sal 89; 138,2) para indicar la actitud fundamental de Dios en la alianza: es una alianza de gracia, a la que Dios no ha faltado nunca (Éx 34,6s; cf Gén 24,27; 2Sam 2,6; 15,20). En otras partes la fidelidad va unida a los atributos de justicia (Os 2,21s; Neh 9,33; Zac 8,8) o de santidad (Sal 71,22), y asume un significado más general, sin referencia a la alianza. En varios salmos la estabilidad divina es presentada como una protección, un refugio para el justo que implora el socorro divino; de ahí la imagen del baluarte, de la armadura, del escudo (Sal 91), que ponen de manifiesto la firmeza del apoyo divino (cf Sal 40,12; 43,2s; 54,7; 61,8).

La *'emet* caracteriza también a la palabra de Dios y a su ley. Los salmos celebran la verdad de la ley divina (Sal 19,10; 111,7s; 119,86.138.142. 151.160); según el texto citado en último lugar, la verdad es lo que hay de esencial, de fundamental en la palabra de Dios; es irrevocable, permanece para siempre.

2. LA VERDAD DE LOS HOMBRES. También aquí se trata de una actitud fundamental de fidelidad (cf Os 4,2). "Hombres de verdad" (Éx 18,21; Neh 7,2) son hombres de confianza; pero ambos textos añaden: "temerosos de Dios", lo cual une esta apreciación moral con el texto religioso del yahvismo. Ordinariamente, la "verdad" de los hombres designa directamente su fidelidad a la alianza y a la ley divina. Por tanto, describe el conjunto del comportamiento de los justos: de ahí el paralelismo con perfección (Jos 24,14), corazón íntegro (2Re 20,3), el bien y el derecho (2Crón 31,30), derecho y justicia (Is 59,14; cf Sal 45,5), santidad (Zac 8,3). "Hacer la verdad" (2Crón 31,30; Ez 18,9) y "caminar en la verdad" (1Re 2,4; 3,6; 2Re 20,3; Is 38,3) quiere decir ser fieles observantes de la ley del Señor (cf Tob 3,5).

Para las relaciones de los hombres entre sí reaparece la fórmula "hacer la bondad y la verdad" (Gén 47,29; Jos 2,14): significa obrar con benevolencia y lealtad, con una bondad fiel. También aquí se encuentra el matiz fundamental de solidez: una lengua sincera "permanece para siempre" (Prov 12,19).

3. LA VERDAD DEL MISTERIO REVELADO. En la tradición más reciente, sapiencial y apocalíptica, la noción de verdad adopta un sentido parcialmente nuevo, que prepara el NT: designa la doctrina de sabiduría, la verdad revelada. En algunos salmos (25,5; 26,3; 86,11), la expresión "caminar en la verdad *de Dios*" da a entender que esta verdad no es simplemente el comportamiento moral, sino la ley misma que Dios enseña a observar. Los sacerdotes deben transmitir "una doctrina de verdad" (Mal 2,6): es la enseñanza que viene de Dios. Así pues, "verdad" se convierte en sinónimo de ↗ sabiduría: "Hazte con la verdad y no la vendas; con la sabiduría, la instrucción y la inteligencia" (Prov 23,23; cf 8,7; 22,21; Qo 12,10); "Hasta la muerte lucha por la verdad" (Si 4,28 LXX).

La palabra "verdad", por indicar el designio y el querer de Dios, es también afín a ↗ misterio (Tob 12,11; Sab 6,22). En el momento del juicio, los justos "comprenderán la verdad" (Sab 3,9); no en el sentido semítico de que deberán experimentar la fidelidad de Dios a sus promesas, ni tampoco en el sentido griego de que verán el ser de Dios, que es verdad, sino en el sentido apocalíptico: comprenderán el designio providencial de Dios sobre los hombres. Para Daniel, "el libro de la verdad" (Dan 10,31) es aquel en el que está escrito el designio de Dios: la verdad de Dios es la revelación de su designio (9,13); es también una visión celestial y la explicación de su significado (8,26; 10,1; 11,20), es la verdadera fe, la religión de Israel (8,12).

4. LA VERDAD EN EL JUDAÍSMO. Este uso del término se observa en el judaísmo apocalíptico y sapiencial. En Qumrán "la inteligencia de la verdad de Dios" es el conocimiento del misterio (1QH 7,26s), pero que se obtiene mediante la interpretación verdadera de la ley: "convertirse a la verdad" (1QS 6,15) significa "convertirse a la ley de Moisés" (5,8). Doctrina revelada, la verdad tiene también un alcance moral, se opone a la iniquidad: los "hijos de la verdad" (4,5) son los que siguen "los caminos de la verdad" (4,17). La verdad termina así por designar en Qumrán el conjunto de las concepciones religiosas de los hijos de la alianza.

III. LA VERDAD EN EL NT. 1. HERENCIA BÍBLICA. En Pablo, más que en ninguna otra parte del NT, la noción de verdad *(alétheia)* presenta los matices que tenía en los LXX. El apóstol se sirve de ella en el sentido de sinceridad (2Cor 7,14; 11,10; Flp 1,18; 1Cor 5,8) o en la expresión "decir la verdad" (Rom 9,1; 2Cor 12,6; Ef 4,25; 1Tim 2,7). Profundamente bíblica es la fórmula "la verdad de Dios" para designar la fidelidad de Dios a sus promesas (Rom 3,7; cf 3,3; 15,8; 2Cor 1,18ss: las promesas de Dios fiel tienen su "sí" en Cristo); igualmente *alétheia,* en el sentido de verdad moral, de rectitud: opuesta a la injusticia (Ef 5,9; 6,14), caracteriza el comportamiento que Pablo espera de sus cristianos (Col 1,6; 2Cor 13,8). El juicio de Dios se caracterizará también por la verdad y la justicia (Rom 2,2).

La antítesis entre "la verdad de Dios" y la mentira de los ídolos (Rom 1,25; cf 1Tes 1,9) se inspira en la polémica judía contra la idolatría pagana (Jer 10,14; 13,25; Bar 6,7.47.50): el verdadero Dios es el Dios vivo, con el cual se puede contar, el que escucha a su pueblo y lo salva.

2. LA VERDAD DEL EVANGELIO. Aquí aparece la noción de verdad cristiana. Enlaza con el tema sapiencial y apocalíptico de verdad revelada. Los judíos se hacían la ilusión de poseer en su ley la expresión misma de la verdad (Rom 2,20), de encontrar en ella depositada toda la voluntad de Dios (2,18). Pablo sustituye la expresión judía "la verdad *de la ley*" por "la verdad *del evangelio*" (Gál 2,5.14) o "la palabra *de verdad*" (Col 1,5; Ef 1,13; 2Tim 2,15). Objeto de una revelación (2Cor 4,2) exactamente como el misterio (Rom 16,26; Col 1,26; 4,3), es la palabra de Dios predicada por el apóstol (2Cor 4,3.5).

a) *La verdad y la fe.* Los hombres a los que va dirigido este mensaje deben escuchar la palabra (Ef 1,13; Rom 10,14), deben convertirse para llegar al conocimiento de la verdad (2Tim 2,25). La aceptación de la verdad del evangelio tiene lugar mediante la fe (2Tes 2,13; Tit 1,1; 2Tes 2,12; Gál 5,7; Rom 2,8); pero esta fe exige

al mismo tiempo el amor de la verdad (2Tes 2,10). "Llegar al conocimiento de la verdad" es en los textos posteriores (1Tim 2,4; 2Tim 3,7; cf Heb 10,26) una expresión estereotipada para decir adherirse al evangelio, abrazar el cristianismo, porque los fieles son precisamente los que conocen la verdad (1Tim 4,3); ésta no es otra cosa que la fe cristiana (Tit 1,1).

b) *Verdad y vida cristiana.* Según las cartas católicas, los fieles han sido engendrados a la nueva vida por la palabra de verdad (Sant 1,18; 1Pe 1,23); han santificado sus almas mediante la obediencia a la verdad en el momento del bautismo (1Pe 1,22). Por eso no hay que extraviarse alejándose de esta verdad una vez abrazada (Sant 5,19), reforzándose en la verdad presente con vistas a la parusía (2Pe 1,12); hay que continuar deseando esta leche de la palabra a fin de crecer para la salvación (1Pe 2,2). De ese modo el cristiano, añade Pablo, se reviste del hombre nuevo y realiza la santidad que exige la verdad (Ef 4,24).

c) *La sana doctrina y el error.* En las pastorales la polémica contra los herejes confiere al tema un matiz nuevo; la verdad es ahora la buena doctrina (1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), opuesta a las fábulas (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14) de los doctores de la mentira (1Tim 4,2). Éstos han vuelto la espalda a la verdad (Tit 1,14; cf 1 Tim 6,5; 2Tim 2,18; 4,4); se alzan incluso contra ella (2Tim 3,8). Pero la Iglesia del Dios vivo es "la columna y el fundamento de la verdad" (1Tim 3,15).

d) *Cristo y la verdad.* Entre la verdad y la persona de Cristo existe un lazo estrechísimo. El objeto del mensaje del apóstol no es una doctrina abstracta, sino la persona misma de Cristo (2Cor 4,5; cf Gál 1,16; 1Cor 1,23; 2Cor 1,19; 11,4; Ef 4,20; Flp 1,15): Cristo "manifestado en la carne..., proclamado a los paganos, creído en el mundo", es la verdad, de la cual la Iglesia es guardiana; es el misterio de la piedad (1Tim 3,16). El Cristo-verdad anunciado por el evangelio no es, pues, un ser celestial en el sentido gnóstico, sino el Jesús de la historia, muerto y resucitado por nosotros: "La verdad está en Jesús" (Ef 4,2).

3. LA VERDAD EN SAN JUAN. En la teología de Juan, que es ante todo una teología de / revelación, la noción de verdad ocupa un puesto notable. Se interpreta frecuentemente la *alétheia* juanista en el sentido dualista metafísico, platónico o gnóstico, de ser subsistente y eterno, de realidad que se desvela. Pero Juan no llama nunca a Dios mismo la verdad, lo cual sería esencial según estos sistemas. En realidad, no hace más que desarrollar el tema apocalíptico y sapiencial de la verdad revelada recogido en otras partes del NT, pero insistiendo más en el carácter revelado de la verdad, en su nexo con Cristo y en la fuerza interior que suscita en el creyente.

a) *La palabra del Padre y el Cristo-verdad.* Para Juan la verdad no es el ser mismo de Dios, sino la palabra del Padre (Jn 17,17; cf 1Jn 1,8: "La verdad no está en vosotros", y 1,10: "Su palabra no está en vosotros"). La palabra que Cristo ha escuchado del Padre (Jn 8,26.40; cf 3,33) es la verdad que él viene a "proclamar" (8,40.45s) y de la cual viene a "dar testimonio" (18,37; cf 5,33). Por tanto, la verdad es al mismo tiempo la palabra del Padre y la palabra que el mismo Cristo nos dirige y que debe llevarnos a creer en él (8,31s.45s). La diferencia entre esta revelación y la del AT se subraya fuertemente: "La ley fue dada por

Moisés, pero la gracia y la verdad nos ha venido por Jesucristo" (1,17), porque con él y en él ha aparecido la revelación total, definitiva. Mientras que el demonio es el padre de la mentira (8,44), Cristo proclama la verdad (8,45), está "lleno de la gracia y de la verdad" (1,14). La gran novedad cristiana es ésta: Cristo mismo es la verdad (14,6); lo es no por poseer la naturaleza divina, sino porque, Verbo hecho carne, nos revela al padre al revelarse a sí mismo como el Hijo unigénito (1,18). Jesús mismo explica el sentido de este título, uniéndolo a otros dos: él es "el camino, la verdad y la vida"; es el camino que conduce al Padre precisamente porque él, el hombre Jesús, en cuanto verdad, nos transmite en sí mismo la revelación del Padre (17,8.14.17) y de ese modo nos comunica la vida divina (1,14; 3,16; 6,40.47.63; 17,2; 1Jn 5,11ss). Así pues, este título revela indirectamente la persona divina en Cristo; si Jesús, único entre los hombres, puede ser para nosotros la verdad, es porque ha vivido como Hijo unigénito, "vuelto al seno del Padre" (1,18), y por revelar así en sí mismo "al Verbo dirigido hacia Dios" (1,2), "la vida eterna vuelta hacia el Padre" (1Jn 1,2); en una palabra, Jesús es la verdad, la plenitud de la revelación, porque se revela como el Hijo unigénito venido de junto al Padre (1,14).

b) *El Espíritu de la verdad.* Una vez terminada la revelación al mundo (Jn 12,50), Jesús anuncia a sus discípulos la venida del Paráclito, el Espíritu de la verdad (14,17; 15,26; 16,13). Para Juan, la función fundamental del Espíritu es dar testimonio de Cristo (15,26; 1Jn 5,6), llevar a los discípulos a toda la verdad (16,13), traerles a la memoria todo lo que Jesús les había dicho, es decir, hacerles comprender su verdadero sentido (14,26). Consistiendo su función en hacer comprender en la fe la verdad de Cristo, el Espíritu es llamado también "la verdad" (1Jn 5,6); él es en la Iglesia "el que da testimonio", suscitando con ello nuestra fe en Cristo.

c) *Verdad y santidad.* Juan subraya con fuerza la función de la verdad en la vida de los cristianos. El fiel debe "ser de la verdad" (Jn 18,37; 1Jn 3,19); después de adherirse de una vez para siempre a la nueva vida mediante la fe (cf Sant 1,18; 1Pe 1,22s), el cristiano debe nacer del Espíritu (Jn 3,5.8) y esforzarse por estar habitualmente bajo el influjo de la verdad que permanece en él (2Jn 4), a fin de ser un hombre nacido del Espíritu (Jn 3,5.8). Solamente el que permanece así en la palabra de Jesús llegará a conocer la verdad y a ser liberado internamente del pecado mediante esta verdad (Jn 8,31s): porque si la fe purifica (He 15,9), también la palabra de Cristo hace puro (Jn 15,3); ella nos permite vencer al maligno (1Jn 2,14); cuando el fiel permite que la palabra "permanezca" activamente en él, se hace impecable (1Jn 3,9), se santifica en la verdad (Jn 17,17.19).

Juan ve, pues, en la *alétheia* el principio interior de la vida moral y confiere a las antiguas expresiones bíblicas una novedad de sentido cristiano: "hacer la verdad" quiere decir acoger en sí y hacer propia la verdad de Jesús (3,21) o convertirse en él, reconociéndose pecador (1Jn 1,6); "caminar en la verdad" (2Jn 4; 3Jn 3s) significa caminar a la luz del precepto del amor (2Jn 6), dejarse dirigir en la propia acción por la verdad, por la fe. Amar a los hermanos "en la verdad" (2Jn 1; 3Jn 1) significa amarlos con la fuerza de la verdad que permanece en nosotros (2Jn 1ss; cf 1Jn 3,18); la adoración "en el Espíritu y en la verdad" (Jn 4,23ss) es una adoración que brota de dentro; es un culto inspirado por el Espíritu y por la verdad de Jesús, que el Espíritu de verdad hace activos en los que ha

hecho renacer; Jesús-verdad se convierte así en el nuevo templo, en el ambiente de comunión en el cual se practica la oración distintiva de los tiempos mesiánicos. Finalmente, la verdad implica también para el fiel obligaciones apostólicas: colaborar con la verdad (3Jn 8) significa cooperar con la fuerza interna de la verdad que está en nosotros para realizar la expansión del mensaje evangélico en el amor fraterno.

Así pues, la verdad en sentido cristiano no es el campo inmenso de lo real, ni tampoco el mundo divino de las ideas (la "llanura de la verdad") que tendríamos que conquistar con un esfuerzo de pensamiento o de contemplación, como en el platonismo, sino que es la verdad del evangelio, la palabra reveladora que viene del Padre, que está presente en Jesús-verdad y que es iluminada por el Espíritu de la verdad; es aquella verdad que debemos acoger en la fe, a fin de que nos transforme en hijos de Dios. Esta verdad de la revelación resplandece siempre para nosotros en la persona de Cristo, que es el mediador y al mismo tiempo la plenitud de toda la revelación.

IV. VERDAD BÍBLICA Y VERDAD CRISTIANA. La noción bíblica de verdad, que es diversa de la griega, ha permanecido viva en toda la tradición de la Iglesia (en los padres que no experimentaron el influjo platónico, en la liturgia y en los documentos del magisterio); pero aquí reviste acentos diversos. El término verdad designa la revelación cristiana, la verdadera fe. Para san Ireneo, la verdad es "la doctrina del Hijo de Dios" (*Adv. Haer* III, 1,1: *SCR* 211,20); *regula veritatis* es para él casi sinónimo de *regula fidei*. San Cromacio de Aquilea observa que el alma fiel se nutre "de la divina Escritura, del alimento de la fe y de la palabra de verdad" (*Sermo* 12,6: *CCL* 9A,55). Según san Gregorio, viven siempre en la Iglesia "almas que irradian la luz de la verdad" (*Moralia* 19,17: *PL* 76,106). En los textos litúrgicos vuelven diversas veces las fórmulas siguientes: la verdad del evangelio, la luz de la verdad, la verdad cristiana (o católica), etc. El Vat. II permanece fiel a esta tradición: a la luz de la fe hay que "escudriñar toda la verdad encerrada en el misterio de Cristo" (DV 24); y en un texto largamente discutido, el concilio dice que "los libros de la Sagrada Escritura enseñan aquella verdad que para nuestra salvación quiso Dios que quedara consignada en las letras sagradas" (DV 11).

BIBL.: AA.VV., *Alétheia*, en *GLNT* I, 625-674; AUGUSTINOVIĆ A., *Alétheia nel IV Vangelo*, en "Studii biblici Franciscani liber annuus" I (1950-51) 161-190; BENOIT P., *La vérité dans la Bible*, en "Vie spirituelle" 114 (1966) 386-416; DE LA POTTERIE I., *Gesù Verità*, Marietti, Turín 1973; ID, *La vérité dans Saint Jean*, 2 vols., Istituto Biblico, Roma 1977; ID, *Storia e verità*, en AA.VV., *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980; GIBLET J., *Aspectos de la verdad en el NT*, en "Concilium" 83 (1973) 338-347; GNILKA J., *Verdad*, en *Conceptos Fund. de Teología* II, Cristiandad, Madrid 1979², 862-867; GUILLET J., *Thèmes bibliques, cc. II-III*, Aubier, París 1951; HAACKER Kl., *Il concetto biblico di verità*, en "Studi di teologia" 2 (1979) 4-36; IBUKI Y., *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972; LINK H.-G., *Verdad (alétheia)*, en *DTNT* IV, 332-340; MARCHESI G., *La verità nel Vangelo di Giovanni*, en "Civiltà Cattolica" 129 (1978/I) 348-363; MURPHY-O'CONNOR J., *La "verité" chez saint Paul et à Qumrân*, en "RB" 72 (1965) 29-76; PORUBCAN S., *La radice 'mn nell'AT*, en "RBit" 8 (1960) 324-336; 9 (1961) 173-183.221-224; THERON D.J., *Alétheia in the Pauline Corpus*, en "Evangelical Quarterly" 26 (1954) 3-18.

I. de la Potterie

VERDAD/INERRANCIA DE LA BIBLIA

/ **Escritura IV**

VIDA

SUMARIO: I. *La vida y su desarrollo:* 1. El fenómeno de la vida; 2. La vida, don de Dios; 3. El respeto de la vida. II. *La vida en Cristo:* 1. Jesús ante la realidad de la vida; 2. La experiencia de una vida transformada en la comunidad apostólica; 3. La vida en Cristo según Pablo: *a)* Una vida escatológicamente determinada, *b)* Salvados por gracia, *c)* La vida nueva en Cristo, *d)* Una vida por el cosmos; 4. El don de la vida según Juan. III. *La vida después de la muerte:* 1. Premisas veterotestamentarias; 2. Estar para siempre con el Señor. IV. *Cómo vive el cristiano:* 1. Renacidos en el bautismo; 2. El Espíritu en nuestros corazones; 3. No vivir ya como los paganos; 4. Una vida santa.

I. LA VIDA Y SU DESARROLLO. De la vida se puede hablar en abstracto; pero es también antes que nada un hecho, un fenómeno concreto. Sin embargo, cada instante de vida se vive, incluso sin darse cuenta de ello, de manera refleja, a la luz de precomprensiones, de criterios de juicio, de sistemas de valoración y de jerarquías de valores que forman parte de una determinada cultura. Por eso es posible preguntarse qué "cultura" de la vida está presente en la Biblia, aunque falta en ella una teorización explícita, y los principios subyacentes hay que recabarlos de la presentación concreta de los hechos —y de las reacciones humanas ante ellos— tal como está formulada en los textos, según el diverso género literario.

Por esta razón la investigación sobre el sentido de la vida según la Biblia se abre con una panorámica fenomenológico-descriptiva. La fuente es sobre todo el AT a causa de su riqueza de datos y de acontecimientos. El NT se citará en esta primera sección sólo cuando su visión se aleja de la del AT.

1. EL FENÓMENO DE LA VIDA. La ciencia contemporánea nos ha habituado a observar también las formas más elementales de vida, como las de las bacterias y de los virus. El hombre del AT no sabía nada de todo esto. Vida en sentido pleno era sólo la del ↗ hombre y de los ↗ animales, y subordinadamente la de las plantas. Es verdad que el árbol provocaba también entonces estupor por su vitalidad: puede durar siglos y de su tronco pueden brotar retoños. En comparación con él, la vida humana puede parecer más frágil (Job 14,7-10). Por eso los árboles grandes se convierten, como en los santuarios de los lugares altos (cananeos e israelitas), en el símbolo de la fuerza vital universal y se lo puede utilizar como imagen de la perennidad de una dinastía o de un pueblo (Is 11,1). Sin embargo, la Biblia sabe que la del árbol no es propiamente vida. Es significativo al respecto que, en el relato P de la creación, se haga germinar y producir directamente de la tierra la hierba verde, las gramináceas y los árboles frutales (Gén 1,11s), sin que tengan necesidad de la bendición divina para desarrollarse, como se dice, en cambio, de los animales. Estos últimos, como el hombre, son llamados *nefeš ḥajjah*, es decir, "seres que respiran y viven", justamente porque la causa natural de la vida se ve en la respiración, que a su vez probablemente se creía que circulaba por la sangre, considerada también sede de la vida. Donde no hay sangre ni aliento, como en las plantas, no existe vida en sentido verdadero, es decir, vida como la del hombre. Más aún; quizá se deba reconocer que ni siquiera los animales son considerados vivientes al igual que el hombre, si se admite que el verbo hebreo vivir *(ḥajjah)* no tiene nunca como sujeto activo animales, sino siempre al hombre o, más raramente, a Dios. Aun temiendo ir más allá de lo debido, se tiene la sospecha de que ya el AT comprendió que la esencia de la vida auténtica está en pensar y en querer, es decir, justamente en esas complejas activi-

dades humanas que no dejan nunca de suscitar aquellas significativas variaciones de la respiración que han permitido a la lengua hebrea expresar casi todas las emociones y sentimientos que calificamos nosotros de espirituales con adjetivaciones y variantes de la terminología de la respiración [/ Corporeidad II, 1].

El verbo hebreo que equivale a vivir se puede usar también para significar reponerse o curar. Esto confirma que por vida, en sentido verdadero, se entiende habitualmente la vida sana, activa y plena. La enfermedad que debilita es considerada ya un anticipo real de la muerte, que ocupa el puesto de energías y espacios vitales. El árbol de la vida, al cual el hombre no tiene ya acceso, era justamente el árbol de la vida plena; no necesariamente de la inmortalidad, sino de la vida buena, la que el rey, en cuanto "hijo" de Dios, estaba llamado a conservar y promover con su buen gobierno. Por eso la proclamación "viva el rey" en el rito de entronización quería significar la esperanza de que de su plenitud de poderes y de fuerza vital se le pudiese comunicar al país y al pueblo la buena vida sin límites.

Con todo, esta vida fuerte, rica y plena no se puede disfrutar ya normalmente. El jardín de los orígenes es inaccesible y la edad de los hombres se ha abreviado mucho (Gén 6,3), el trabajo se ha vuelto fatigoso y poco productivo, el amor y la fecundidad están rodeados de contradicciones (Gén 3,16-24). El dolor, como anticipación de la / muerte, domina la vida. Sólo rara vez se realiza el ideal de una vida largamente gozada (Qo 11,8) y de "morir después de una ancianidad feliz, viejo y harto de años" (Gén 25,8), como Abrahán. La vuelta final al polvo proyecta sobre el presente la conciencia de una disminución irreparable de la fuerza vital; ahora es justamente la imagen del polvo lo que puede indicar qué es el hombre. La vida se ha convertido en un "duro servicio", como el del mercenario (Job 7,1). Se toca cada día con la mano la distancia entre una vida ideal y la fatiga de la vida real. Sin embargo, nadie duda, en todo el curso de la historia bíblica, desde Adán hasta Jesús, que esta vida justamente como es debe ser vivida, amada y custodiada. El deseo de la muerte no es permitido sino como desahogo de un ánimo exacerbado como el de Job, que, por lo demás, lo supera dialécticamente con la voluntad de vivir a toda costa para encontrar a Dios y recibir de él el don de la rehabilitación.

También Jonás desea morir. Considera moralmente insoportable la vida porque tiene un concepto equivocado de Dios y de sus planes. El final irónico de su suerte quiere recordar que al hombre le puede ocurrir siempre considerar humanamente intolerable la vida porque ignora cuál es verdaderamente su sentido y lo que Dios intenta y puede sacar de ella. Esta capacidad del mundo bíblico de obedecer siempre al mandamiento de vivir por respeto al misterio de la vida y de Dios que la gobierna puede decirle mucho al hombre contemporáneo, que corre el riesgo de incurrir en el mismo error de Jonás suponiendo la posibilidad de desear o incluso de provocar la muerte por presunta piedad o caridad.

Como para toda la antigüedad, no tenemos la posibilidad de formular estadísticas precisas y fiables sobre la duración media de la vida, sobre la incidencia de epidemias y enfermedades, sobre la mortalidad infantil. Solamente podemos suponer —lo confirma también el cuadro evangélico de multitudes de enfermos que asediaban a Jesús— que los disminuidos y enfermos eran muy numerosos y que, al vivir mezclados con la gente, comunicaban de manera in-

mediata a todos el sentido de lo precario y pesado del vivir. De ahí viene la comprobación de que la vida es breve, una sombra y un soplo (Job 14,1; Sal 144,4); aunque el célebre dicho del Sal 90,10, que fija el máximo de la ancianidad en los setenta-ochenta años, hace pensar que la longevidad no era infrecuente. Sin embargo, la comprobación ahí expresada de que "en su mayor parte no son más que trabajos y miseria", junto con la frecuente exhortación sapiencial a no descuidar la posibilidad que sólo la juventud puede ofrecer, lleva a concluir que vivir debía sentirse más una obligación y un deber que un placer espontáneo e ilimitado. La alegría de vivir era objeto de esperanza y de oración, pero la mayoría de la gente se contentaba probablemente con ir tirando cada día, sin detenerse demasiado a pensar si la vida valía la pena vivirla. Esta reflexión crítica, tan fuerte en el mundo moderno, probablemente estaba ausente de la cultura popular de la antigüedad bíblica [/ Mal/ Dolor].

¿Qué se esperaba de la vida y qué la hacía buena y hermosa? Tampoco a esta pregunta sobre los valores más deseados y buscados podemos responder sino con gran aproximación. Las reflexiones de los sabios parecen poner en primer lugar la tranquilidad de la vida familiar: una mujer callada y dócil, hijos respetuosos, una cosecha segura, aunque no muy abundante. La riqueza es una bendición, pero basta también con poco, con tal de que haya seguridad y paz. En la vida social no se mira a destacar o dominar, sino que se busca más bien lo que hoy llamaríamos un vivir tranquilo, para cuya consecución hay que atender sobre todo a hablar con prudencia y a no irritar a los poderosos. Aun a riesgo de simplificar demasiado, se podrían recordar como síntesis de la buena vida los dos ideales, muy modestos y un tanto geórgicos, de Miq 4,4: "Cada cual se sentará bajo su parra, a la sombra de su higuera, y ninguno vendrá a turbar su paz", y de Zac 8,4: "Ancianos y ancianas se sentarán en las plazas de Jerusalén; tendrán un bastón en la mano a causa de sus muchos años, y las calles de la ciudad estarán llenas de niños y niñas que jugarán en sus plazas". Darse por satisfecho con poco y contentarse incluso con el mínimo parece ser el ideal del buen vivir también en la Palestina del NT si, como dice Jesús, "la vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido" (Mt 6,25).

Moderación, sencillez, capacidad de gozar de lo poco y aceptación serena y confiada del mandamiento divino de vivir a pesar de la agitación y las dificultades, parecen ser, pues, los ideales más comúnmente difundidos en todo el lapso de tiempo de la historia bíblica.

2. La vida, don de Dios. El vivo sentido de la fragilidad y de lo precario de la vida se conjuga fácilmente con la convicción de que la única verdadera fuente y protección de la vida está en Dios.

La experiencia primaria de esta dependencia de Dios en el vivir se hizo probablemente a nivel comunitario antes que individual.

El éxodo fue la experiencia de que el pueblo no tenía en sí mismo la fuerza de defender su identidad, y las vicisitudes del mar Rojo y del desierto revelaron la impotencia del pueblo ante la amenaza de la muerte. Alguna vez el miedo a morir de los israelitas fugitivos rozó el pánico, y la epopeya del éxodo es toda una demostración de que sólo Dios mantuvo con vida al pueblo exhausto y le hizo llegar a la meta. El desaliento ante las dificultades en la conquista de la tierra fue otra prueba de la impotencia del pueblo.

Más tarde la reflexión sobre la vida de los patriarcas puso en claro que

también ellos habían experimentado continuas amenazas de muerte: Abrahán se ve continuamente amenazado de perder al único descendiente; y Jacob vivirá con terror el encuentro con Esaú, que podría matarlo para vengar la primogenitura arrebatada a traición. También la historia de José es una serie de continuas variaciones sobre el tema del peligro de muerte. Al final, la permanencia de la vida y de la descendencia aparece como fruto de una benevolencia gratuita de Dios; como objeto de una promesa que, por el hecho de ser divina, mantiene la esperanza con su carácter irrevocable; pero que, por otro lado, le recuerda continuamente al hombre que no tiene él el poder ni siquiera de conservar la vida que ha recibido como don. La historia de la monarquía se mueve en la misma línea: el reino de Judá está en el mayor peligro de caer justamente cuando se esfuerza en encontrar por sí solo, a través de alianzas político-militares, la fuerza para defenderse. Lo demuestran los sucesos ejemplares de Acaz, reducido al mínimo justamente por haber invocado la ayuda de Asiria, con la cual intentaba salvarse, en vez de pedir el signo que Dios prometía (Is 7). Al final, la caída de Jerusalén en el 586 será provocada precisamente por los intentos de autonomía puestos en práctica insensatamente durante el decenio siguiente a la primera derrota. La historia del pueblo es toda ella una demostración anticipada del dicho del Señor de que "el que quiera salvar su vida la perderá" (Mt 16,25). La redacción de los libros proféticos, especialmente de Jeremías y Ezequiel, pone de manifiesto justamente este principio fundamental: el reino ha caído por haber buscado la defensa de su supervivencia en algo que no era el único verdadero Dios.

De esta visión de la historia —sin excluir la aportación de experiencias complementarias sacadas de la vida de los individuos— nace la conciencia de que la vida es don de Dios. Esta verdad se expresa de la forma más neta en el relato J de la creación mediante la imagen de la infusión del aliento vital, el único que hace al hombre animal viviente (Gén 2,7). Las concepciones biológicas del tiempo se utilizan aquí para expresar no tanto la modalidad del origen del hombre cuanto su total dependencia en el ser y en el obrar de Dios.

Es posible que tradiciones aún más antiguas, de las que puede quedar una reliquia en Gén 9,6, expresaran una intuición análoga explotando la temática de la sangre, común con otras culturas del Oriente antiguo. También la tradición P, cuando habla del hombre "creado a imagen y semejanza de Dios", expresa bien sea la dignidad del hombre —pero siempre como dada—, bien la conciencia de que sólo su relación dialogal con Dios lo hace tal. En la misma tradición P se expresa la dependencia total de la vida animal y humana (la vida verdadera, según se ha visto antes) de Dios por la necesidad de la bendición (Gén 1,22.28), a fin de que esas criaturas puedan ser fecundas y multiplicarse. No sólo la vida en su esencia, sino también la buena vida, de la que hemos hablado, no es fruto, según J, de esfuerzos humanos. Pues está garantizada por el jardín que Dios había plantado y, en particular, por el árbol de la vida. A él se contrapone justamente, como precursor de muerte, el otro árbol, el del conocimiento autónomo y universal, a cuyos frutos se accede no por obediencia a Dios, sino por instigación de "otro" (que no hay necesidad de precisar aquí quién es), el cual está en discordia y competencia con Dios. Detrás de esta riquísima y docta simbología se lee la afirmación de que la vida del hombre está colocada ya desde el principio —y por tanto por su esen-

cia— bajo el signo de la ambivalencia y del riesgo. Ningún automatismo o magia puede garantizarla, ni ninguna sabiduría adquirida en fuentes que no sean Dios mismo puede desvelar el secreto que asegure su permanencia y su crecimiento. La vida viene de la libertad y la bendición de Dios; y cuando alcanza su culminación en el hombre, se manifiesta como don que se juega en el ámbito de la libertad. Sólo su aceptación como don, del que hay que renunciar a disponer autónomamente, reconociéndolo con gratitud y obediencia como proveniente de la libre benevolencia de Dios, hace que la vida pueda crecer como buena. La libre sumisión al mandato de Dios es, pues, la regla práctica en la cual se traduce de manera inmediata la percepción profunda de la esencia de la vida como participación en el don gratuito del Dios trascendente. El hecho de que la vida continúe, aunque entre trabajos y dolor, incluso después de haber fallado completamente la libertad humana su cometido, demuestra aún más claramente que sólo la libre decisión de Dios de estar aún más benévolamente dispuesto hacia el hombre es el origen de la posibilidad que se le ofrece de seguir viviendo. Y también la urgencia de respetar el mandato se hace más fuerte.

Aquí tiene su origen la concepción bíblica fundamental según la cual los mandamientos de Dios son la senda de la vida. Esta integración ineludible de la ética en la concepción de la vida es absolutamente central a todo el pensamiento bíblico. Encuentra expresión en formas diversas según las circunstancias históricas y culturales. En los escritos deuteronomistas, y de forma aún más esquemática en los del cronista, se expresa en el nexo —casi automático en su enunciación narrativa— entre observancia y premio y entre desobediencia y castigo. En muchos / salmos (piénsese en el 19B o en el 119) se expresa más noblemente en una serie casi infinita de alabanzas apasionadas del valor de la ley para el gozo y la plenitud de toda experiencia de la vida. La literatura sapiencial oscila entre estos dos polos con múltiples matices.

En la fase tardía de esa literatura asume la idea su forma más elevada. La misma / sabiduría de Dios adquiere figurativamente los rasgos de una mujer amante (señal ya por eso de fecundidad, de gozo y de amor gratificante) que llama a un banquete suntuoso y gratuito. Esta sabiduría es presentada como partícipe de la acción divina de la creación, tiene en sí todos los frutos y aromas del jardín primordial, se da a los hombres como palabra y, en Si 24, como "ley" que mora en Jerusalén. Se reúnen en esta mujer todas las mediaciones salvíficas: celestiales, reales, proféticas, sacerdotales y legales, para decir que sólo de ella viene la vida y la vida buena, comprendido el buen gobierno que la garantiza. Los textos clásicos en los que se encuentran esos temas son / Prov 8, / Si y / Sab 1-9.

Esta visión grandiosa alcanzará su desarrollo, según se verá, en la aplicación a Cristo, pero ya había tenido numerosos antecedentes en otros estratos de la literatura veterotestamentaria. Baste aquí aludir a la figura de la Jerusalén mujer, esposa y madre del Segundo y Tercer Isaías (p.ej., Is 54; 60 y, sobre todo, 62), que proseguirá luego en Ap 20-21.

La característica común a estos textos es doble: por un lado asumen toda la simbología de la fecundidad y de la vida, como los temas de la tierra, del agua, del árbol, de la mujer, etc., y, por otro, los concentran en personificaciones o figuras humanas, como la ciudad, la "casa" de Israel o la Sabiduría-mujer, las cuales, por decisión y don divino, son las depositarias de la totalidad de los símbolos vitales y los ofrecen al pue-

blo para una libre aceptación. Con esta operación, en formas literarias variadas, pero análoga en el enfoque, se comunica el principio fundamental de que sólo Dios es la fuente gratuita de la recuperación y de la mejora de la vida históricamente deteriorada por la desobediencia humana al mandato. La gracia de la salvación es tal porque le comunica al hombre aquella capacidad de obediencia de la cual nace la vida.

Como conclusión de todo lo expuesto se puede citar ahora coherentemente el dicho de Dt 8,2-3: "Acuérdate del camino que el Señor te ha hecho andar durante cuarenta años a través del desierto con el fin de humillarte, probarte y conocer los sentimientos de tu corazón y ver si guardabas o no sus mandamientos. Te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná..., para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor". La cita del último aserto en Mt 4,4 confirma su valor de axioma primario en lo que concierne a la concepción bíblica de la vida. En efecto, lo que está en juego en las tentaciones de Jesús es justamente el éxito de su misión y de su vida. Al escoger la confianza obediente en Dios, Jesús se presenta como nuevo Adán, que anula la pretensión de autosuficiencia independiente, causa de pecado y de muerte, y pone por obra aquella opción de libertad que se le pedía a todo hombre desde el principio y que es tanto más necesaria cuanto más el influjo de la pretensión adamítica corrompe la historia.

El que escucha la palabra de Dios vivirá. Como decíamos, este axioma se ha concretizado en algunos estratos de la revelación en el esquema de la retribución a corto plazo, en el curso de la vida del individuo o de los grupos, o al menos en el ámbito de una descendencia también larga, pero perceptible siempre históricamente como unitaria. Pero no es sólo ésta la deducción posible del principio, el cual permanece válido, en su generalidad, aun cuando la misma Biblia somete a revisión la concepción de la retribución.

A la fe de siempre el principio bíblico fundamental le proporciona en primer lugar la certeza de que la dependencia de la vida de Dios no se ha de concebir de modo teísta como mera dependencia de origen, sino como dependencia continua y total en el ser y en el obrar.

Pero, en segundo lugar, el mismo principio permanece indisolublemente ligado a la idea de libertad de Dios y de promesa, por lo cual abre el camino a aquella obediencia total a Dios que sabe aceptar como camino de la vida también el que pasa a través de la muerte, y la muerte de cruz. Pues el Dios de la vida da, custodia, manda, redime la vida; aquella vida de la cual es fuente en cuanto Dios vivo (para este título ver, p.ej., Núm 14,21; Jer 22,24; Ez 5,11), pero no es idéntico a aquella vida que da a las criaturas. No hay en la Biblia ninguna deificación de las fuerzas vitales naturales, sino más bien la certeza de que la vida divina trasciende infinitamente el fenómeno vida, que ella libremente pone en la existencia y alimenta.

Hay siempre un más en Dios que puede crear vida incluso en la muerte.

3. El respeto de la vida. De esta convicción de que la vida es don de Dios nace en la cultura del mundo bíblico un sentido no sólo de respeto, sino de admiración por la vida. Piénsese, por ejemplo, en la costumbre de que la madre diga una palabra de complacencia por el hijo que nace, que se encuentra ya en labios de Eva por el nacimiento de Caín (Gén 4,1). Aunque estos dichos etimológicos de

las madres se refieren habitualmente a hijos que tendrán un triste destino, manifiestan, sin embargo, la sorpresa reconocida por el don de la vida, que está presente incluso en los momentos de crisis más difícil. Es típico a este respecto el caso de la mujer de Fineés, narrado en 1Sam 4,19-22. La necesidad de muchos hijos para cubrir las necesidades del trabajo agrícola y pastoril, lo mismo que para la defensa militar, lleva a apreciar cada vez más el don de la fecundidad. Como la fe hebrea no ve en ello el resultado casi automático de un sistema general de fecundidad, como ocurre, en cambio, en la mitología cananea, el nacimiento de un hijo puede ser visto cada vez como un don libre hecho personalmente por el Señor a la pareja que ama y protege. Así todo nacimiento puede convertirse en signo de una relación interpersonal entre el Señor, dador de la vida, y el hombre que lo reconoce como tal. La conciencia de que la vida es difícil y de que, sobre todo, el pueblo de Dios tiene una misión histórica que perseguir permite comprender que no basta nacer, sino que es preciso nacer dotado de cuanto es necesario para ser fiel a los dones de Dios. De este modo se convierte en objeto de admiración de fe cada vez más profunda el nacimiento extraordinario del carismático capaz de conocer los caminos de Dios y de guiar a su pueblo. Así se explican aquellos himnos a la vida sobreentendidos en los relatos de vocación y de nacimiento de los personajes más importantes en la historia del pueblo, desde Moisés y Sansón hasta el Bautista y Jesús. Son narraciones que revelan una sensibilidad difundida y profundamente arraigada en la cultura del pueblo, que concibe el vivir como algo más que un simple dato de hecho, es decir, como un cometido, una vocación; si se quiere, una aventura que recorrer bajo la mano de Dios.

La vida que viene de Dios está protegida de toda amenaza de corrupción y de muerte. Las culturas antiguas sienten fuertemente el peligro de muerte y lo ven aflorar en muchos aspectos del vivir: el derramamiento de sangre, el flujo de líquidos orgánicos, ciertas enfermedades inexplicables, el contacto con animales muertos. De ahí nacen los tabúes, que tienden a levantar una cerca de protección en torno al misterio frágil y precioso de la vida. El pueblo hebreo los vive y los siente como otros pueblos, pero añade el sentido profundo de la dependencia de Dios. Los tabúes se deben observar porque la vida que viene del Dios santo ha de ser mantenida en una esfera de protección absoluta de toda contaminación, debe ser salvaguardada y respetada. Obviamente, con el tiempo cambiarán las modalidades de ejercitar esta función protectora; pero quedará perennemente válido el principio de que la vida hay que rodearla de cautelas y cuidados, no tanto para preservarla de contagios naturales de muerte (en los cuales piensa la higiene) cuanto para conseguir mantenerla en relación profunda con el Dios de la vida. Y esto se consigue en la mentalidad hebrea justamente por la transformación del tabú en ley revelada, a la cual se ha de obedecer en conciencia, con libertad interior, por respeto al Dios santo y a sus caminos secretos de comunicación de la vida. En una palabra, el tabú, en la legislación veterotestamentaria, se modifica en obediencia libre, en aceptación del principio de que, como hemos dicho, sólo el mandamiento aceptado y practicado es el medio que garantiza la unión con el Dios de la vida.

No es fácil decir si el AT supo sacar de esta visión general de las cosas también una capacidad más aguda de discernir los peligros que la maldad humana coloca al discurrir posi-

tivo de la vida, e indicar reglas de comportamiento más humanitarias y favorables a la vida que las existentes en otros pueblos. Parece que se puede encontrar algo en este sentido, según algunos estudiosos, en la legislación deuteronomista, en la institución de las ciudades de refugio para evitar la cadena de las venganzas tribales y familiares, en la institución del año sabático para defender la supervivencia de los más pobres, en la solicitud por los huérfanos, las viudas y los extranjeros, en la norma de dejar en el campo los restos de la cosecha para la subsistencia de los más débiles. Es un hecho que existen estas normas y que tienen un sentido que va en la dirección de una percepción inicial de que el respeto y la admiración por la vida deben traducirse en normas de comportamiento. Quizá esperáramos algo más, como una severa condena de todo homicidio, que, sin embargo, no se encuentra, ya que también el AT admite la guerra, el exterminio de los enemigos en ciertas ocasiones y también en el quinto mandamiento prohíbe, literalmente, sólo el homicidio ilegítimo y no justificado. Algunos estudiosos piensan, además, que también las normas humanitarias enumeradas antes son, más que una práctica histórica vivida, una especie de ideal, caso posexílico, de vida nunca llevado a la práctica en realidad. Debemos reconocer, y ello está dentro de la lógica del progreso histórico de la revelación, que el AT ciertamente contiene las premisas para que se defienda el carácter sagrado de la vida sin reservas y de manera absoluta, pero no consigue llegar a conclusiones prácticas totalmente eficaces, como por lo demás no ha llegado tampoco el mundo actual, según lo demuestran las incertidumbres morales relativas a la guerra, al aborto y a la eutanasia.

En todo caso es cierto que ya el AT, al menos en algunos momentos, llega a formular el principio de que la vida humana, cualquiera que sea la forma en que se manifieste, incluso la más humillante o absurda, es un valor que hay que admirar y salvar a toda costa. Cuando el Tercer Isaías dice que en la restauración también los eunucos, "los árboles secos", tendrán en la nueva Jerusalén "un memorial mejor que hijos e hijas, un nombre eterno que nunca más se borrará" (Is 56,4s), afirma indirectamente el principio de que el valor absoluto es el hombre que vive, y nada más. Análogamente, toda la predicación profética había anunciado que la única condición para ser salvados por el Señor es ayudar a los pobres (ver, p.ej., Is 58 sobre el verdadero ayuno), y estaba de acuerdo en la misma intuición de que la vida se salva donde se la reconoce —donde quiera que aparezca, incluso en la forma más miserable— como el valor supremo al que debe estar subordinada cualquier otra cosa, porque allí se encuentra Dios mismo y se le puede rendir culto.

Cuando Jesús afirme que "el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27) llevará a su más evidente claridad el principio que ya se insinuaba en algunos estratos del AT: que el hombre vivo es el fin de todas las demás realidades creadas y nunca el medio, y que salvar una vida es la única obra que puede pretender ser llamada obra de Dios. El valor de la caridad y del servicio y la misma teología del servidor radican en este descubrimiento del valor de la vida y la traducen en una realización coherente.

II. LA VIDA EN CRISTO. La revelación neotestamentaria es en este tema central, y el AT, que fue la fuente principal para el párrafo precedente, proporciona el apoyo de la prefiguración y de la anticipación. También aquí la vivencia precedió a

la reflexión, por lo cual el tratamiento partirá del análisis de los acontecimientos, siguiéndole la presentación de las reflexiones de fe.

1. Jesús ante la realidad de la vida. Toda teología bíblica sobre la vida debe partir del análisis de ese dato fundamental: ¿qué posición adoptó Jesús ante la realidad de la vida humana? Anticipando la conclusión, se puede afirmar enseguida, para mayor claridad, que Jesús demostró al mismo tiempo una solicitud sin reservas por las necesidades de la vida concreta de cuantos encontraba, y a la vez una profunda y radical relativización del apego humano a la vida misma.

El cuidado por la vida se manifiesta indudablemente en el hecho de las curaciones realizadas por Jesús. Según la triple tradición sinóptica, terminó por ser, al menos en el período galileo, literalmente asediado por enfermos y necesitados. En la jornada típica de Cafarnaún curó a muchos enfermos y arrojó muchos demonios (Mc 1,33) o incluso sanó a "todos" los enfermos, según Mt 8,16. Aunque puso condiciones y orientó su actividad taumatúrgica hacia finalidades kerigmáticas, no se sigue que Jesús rehusara jamás "salvar una vida". La decisión de hacer curaciones también o justamente en día de sábado quería indicar que "salvar la vida" era justamente la obra de Dios que él estaba llamado a realizar (Mc 3,4), como lo explicitará más claramente Juan en 5,17. También la misión de los primeros discípulos comprende como orden taxativa: "Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios" (Mt 10,8). El que todo eso sea también signo del *kerigma* del reino no quita nada a la verdad y valor del hecho de que la presencia activa y decisiva de Dios en la historia se manifiesta en Jesús como curación y potenciación de la vida humana, amenazada por el pecado y por el demonio, que la debilitan hasta el límite de la enfermedad incurable y, por la marginación que se sigue, deshumanizante. Jesús, al menos según la tradición lucana, se alegra de devolver la salud también a los que, sin comprender la dimensión de signo, no consiguen acceder al umbral de la salvación, como los nueve leprosos de Lc 17,11-19. De modo similar, la multiplicación de los panes, aunque rebosante de sentido histórico-salvífico y eucarístico, es, sin embargo, también una acción de pronta intervención con personas que corrían peligro de "desfallecer en el camino" (Mc 8,3).

Esta atención a las necesidades de la vida va acompañada en Jesús por el supremo desapego del ansia de la vida propia, que lo hace disponible para la cruz y para la afirmación de principio, colocada justamente ya por Marcos en el momento central en el que la misión de Jesús es definida y purificada de todo posible equívoco, de que para salvar la vida hay que perderla (Mc 8,35). En la enseñanza de Jesús este principio es desarrollado con la máxima coherencia y radicalidad en ulteriores aplicaciones respecto a la pobreza, a la renuncia al poder, a la castidad, a la mortificación. La característica común de esta relativización de todo lo que el hombre considera esencial para la vida está en la conexión con la venida del reino. Según Jesús, hay que renunciar también a las riquezas, al poder, a sí mismo enteramente, no por un principio ascético abstracto o por una ética metafísica particular, sino porque en estos tiempos que son los últimos Dios ha inaugurado en la historia su dominio escatológico. No se trata tampoco de la deducción de una noción de tipo general o metafísico de dependencia de Dios. La razón por la cual para salvar la vida es necesario perderla reside en el hecho

de que el pecado ha transformado la riqueza, la fuerza, la fecundidad y hasta la vitalidad del propio cuerpo en obstáculo posible y real para el acceso salvífico a Dios, es decir, para usar la terminología de Mt 6,29-30, en "escándalo". La intervención decisiva de Dios, cuando se asoma a esta historia de pecado, que es la única historia realmente vivible, exige una elección radical de sumisión a la solución salvífica extrema, que hay que cumplir con aquella determinación absolutamente neta y hasta violenta (Mt 11,12) que se llama *metánoia* o conversión. Para salvarse, la vida humana ha de ser arrancada, como con un golpe de espada, de todos los lazos que la visión humana de las cosas considera protectores y promocionales de la vida (entre los cuales está incluso la familia: Mt 10,34-39) para anclarse total y exclusivamente en Dios, que ahora se revela y obra en la vida y en la misión de Jesús.

El Jesús de la tradición sinóptica no nos dice, como lo haría en cambio un filósofo, qué es la vida en sí, sino que nos advierte, sin dejar lugar a dudas, que el hombre, tal como se ha reducido en su historia de pecado, no tiene posibilidad alguna en sí mismo de salvaguardar auténticamente y de manera cumplida su vida, la de los otros y la del mundo. Ni siquiera la religión antigua es suficiente: Jesús debe decir palabras diversas a las dichas a los antiguos y tiene que cuestionar la confianza en la ley y en el culto (p.ej., Mt 5,17-48; 21,12-16). Esto significa que no hay ya nada en los solos sistemas humanos de referencia a lo que poder recurrir para salvar la vida. La única esperanza y la única referencia es el reino, es decir, el hecho real de que ahora, justamente en Jesús, Dios toma posesión y la dirección de la historia humana. La aceptación del reino es la vida: pero de hecho sólo puede producirse a condición de perder todo punto de apoyo anterior. Cómo, por este camino, se puede recibir todo a cambio, no se nos describe; sólo se dice que se concederá el céntuplo ya en esta vida, además de la vida eterna, de la que se hablará más adelante (Mc 10,29-30).

El cuidado por la vida de los demás, del cual Jesús dio ejemplo y que ordenó a sus discípulos, no sólo no está en contradicción con la concepción de la renuncia por el reino, sino que le es absolutamente coherente. Por un lado, esta preocupación por los que se encuentran al margen de la vida revela que los modelos usuales para medir el grado de posesión y de goce de la vida son falsos: vidas perdidas son salvadas, y otras que parecían seguras se pierden. Este cuestionamiento del sentido común es ya saludable; pero, además, en esta misericordia por los perdidos se revela justamente que la intención de Dios es que nadie se pierda, siendo por tanto apoyo para la fe y aliento para la conversión. Jesús, que pierde su vida y salva la de los demás, se convierte en el signo y el principio (el sacramento) del reino, es decir, del hecho de que sólo la entrega total de la historia a la acción resucitadora de Dios puede sanar aquellas potencialidades que el pecado ha hecho instrumento de muerte.

2. LA EXPERIENCIA DE UNA VIDA TRANSFORMADA EN LA COMUNIDAD APOSTÓLICA. Continuando el análisis de los acontecimientos, hemos de tomar nota de las nuevas experiencias de vida verificadas en la comunidad apostólica. Sin entrar en detalles exegéticos no indispensables para esta finalidad, podemos limitarnos a considerar algunos datos de hecho que destacan con seguridad histórica suficiente tanto de los Hechos como del epistolario paulino.

La vida de los primeros cristianos experimenta cambios significativos

desde los orígenes. Aunque Lucas puede que haya idealizado la primera comunidad jerosolimitana, lo cierto es que los primeros creyentes eligieron una forma de vida comunitaria que antes no habían adoptado, caracterizada por la oración y la fracción del pan, por compartir los bienes y por aquella actitud más profunda y motivadora que Lucas define como "tener un corazón y un alma sola" (He 4,32). Estos cristianos no podían menos de sentirse "salvados de esta generación perversa" (He 1,40) y se veían como colocados en una situación de vida nueva, final y definitivamente salvada.

Otra experiencia fundamental fue la de la misión. No sólo predicadores particulares, sino la comunidad entera se sabe involucrada en el compromiso misionero, porque de su seno, por sus oraciones, por sugerencia de sus profetas y por encargo suyo parten los misioneros como Pablo y Bernabé de Antioquía (He 13,1-3). Esta responsabilidad por el mundo que anima a una comunidad entera es un hecho que no puede menos de influir en la determinación del sentido y del valor de la vida. En el ámbito de la misión encuentran sitio también los fenómenos milagrosos y los de las lenguas. Ambos revelan la presencia activa de Dios en el seno de la comunidad para potenciar su capacidad de obrar y sobre todo de comunicar. El éxito del todo inesperado de la predicación a los paganos reveló a los primeros creyentes que estaba realmente en marcha una nueva economía, que Dios estaba cambiando el ritmo de la evolución de la historia. En estas condiciones, la meta final no podía menos de aparecer tan segura que se presentaba incluso próxima en el tiempo. De todo esto debía de nacer una convivencia confusa pero penetrante de lo que significaba vivir ahora, en los últimos tiempos.

Los carismas, con su multiplicidad y hasta con su confusión, debieron de dar también la sensación de que Dios, con su Espíritu, estaba muy cercano a estas comunidades creyentes; más de lo que lo había estado al pueblo de los padres. La eucaristía atestiguaba una igual presencia del Señor en medio de los suyos, y todo cuanto ocurría en las Iglesias y en las zonas de mundo que encontraban confirmaba la impresión de la novedad y del cambio. Pobreza, desprendimiento, martirio eran experiencias frecuentes, y poco a poco iban trazando un nuevo estilo de vida determinado por la obra de salvación que Dios había llevado a cabo en Cristo resucitándolo de entre los muertos. En estas experiencias y en su inmediata conexión con el misterio de la resurrección se funda la reflexión sobre la naturaleza de la nueva vida en Cristo que encontramos en Pablo y en Juan.

3. LA VIDA EN CRISTO SEGÚN PABLO. Pablo es el primero que reflexiona sobre las experiencias de vida suyas y de las Iglesias, y elabora una descripción de las transformaciones que el acontecimiento Cristo ha introducido en la vida.

No es fácil extraer cuanto se refiere al tema de la vida de los escritos paulinos, evitando englobar, como hace él, temáticas cristológicas y eclesiológicas. Se pueden enumerar los puntos siguientes.

a) *Una vida escatológicamente determinada.* En las cartas más antiguas, como las de los Tesalonicenses, es predominante la comprensión de la vida cristiana en referencia a la parusía, estimada aún como inminente. Los cristianos han sido salvados por la "palabra" y han cambiado la orientación de vida, abandonando los ídolos "para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar de los cielos a su Hijo, al que resucitó de entre los

muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera" (1Tes 1,10).

La referencia al Resucitado apunta hacia la meta final; le da a la vida humana un impulso hacia la meta más allá de la historia. Se podría decir con una imagen que la resurrección de Cristo es como una corriente que lleva a los cristianos exclusivamente hacia el fin, hasta el punto de que ello provoca en algunos un desinterés por el presente, que Pablo, por lo demás, corrige decididamente. Sin embargo, la terminología de estas cartas gira alrededor de palabras como "santos, puros, irreprensibles" para la venida de nuestro Señor Jesucristo. Esta orientación escatológica permanece también en las otras cartas, pero se enriquece con perspectivas que hoy llamaríamos de escatología anticipada. De todos modos, determina un principio fundamental de toda visión cristiana de la vida: la vida se orienta al futuro y los comportamientos se juzgan por la conformidad con él. Del pasado se toma sólo lo que en él ha entrado de escatológico, es decir, el Cristo resucitado y lo que lo prefigura y prepara en la historia del pueblo de Dios. El resto es pasado ya muerto, que se abandona o se subordina al acontecimiento Cristo.

b) *Salvados por gracia.* El tema fundamental de las cartas a los Gálatas y a los Romanos —la salvación por la sola ↗ fe— revela que el modo de vivir de todos los hombres sin excepción está totalmente corrompido por el pecado y que sólo se puede salvar por el perdón gratuito de Dios y la renovación que su Espíritu produce en el hombre. Con sus solas fuerzas, el hombre no puede hacer nada: también la fe con la cual acoge el don de Dios es fruto de la gracia externa de la predicación y de la moción interior del Espíritu. La vida que el hombre cree vivir por sí solo, en realidad no es vida, sino muerte, es decir, fracaso, perdición, ruina progresiva, una situación sin caminos positivos de salida —prescindiendo, se entiende, de Cristo—, tal como se describe en Rom 7,14-21. La alienación de Dios desgarra tan profundamente al ser humano que solamente se puede usar la categoría de "muerte" para expresar cumplidamente lo que históricamente ha llegado a ser la vida. La potencia del ↗ pecado es tal que incluso la ↗ ley, buena y proveniente de Dios, es transformada en instrumento de muerte, y análogamente las fuerzas vitales del hombre (energías, pasiones, sentimientos, capacidad racional) se convierten en "carne", es decir, en cierre a la intervención de Dios, en aislamiento egoísta, en instrumentos de división y de autodestrucción.

El diagnóstico de Pablo no es metafísico, sino histórico; él no habla de la naturaleza del hombre en sí, sino de cómo el hombre ha llegado y está en la situación histórica real en la que libre, pero inevitablemente, se coloca a partir de Adán. Por eso puede decir que por gracia puede el hombre resucitar, renacer, revestirse de Cristo, dejarse guiar por el Espíritu y no por la carne. El punto fundamental es, pues, que el hombre debe tener conciencia de haber sido recreado por la total dependencia de Dios en Cristo. La concepción bíblica tradicional según la cual la vida es don de Dios y vivir equivale a depender de él se profundiza en Pablo en clave histórico-salvífica. Esta dependencia debe reafirmarse y reconstruirse mediante la aceptación concreta del evangelio de Cristo, muerto y resucitado; debe concebirse como la aplicación a cada uno de la misma acción resucitadora con la que el Padre ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Para la concepción cristiana de la vida éste es otro principio fundamental: vivir en la realidad de la historia es posible sólo

si se acepta la nueva creación en Cristo. Cada vez que el hombre pretende crearse islas de las cuales queda excluido el acontecimiento Cristo, a pesar de las apariencias se encuentra realmente en la muerte. El primer cometido de la predicación evangélica es justamente desenmascarar esta ilusión.

c) *La vida nueva en Cristo.* La vida nueva del cristiano está en dependencia continua del Padre, del Hijo y del Espíritu. Es conocida la presencia de la dimensión trinitaria en todas las descripciones paulinas de la experiencia cristiana. Dones, carismas, pero también actitudes normales se derivan de las tres personas divinas. La unión con Cristo resucitado se sintetiza en las tres famosas preposiciones: en, por, con. Pablo habla de un ser o vivir en Cristo, que es tan real que ha hecho pensar a algunos estudiosos en una fusión mística con absorción de la personalidad humana en una especie de Cristo universal. No es ésta la visión paulina; el apóstol insiste, al contrario, en el hecho de que la unión objetiva y real con Cristo debe convertirse, por obra del Espíritu de Dios, que se une a nuestro espíritu, en adquisición y manifestación de nuestra personalidad humana. El cristiano debe saber, comprender, querer las mismas cosas que piensa y quiere Cristo. Ésta es su nueva vida, que se traduce luego en obras coherentes. Limitándonos a un solo texto sintético, se puede pensar en Ef 1,15-21; 3,14-19.

Pero más esclarecedor es todavía ver cómo traduce Pablo los principios de fe enunciados en la carta a los Romanos en su vida personal.

La carta a los Filipenses es a este respecto el documento más interesante; aquí se ve cómo se transforma en vivencia el principio teológico. El vivir en Cristo y de Cristo se convierte aquí en una forma concreta de existencia. El hecho de que Pablo afronte la posibilidad de la muerte hace más profundo y sincero el testimonio. En sustancia, Pablo muestra cómo al encontrar a Cristo se ha convertido en un hombre diverso y ha comenzado a pensar y a hacer cosas diversas: ha juzgado una pérdida lo que antes consideraba una ventaja en comparación con la ciencia sublime de Cristo, "por quien —dice— he sacrificado todas las cosas y las tengo por basura con tal de ganar a Cristo y encontrarme en él; no en posesión de mi justicia, la que viene de la ley, sino de la que se obtiene por la fe en Cristo, la justicia de Dios, que se funda en la fe, a fin de conocerle a él y la virtud de su resurrección y la participación de sus padecimientos, configurándome con su muerte para alcanzar la resurrección de los muertos" (Flp 3,8-11);

El párrafo citado se puede considerar una de las descripciones más sintéticas y más complejas de lo que se entiende por vida cristiana, dependiente exclusivamente de Cristo, consciente del pecado del mundo y situada en el horizonte de la meta escatológica. Es la respuesta a la pregunta de lo que es la vida para un cristiano: es el servicio consciente y constante al Señor Jesús, que nos ha salvado de la muerte y es el único sentido y valor de la existencia.

d) *Una vida por el cosmos.* Un último aspecto de la vida emerge de las llamadas cartas de la cautividad; es la conexión entre la existencia cristiana y la salvación del cosmos. Como es sabido, en Ef y Col se desarrolla el tema de la preexistencia de la Iglesia antes de la creación, y se refleja en el misterio de la recapitulación de todas las cosas como "primun in intentione et ultimun in executione". La Iglesia —y no la Iglesia en abstracto, sino la constituida por cada una de las comunidades loca-

les— es concebida como signo y medio de la reunificación en el orden, bajo la única cabeza Cristo, de las cosas del cielo y de las de la tierra.

La reunificación del cosmos en la paz encuentra su anticipación y su mediación eficaz en la unidad creada por Cristo entre los hombres, en el hecho de que ahora los judíos y paganos están unidos en una única comunidad, en el hecho de que marido y mujer se aman como Cristo ama a la Iglesia, de que amos y esclavos, padres e hijos se respetan en el orden; en el hecho, finalmente, de que todos los cristianos siguen en su vida el principio de subordinarse los unos a los otros. En estos acontecimientos plenamente humanos y concretos ve la carta a los Efesios el signo y el medio de la verificación de una salvación que trasciende los límites de lo meramente humano para contemplar todo el universo.

A la luz de esto hay que afirmar entonces otra característica del vivir cristiano: su constitución como signo y principio de la salvación universal. No se puede limitar el discurso sobre el hombre y sobre la vida ni al individuo ni a la sola sociedad humana. Cometidos y responsabilidades cósmicos se insertan por pura gracia, y por tanto no como pretexto para autoexaltaciones soberbias, en la experiencia de vida de cada uno en la Iglesia. La importancia de estas temáticas para la vida en el umbral del año 2000, recargada con responsabilidades planetarias, está aún por valorar; aquí sólo se puede aludir a ello como estímulo para la meditación.

4. EL DON DE LA VIDA SEGÚN JUAN. El término "vida" se encuentra 36 veces en los escritos juanistas, y la raíz *zên* —de donde viene *zoé* (vivir/vida)— es casi un término técnico, distinto de *bíos*, para indicar la vida que da Dios en Cristo a los creyentes, distinta de la vida puramente natural de los seres. Vida y vida eterna son en los escritos juanistas intercambiables entre sí. A su vez, eterna no significa primariamente lo contrario de temporal, como en nuestro lenguaje teológico, sino que se refiere a la contraposición judía entre los dos eones, el de la creación y el de Dios. Por eso vida eterna es sinónimo de vida divina, vida de la esfera propia de Dios, que se puede describir como superior a nuestros confines espaciales y ulterior respecto a nuestros límites temporales, pero sin que estas determinaciones constituyan la esencia de la eternidad, la cual consiste más bien en la participación de la vida misma de Dios.

A veces, también en Juan, la noción de vida eterna está ligada a los temas de la resurrección final y del juicio, por lo cual tiene una connotación escatológica también en sentido temporal (véase p.ej., Jn 3,14-21.36; 5,21-30; 12,5; etc.). La característica propia del pensamiento juanista es, sin embargo, mostrar la presencia actual en los creyentes de esta vida. En el discurso del capítulo 6 se afirma que comer la carne y la sangre de Jesús da desde ahora la vida eterna, a la cual seguirá en el último día la resurrección.

Análogamente se afirma en 5,24 que el que escucha a Jesús "tiene la vida eterna y no será condenado, sino que ha pasado de la muerte a la vida". La contraposición muerte-vida se refiere aquí a algo más amplio y profundo que el morir físico y el resucitar; se trata de la liberación de la alienación de Dios, que desemboca no tanto en la muerte, sino en la muerte sin esperanza, para gozar de su comunión vivificante en todos los sentidos.

La posibilidad de tener ya en el presente esta vida viene del hecho de que es sustancialmente una realidad cristológica. Cristo no es sólo la fuente de la vida, sino la vida misma,

como se dice ya en 1,4. La narración juanista expresa esta idea con mucha coherencia utilizando diversas categorías. En una primera serie de expresiones se usan los símbolos de las realidades más esenciales para la vida humana, como el agua, el pan, la luz, y se aplican a Cristo, fuente del agua viva (Jn 4), pan de vida (Jn 6) y luz del mundo (1,9; 8,12). Otros símbolos de vida se toman de la tradición particular del pueblo judío, como el de la serpiente (Jn 3,14). Finalmente, el símbolo del pastor (Jn 10) recoge el antiguo tema del buen gobierno como símbolo y medio para una buena vida. El uso de esta simbología elemental, ligada a las necesidades primordiales del vivir, sigue manteniendo, a pesar de la aparente dificultad del lenguaje juanista, una inmediatez de sentido para los hombres de todos los tiempos. A todos les dice Juan que Jesús apaga la sed, sacia el hambre, da la alegría, asegura la guía que se necesita para que crezca la vida y se desarrolle. El hombre no debe buscar en otra parte (¡ni siquiera en la Escritura humanamente interpretada!: Jn 5,39) las defensas de su vida; sólo las puede encontrar plenamente en Jesús.

Una segunda categoría es la del milagro, transformado en signo. El valor de los gestos de Jesús como revelador del don de la vida resalta con claridad sobre todo en la curación del hijo del oficial (en los vv. 50.51.53 está presente el verbo vivir); en el comentario a la curación del paralítico ("Pues como el Padre resucita a los muertos y los hace revivir, así también el Hijo da la vida a los que quiere, 5,21), y sobre todo en el último signo, que es la resurrección de Lázaro, donde se llega a declarar: "Yo soy la resurrección y la vida" (11,25). Los milagros realizados por Jesús no tienen ya en Juan carácter episódico o anecdótico: son una manifestación coherente y progresiva de su ser y de su misión, y lo revelan justamente como el que, siendo la vida, la da en abundancia. Pues los signos manifiestan la gloria de Jesús, es decir la presencia en él de la revelación divina. Es sabido que también el modo juanista de narrar la pasión y la muerte de Jesús tiende a poner de manifiesto que su humillación es ya en realidad potencia y gloria, y que su muerte es ya plenitud de vida. En el Cristo elevado sobre la tierra son atraídos todos para tener la vida (3,14-16; 12,32s).

Finalmente, la identificación de Cristo con la vida se hace en el texto juanista en afirmaciones explícitas, muchas de ellas introducidas como comentario de los símbolos y de los signos. Para esto puede bastar aquí el célebre dicho de 14,6: "Yo soy el camino, la verdad y la vida".

Hay que insistir en que, según Juan, no hay vida auténtica sino por medio de Cristo. Además de las contraposiciones, como luz-tinieblas, muerte-vida, convergen en esta afirmación las calificaciones de bueno y verdadero, atribuidas a Jesús; por ejemplo: "comida verdadera", "buen pastor", "luz verdadera". Ellas indican que sólo en él se realiza plenamente lo que las correspondientes categorías humanas indican sólo aproximativamente y sin eficacia real.

Cristo es, según Juan, la fuente única de la vida verdadera, porque viene del Padre y está unido a él; esta identidad es el fundamento de su valor salvífico; de donde se deduce que la vida que él comunica a los creyentes es verdadera justamente porque viene de Dios y es de Dios. La intuición veterotestamentaria, según la cual la dependencia de Dios es la esencia de la vida, alcanza aquí su culminación. En cambio, es nueva la afirmación de que esta vida sólo se puede dar porque y en cuanto que Jesús afronta la pasión y la muerte y da su vida en sentido martirial. La

cruz es el medio histórico mediante el cual la participación de la vida divina se actualiza en la situación concreta de pecado en que el hombre se encuentra. Pues es la vida, retomada por Cristo justamente en cuanto totalmente dada, la que es ofrecida a todos los hombres como don supremo del amor de Dios (Jn 10,17-18). En ello se descubre que el alma de esta vida nueva es el amor concretamente introducido en la realidad de la historia, amor al mismo tiempo eternamente divino y, permaneciendo tal, históricamente configurado y condicionado. También por esto la vida nueva se expresa, incluso en los creyentes, sobre todo como amor a los hermanos en la máxima concretez de los hechos, como lo demuestra toda la primera carta. El haber conjugado lo absoluto del amor divino con lo concreto de la realidad, quizá sea la característica más aguda de la visión juanista. La vida eterna de Juan es vida verdadera vivida en la realidad banal de cada día, al mismo tiempo está preservada de vaciarse en la contingencia y en lo episódico, justamente porque traduce en la "carne", es decir, en lo humano concreto e histórico, la plenitud del amor divino. En esta línea se puede decir que la concepción juanista de la vida no es más que una variante de su teología de la encarnación según se expresa en la fórmula de 1,14: "El Verbo se hizo carne": el amor se hizo cruz, la vida de Dios se hizo vida humana.

Los creyentes que acogen esta vida experimentan, según Juan, como un conocimiento y un mutuo permanecer de Cristo y del Padre en los discípulos, y de éstos en ellos. Es justamente lo que se decía antes: la comunicación y el intercambio entre lo eterno de Dios y lo concreto de la historia. El Hijo viene y permanece en los discípulos, y por tanto se introduce en su experiencia terrena, lava los pies a los discípulos. Al mismo tiempo los discípulos, al lavarse los pies los unos a los otros, encarnan en su existencia la eternidad trascendente del amor de Dios.

Por eso la fe que da la vida "vence al mundo" (Jn 5,4), es decir, supera la ilusión de poder valorarse a sí mismo contraponiéndose a Dios en la búsqueda vana de una autonomía de juicio y de acción.

La imagen sintética de la teología juanista de la vida puede ser la alegoría de la vid y los sarmientos, justamente interpretada sobre la base del AT. La vid representa a Israel; por tanto, aquí se habla del nuevo pueblo de Dios para afirmar que sólo la unión con Cristo lo hace verdaderamente tal y capaz de dar fruto. La vida verdadera es ese modo nuevo de ponerse y de obrar en el mundo que el Verbo de Dios ha iniciado en su "carne" para extenderlo, mediante el Espíritu, a cuantos confían en él.

III. LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE.

Tratamos aparte este tema por la importancia que ha tenido y tiene en la teología; pero en los textos bíblicos de ordinario está estrechamente unido al tema de la vida en Cristo, tratado en el párrafo precedente.

1. PREMISAS VETEROTESTAMENTARIAS

Es una especie de dogma en la exégesis corriente del AT que la fe hebrea no tuvo idea alguna de una vida después de la muerte hasta comienzos del siglo II a.C. La cuestión se presenta habitualmente en estos términos. La idea de una resurrección que devuelve a la vida a los muertos o a algunos muertos se encuentra expresada de modo explícito sólo en tres textos: Dan 12,1-3; 2Mac 7; 12. Aparte tenemos Sab 2-5, para la cual es previamente necesario determinar si adopta la concepción de la inmortalidad del alma o si enseña la doctrina de la resurrección de todo

el hombre en su totalidad. Los textos de Dan y 2Mac nacen en el contexto del martirio; habría sido esta experiencia la que habría hecho madurar la esperanza en una plena participación en la restauración de Israel justamente en aquellos que habían dado por ella la vida fieles a la ley. Antecedentemente, la fe de Israel habría contenido las premisas, y sólo las premisas, que hicieron posible tal evolución, sin que sea necesario postular dependencias de culturas extrabíblicas. En particular habrían contribuido a formar el fondo de la fe en la resurrección, ya sea la certeza del dominio absoluto del Señor, Dios vivo, sobre todas las realidades, comprendida la muerte, ya sea la esperanza, presente ya en Jer y Ez, de una resurrección del pueblo, aunque entendida metafóricamente como renacimiento social y político. Esta visión de fe histórico-salvífica le habría permitido a Israel considerar posible, cuando asomó la intuición, una idea de resurrección de la muerte también de los individuos. Sin embargo, algunos estudiosos han expuesto el problema de si no se debe reconsiderar todo este planteamiento. Estudiando a nivel estrictamente filosófico el significado de ciertas expresiones, como, por ejemplo, "los pastos verdosos", "el valle oscuro", "la mesa" del Sal 23, se han preguntado si no pueden tener también en el hebreo preexílico el mismo valor que tienen, por ejemplo, en la lengua ugarítica, de imágenes de la bienaventuranza de ultratumba. De ser así, se podría pensar que la idea de una bienaventuranza después de la muerte es en Israel mucho más antigua, aunque matizada con tonos míticos, que lo que hasta ahora se había creído. De todos modos, hay que considerar cierto, por ahora al menos, cuanto queda dicho: que la fe del AT contiene todas las premisas para la afirmación de que Dios, el Señor de la vida, puede hacer que los suyos superen la barrera de la muerte.

2. Estar para siempre con el Señor. Esta posibilidad aparece como certeza en el NT. La deducción que la corriente de los piadosos (de los cuales se deriva el grupo de los fariseos) había elaborado en el curso de la crisis de las guerras macabeas es asumida por Jesús como verdadera en contraposición a la visión más conservadora y cerrada del ambiente saduceo (Mc 12,18-27). El aspecto más importante de esta fe neotestamentaria en la vida después de la muerte es ciertamente el cristológico. Pues esta vida es afirmada como consecuencia de la fe fundamental de que nuestro estar con el Señor, por ser el acontecimiento salvífico completamente escatológico, es tan decisivo y definitivo, más aún, tan divino, que no admite rupturas o disminuciones por parte de Dios. Una vez revelado en la / resurrección de Cristo que el plan salvífico de Dios no sólo no es detenido por la realidad de la muerte, sino que se sirve de ella y la asume, con ciertas condiciones, como salvífica, queda abierto el camino a la fe de que la muerte no es solamente fin, como aparece humanamente, sino que puede ser principio. La celebración eucarística, en cuanto memorial de una salvación llevada a cabo no sólo a pesar de, sino mediante la muerte de Jesús, puede haber sido decisiva para la formación de esta certeza.

Por esta razón el "estar siempre con el Señor" de 1Tes 4,17 se puede considerar la mejor fórmula de fe en el más allá, porque evita toda materialización fantasiosa y expresa la esencia del mensaje neotestamentario. Con el Señor estará el hombre entero, idéntico a sí mismo, aunque completamente diverso del que es ahora en cuanto al modo de estructurarse su ser creado. Los criterios

para hablar de la situación vital de este hombre colocado para siempre en el Señor son los de 1Cor 15: absoluta identidad personal en la más completa transformación, que haga posible la superación de la corruptibilidad a que ahora está sujeta la criatura. Hay que afirmar contemporáneamente la identidad y con qué condiciones debe ocurrir el cambio; pero cualquier pretensión de describir concretamente el resultado de la transformación queda excluida por principio. Hay que añadir que este hombre transformado lo es en el Señor, en cuanto miembro de su cuerpo. Por eso la vida después de la muerte lleva a su cumplimiento aquel lazo con los otros y con el mundo humano establecido ya en el cuerpo eclesial de Cristo. Cómo se configuran estas relaciones, es imposible precisarlo. Queda como cierto un solo principio: que la *agape* es la estructura fundamental y permanente del estar con y en el Señor, lo que autoriza a suponer una forma suprema de amor interpersonal como estructura fundamental de la vida después de la muerte (1Cor 13,13).

El estar en el Señor incluye la dimensión trinitaria de la vida después de la muerte. Si en la descripción de la vida cristiana en su fase terrena, la primera persona que hay que mencionar, por ser la que está en contacto más inmediato con el hombre, es el Espíritu, cuando se habla de la vida después de la muerte surge con insólita claridad la idea de una relación directa con el mismo Dios Padre. Se introduce aquí la temática, presente en algunos textos del NT (Mt 5,8; 1Cor 13,12; 2Cor 5,7; 1Jn 3,2; Heb 12,14; Ap 22,4-5), de la visión de Dios, que será central en la descripción teológica medieval de la vida después de la muerte como "visión beatífica". El ver bíblico, como el conocer, indica ciertamente una experiencia intelectual, pero no solamente ésa (por algo está en paralelo justamente con vida; cf Jn 17,3); indica una experiencia completa, que abarca todo el ser y todas las facultades.

La fórmula "estar con el Señor" conduce así a la otra expresión paulina de 1Cor 15,28: "a fin de que Dios sea todo en todos".

IV. CÓMO VIVE EL CRISTIANO.

Hemos partido de la vivencia y a ella volvemos. La descripción del fenómeno de la vida, que se había basado sobre todo en el AT, con la cual se abría la exposición, se puede recoger ahora para intentar decir qué cambia en lo concreto de la existencia cotidiana para un discípulo de Cristo que ha descubierto los nuevos valores y el nuevo enfoque que Dios ha dado en Cristo al fenómeno de la vida. Naturalmente, no describiremos todos los comportamientos del cristiano tal como se desprenden del NT, pues en ese caso tendríamos que hacer un verdadero tratado de moral neotestamentaria; nos limitaremos a algunas observaciones esenciales.

1. Renacidos en el bautismo.

El punto de partida para comprender la novedad de vida del cristiano es la experiencia bautismal. Éste es el signo más evidente de que la vida verdadera comienza desde Dios nuevamente. En el caso del adulto, que es el caso típico, aunque hoy el menos frecuente, la escucha de la predicación precede al / bautismo, en lo cual se revela ya con claridad que la renovación de la vida humana depende de un gesto de Dios que precede a toda decisión del hombre. Es un gesto que se ha verificado en Cristo, pero que ahora llega hasta el individuo a través de la mediación de una comunidad creyente y predicadora preexistente, querida y puesta en la existencia por Dios. Hay, pues, un doble signo claro de precedencia: Dios y la Iglesia están ante el individuo como algo que se

ofrece y que no comienza por él. Ya en esto aparece el don. La predicación anuncia que el hombre pecador está totalmente perdido si no acoge este don; le presenta la imagen bíblica fundamental del paso de la muerte a la vida mediante un nuevo nacimiento. A diferencia del judío, que se encontraba ya inserto en el pueblo de Dios por el hecho de haber nacido tal, y que por lo mismo ignoraba el concepto riguroso de un nuevo nacimiento, el futuro cristiano se encuentra desde el principio instado a una libre decisión frente al don de Dios. Así la vida nueva del cristiano nace de esta oferta de Dios, que suscita en el hombre una posibilidad de libre decisión que antes le era completamente desconocida.

El cristiano renace en este ámbito de libertad creado exclusivamente por la palabra de Dios, ámbito que no existe fuera del acontecimiento de la predicación. Por eso el cristiano nace como un hombre liberado en Cristo y por Cristo. Su misma libertad se le aparece como don nuevo, no como un dato simplemente natural, y mucho menos como una herencia recibida de la historia humana que le ha precedido y en la cual está llamado a obrar como persona. En realidad, la predicación le revela justamente que esta historia está toda ella colocada bajo la esclavitud del pecado y que la que se cree ser la libertad es, en cambio, experiencia ilusoria de una falsa autonomía que conduce a la muerte. En este proceso que es la conversión, el cristiano aprende que en la historia tal como está configurada sólo del don de Dios le viene la posibilidad de abrirse libremente a una auténtica posibilidad de crecer como hombre. Aprende, en una palabra, que puede ser regenerado por Dios. Cuando se dispone a recibir el bautismo, acepta exactamente eso: renacer de Dios para poder ser libre.

El hecho de que no baste su decisión de fe, sino que se le exija recibir una admisión, ser físicamente tocado por un rito de iniciación, le demuestra sensiblemente la prioridad y la necesidad de la dependencia de Dios. Más concretamente aún, el bautismo le revela que la nueva vida que va a vivir tiene un nombre; ha sido ya vivida, y se llama Jesús de Nazaret. Él no muere para renacer en lo desconocido, sino para asimilar una existencia que le ha precedido y que ha originado ya una comunidad que se llama la Iglesia. Su reconquistada libertad será de ahora en adelante libertad de obedecer o de imitar, es decir, de revivir con plena originalidad, pero en una escucha fiel, lo que en Cristo ha sido ya vivido; no, obviamente, en la crudeza de las circunstancias concretas, sino en la sustancia de los valores, de las motivaciones y de los fines.

No será superfluo añadir que cuanto se ha dicho hasta ahora debe considerarse una simple paráfrasis de textos neotestamentarios, como, por ejemplo, Rom 6,3s: "¿No sabéis que al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida".

2. El Espíritu en nuestros corazones. En el bautismo comienza una vida que es continuamente construida por Dios mismo, el cual envía a nuestros corazones al / Espíritu de su Hijo, que nos asimila a su imagen. La acción primaria del Espíritu consiste en atestiguar eficazmente a nuestro espíritu humano que el Padre intenta verdaderamente extender a nosotros, a cada uno de nosotros, la misma actitud de acogida benévola que ha demostrado a su Hijo, mostrándonos el camino de la vida justa-

mente dentro del camino humano que la historia del pecado ha convertido en camino de muerte. De esta acción del Espíritu nace aquella confianza, nunca lograda antes, por la cual, como dice Pablo en Gál 4,4, resuena en nuestros corazones el nombre de Abba, Padre. Este descubrimiento de lo esencial que funda de nuevo nuestra vida en Dios revela que nosotros somos en nuestras aspiraciones humanas "carne", es decir, egoísmo, ignorancia, equívoco, posibilidad de muerte solamente. Al fin nos abrimos al descubrimiento de la igualdad fundamental de todos los hombres y de la vanidad de toda estructura de privilegio o de división basada sólo en lo humano o, peor, en lo religioso. El mensaje de Gálatas y Efesios está de acuerdo: es evidenciar esta triple esfera de acción del Espíritu hacia Dios, hacia nosotros y hacia los demás.

El efecto de esta infusión del Espíritu es una existencia filial. El término se ha de tomar en la riqueza de sus connotaciones bíblicas. Hijo es, en primer lugar, el que recibe de un padre vida, educación, bienes para vivir y posición en la sociedad. Pero es también el que está siempre con su padre, lo escucha, le obedece y es fiel ejecutor de sus planes. El hijo es la persona de la que el padre puede fiarse incondicionalmente, que puede representarlo y realizar sus encargos. Todo esto está detrás de las expresiones usadas por Jesús: el Hijo querido, en el cual el Padre se ha complacido (Mc 1,11). Cuando se habla de los cristianos como de personas que reciben el don de ser hijos, se alude a una situación análoga justamente porque en ellos se extiende aquella paternidad de Dios dirigida inicialmente a Jesús.

Una posible objeción a esta visión de la existencia cristiana no vendrá tanto del temor de que no esté suficientemente fundada en la Escritura, sino más bien de la experiencia del vivir cristiano. Muchos podrían decir que ya han leído muchas veces cosas parecidas en el NT y en los libros de teología, pero que nunca se han percatado, aunque han intentado vivir como buenos cristianos, de esta acción múltiple y decisiva del Espíritu. La objeción es más seria de lo que puede parecer, ya que oculta la sospecha de que ya en el lenguaje del NT se infiltra una especie de gnosis o de lucubración abstracta, que amplifica cada vez más la descripción de esta nueva vida "oculta con Cristo en Dios", como dice Col 3,3, sin que ello tenga verdadera correspondencia con la realidad, mucho más modesta, de la vida cristiana común. ¿Son, pues, experiencias de unos pocos elegidos o exageraciones mistificantes o, peor, propagandísticas las visiones juanistas y paulinas de una vida en la cual las Personas divinas están tan dentro de las personas humanas que habitan en ellas y las mueven en cada una de sus acciones y aspiraciones?

No es tan sencillo dar una respuesta. Por un lado se puede decir, como se ha dicho, que, mientras no se conozca y crea la elevación a la que está llamada la vida cristiana, el hombre permanecerá sordo e incapaz de percibirla. Por otro lado —y ésta parece la serie de consideraciones más válida— habrá que recordar que la presencia de Dios en fundar de nuevo la vida de los discípulos de Cristo, aunque es verdaderamente acción del Padre por medio del Hijo en el Espíritu, sin embargo está profundamente encarnada en la humildad y en lo terreno de las experiencias cotidianas del hombre. Entonces no habrá que ir a buscar acontecimientos sobrehumanos o espectaculares, contra los cuales ya Pablo ponía en guardia a los corintios, sino mirar el simple acontecer de la vida y sin sucesos llamativos aparentes de un auténtico cristiano, aunque sea un cristiano medio.

Este Espíritu que hace hijos de Dios será entonces reconocido en las pequeñas ideas nuevas y diversas que circulan en los ambientes cristianos, en los impulsos que nacen dentro de la comunidad a realizar gestos nuevos de caridad o solidaridad, en la capacidad proporcionada a cada individuo de dominar sus instintos y de valorar críticamente las aspiraciones humanas corrientes. Habrá que recordar quizá que el Espíritu obra según la ley del reino como la pequeña semilla que crece en silencio (Mc 4,26-29), por lo cual el poco de fe, esperanza y caridad que va circulando en toda comunidad cristiana y que produce probablemente más frutos de lo que normalmente parece que se puede comprobar se ha de reconocer como aquella realidad de la que habla Rom 8 o Ef 4. Por lo demás, también Pablo inserta sus discursos sobre el Espíritu dentro de apremiantes exhortaciones a comprender, reconocer y obedecer. Las dos líneas de respuesta a la objeción expuesta se funden entonces: es necesario creer más para experimentar; pero no —al menos en principio— para experimentar carismas o dones excepcionales, sino modificaciones pequeñas y graduales de la actitud interior respecto a la vida, que cambian las cosas de raíz frecuentemente allí donde el cambio es microscópico y poco visible, pero no por eso menos verdadero y eficaz. Probablemente esta visión de las cosas podría dar una nueva dimensión también al presunto escándalo de los dos mil años de cristianismo que no habrían cambiado el mundo.

3. NO VIVIR YA COMO LOS PAGANOS. Conscientes de haber sido salvados de la muerte mediante un verdadero renacimiento y de poder pensar y obrar correctamente sólo dependiendo de la guía del Espíritu, los cristianos comienzan finalmente a pensar, amar y obrar de modo nuevo, a vivir la nueva vida recibida en don.

El primer punto se refiere justamente al pensar, a las actividades del entendimiento y del juicio: "No viváis como viven los paganos, con sus vanos pensamientos y su mente oscurecida, apartados de la vida de Dios por su ignorancia y la dureza de su corazón" (Ef 4,17s). Frecuentemente no se subraya bastante la importancia de la renovación obrada por Dios en la mente del cristiano. Más allá del versículo citado está el hecho de enorme alcance de la predicación de una "palabra", de la narración de una historia, de una catequesis, de un nuevo lenguaje para la oración y la comunicación. La vida cristiana comprende una revolución antes de nada en el modo de pensar y comprender el encuentro con aquella realidad novísima y provocadora que es la palabra de Dios. De ahí vienen los instrumentos y el principio de una nueva vida intelectual guiada por el Espíritu, la sabiduría de 1Cor 2,6ss y de Ef 1,17s. Justamente el hecho de tratarse de la sabiduría de la cruz, necedad y escándalo para el hombre, demuestra que en el cristiano nace una nueva vida de la mente fundada en Dios y que cada uno debe hacer propia generando nuevos criterios de juicio.

A la pregunta de cuál es el pensamiento dominante que guía la praxis cristiana, no es evidentemente fácil responder. Es sabido lo difícil que resulta encontrar un principio unificador de las listas de exhortaciones morales de los finales de las cartas paulinas. Sin pretender invadir el campo de la teología moral, quizá podamos limitarnos a recordar la prioridad absoluta de una regla básica de vida que procede de los labios mismos de Jesús: la mencionada por Mc 8,34 como exigencia primera para poder ser discípulo del Señor: "Si

alguien quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga". Se puede estimar muy luminosa la feliz traducción adoptada por la interconfesional *Palabra del Señor,* que en lugar de "niéguese" escribe: "deje de pensar en sí mismo". Probablemente está aquí la raíz del vivir cristiano. Dejar de pensar en sí mismo quiere decir traducir en motivación de vida la libertad adquirida en el bautismo. El que no piensa en sí mismo no sólo es verdaderamente libre, sino que tiene tiempo y fuerza para vivir también con la cruz sobre los hombros. El mandamiento de vivir, es decir, de moverse, obrar, encontrar personas, arriesgarse y hasta producir, pero sobre todo ayudar y promover todo tipo de desarrollo, se funda en la libertad de la preocupación de sí mismo y del miedo a perder o arruinar la vida propia. Sólo se puede ser "hombre para los demás" dejando de pensar en sí mismo.

De este modo se adquiere por gracia la voluntad y hasta la alegría de vivir en cualquier condición y circunstancia. Quizá por esto la moral paulina, como es sabido, no logra aún percibir la urgencia de modificar situaciones dolorosas e injustas como la esclavitud.

El hecho de que no haya sido la sola experiencia cristiana la que ha hecho sentir estas exigencias de reforma de las estructuras, sino la evolución socio-cultural (aunque juntamente con la percepción de los valores cristianos), es quizá un testimonio de que el vivir cristiano no tiene necesidad en absoluto de que se modifique la estructura de este mundo, pues le basta la libertad de la obsesión de sí mismo. El cristiano se compromete a modificar las estructuras no porque de otro modo se sentiría perdido o ahogado, sino por amor a la justicia y por benevolencia para con el que sufre. Él no lucha para salvarse, porque ya está salvado por gracia. No lucha tampoco, estrictamente hablando, para salvar, porque sabe que la salvación viene solamente de Dios. Simplemente vive como un ser libre, y por eso reacciona con lucidez ante las circunstancias guiado por la caridad.

No pensar en sí mismo no es, evidentemente, el principio de una libertad vacía de perspectivas. Es una liberación del miedo adamítico a perder la vida y del ansia de salvaguardarla a toda costa para abandonarse totalmente a aquella forma de existencia que ha aparecido en Cristo. Por algo en Mc el dicho sobre la negación termina con "sígame". Aunque el término puede ser discutible, la imitación de Cristo es el contenido positivo que llena el vacío saludable dejado libre por la desaparición del "nosotros mismos" o de la "carne".

El no pensar en sí mismo es también equivalente a la dimensión escatológica de la vida cristiana. Realmente, esta última consiste en colocar en primer lugar no el futuro que podemos presumir construir, sino el misterio futuro que Dios le prepara a la historia.

La escatología no es, en el fondo, más que la proyección en clave temporal del primado de Dios. Decidir en el presente no basándose en el ahora o en nuestro mañana inmediato, sino en el futuro de Dios, es sencillamente otra precisión del más general no pensar en sí mismo.

En el plano más inmediatamente práctico, esta libertad respecto a la ansiedad del mañana se ha traducido en pobreza y castidad. Ser pobre significa exactamente creer que "la vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido" (Mt 6,25), y por tanto sentirse libre de vivir de cualquier modo, habiendo aprendido "a sentirse harto y a tener hambre, a nadar en la abundancia y a experi-

mentar estrecheces" (Flp 4,12). La máxima pobreza es la traducción práctica del principio que Pablo enuncia en el versículo siguiente: "Todo lo puedo en aquel que me conforta". Análogamente es ahora posible para el cristiano prescindir del amor conyugal y de los hijos (considerados tan necesarios en el AT), porque se sabe que la raíz del vivir está en Dios, que da el Espíritu del Hijo.

Puede ser simplista, pero creo posible sintetizar la norma esencial de la vida nueva en esta suma libertad de sentirse satisfecho en cualquier circunstancia y situación, no por resignación o cinismo, sino por la firme convicción de haber sido creados y salvados inmediatamente por el Padre, que piensa incluso en los lirios del campo.

4. UNA VIDA SANTA. El título de este párrafo se ha escogido adrede justamente para superar un concepto no bíblico de santidad. La vida de los cristianos es santa porque pertenecen a Dios, han sido por él predestinados y llamados (Ef 1,4). En esta pertenencia a Dios consiste ciertamente el fin de la vida. Pero no hay que olvidar que el Dios santo es el que santifica, en el sentido de que quiere reconducir a sí a todos los que están perdidos y divididos. El Dios santo es el que reunifica y hace la paz, comenzando por unir a los judíos y paganos con vistas a la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Los cristianos santos están insertados en este designio, y su vida, por el hecho mismo de estar escondida en Dios y buscar las cosas de arriba donde Cristo se sienta a la derecha de Dios, es vida que busca y promueve la recuperación y la salvación de todos los hombres, es vida que va en busca de los que están perdidos y se preocupa de no dar escándalo a los pequeños por los cuales ha muerto Cristo. La misión no es un deber que se añade al ser cristiano; no es sólo una vocación especial, sino que es otra cara de la unión total con Dios, en la cual consiste la esencia misma de la vida. Jesús llama a sí a los discípulos "a fin de que brille su luz delante de los hombres, y éstos, viendo sus obras buenas, glorifiquen al Padre que está en los cielos" (Mt 5,16).

La vida cristiana es pública, mundial y cósmica, aunque se desarrolle en una forma privada lo más escondida, porque es asumida en el plan de Dios que santifica, o sea, que une a sí a toda criatura.

Naturalmente, los cristianos cuidarán también de establecer estructuras adecuadas de relación con el mundo y de comunicación "para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa" (1Pe 2,9). Pero, además y antes de esto, toda vida cristiana, vivida con aquella libertad que se ha dicho y que hace iglesia también más allá de las estructuras visibles, es evangelio ofrecido al mundo.

Para el que ha comprendido su renacimiento bautismal, el anuncio del evangelio en todas sus formas posibles es el único modo de pertenecer a Dios, y por tanto de ser uno mismo, hombre que vive para la gloria de Dios.

BIBL.: BOURGEOIS J., *Je crois à la resurrection du corps*, Desclée, París 1981; FESTORAZZI F., *La dimensione salvifica del binomio morte-vita*, en "RBit" XXX (1982) 91-109; FREY J.B., *Le concept de "vie" dans l'Évangile de St. Jean*, en "Bib" I (1920) 37-58, 211-239; DE LA POTTERIE I., LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, Ave, Roma 1967; LINK H.-G., *záō*, en *DTNT* IV, 351-360; MUSSNER F., *ZOH, Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich 1952; ID, *Vida*, en *Conceptos fundamentales de Teología* II, Sígueme, Salamanca 1979[2], 868-873; RAD G. VON., BULTMANN R., *záō*, en *GLNT* III, 1365-1480; SARDI P., *Vida*, en *Dicc. Teol. Interdisciplinar* IV, Sígueme, Salamanca 1983, 615-637. Del concepto de vida tratan también las obras de teología bíblica y los

comentarios a cada uno de los libros, para los cuales se remite a las listas bibliográficas de las respectivas voces.

R. Cavedo

VIRGINIDAD

SUMARIO: I. *La preparación del AT:* 1. Aspecto negativo; 2. Motivos positivos y preparatorios: *a)* Continencia sexual y culto, *b)* Esterilidad, viudez e impotencia, *c)* Signo profético. II. *En el NT:* 1. En la enseñanza de Jesús; 2. En la interpretación de Lucas: *a)* Una renuncia auténtica: Lc 14,26 y 18,29b, *b)* Una renuncia gravosa y cotidiana: Lc 14,27 y 9,23; 3. En la enseñanza de Pablo: *a)* Argumento y división de 1Cor 7, *b)* La instancia escatológica, *c)* "Respecto a las...": el sujeto de los versículos 25-38, *d)* La virginidad es un carisma (v. 7), *e)* Consagración y culto (vv. 32-35), *f)* Matrimonio espiritual.

La virginidad (castidad, celibato, continencia) evoca una realidad poco comprendida siempre por la sociedad. La incomprensión encuentra uno de sus factores, entre otros, en la impropiedad del lenguaje, es decir, en la absoluta insuficiencia del léxico corriente y laico para agotar la profundidad de un dato religioso.

Preferimos hablar de virginidad, a pesar de sus resonancias eminentemente femeninas. El uso de "castidad" (incluso "perfecta") rebajaría el estado matrimonial y olvidaría que también este último está obligado a la ley de la castidad. "Continencia", en cambio, en cuanto abstención de toda actividad sexual y simple renuncia, es demasiado negativa; finalmente, "celibato" permanece vago, ya que no expresa de por sí más que una condición social, sin ningún componente religioso. Justamente esta eminencia religiosa es lo que permite ampliar nuestro lema, virginidad, incluso a los viudos y viudas, a las estériles, a los sexualmente impotentes (eunucos), así como a los desposados.

Por otra parte, también el léxico bíblico es un tanto precario en sus significados, ligados principalmente a las voces griegas *parthénos, ágamos, enkratés* (y *nýmphē, áphthora, neânis,* etc.) y a las ideologías hebreas subyacentes. Aquí recurriremos indiferentemente a los diversos términos, atentos más a su uso y a los contextos, a fin de captar su mensaje teológico, descuidando, en cambio, las presencias de índole helenística testimoniadas en los varios ámbitos culturales de las diferentes religiones antiguas. Lo mismo que descuidaremos en la medida de lo posible todo lo que se refiere al ↗ matrimonio; aunque sea fundamental para definir el contenido de nuestro tratado, tiene una voz aparte.

I. LA PREPARACIÓN DEL AT.

Presentamos el AT como "preparación" para los datos del NT; solamente aquí tendremos una doctrina positiva acerca de la virginidad.

1. ASPECTO NEGATIVO. En el AT no sólo no encontramos una enseñanza relevante sobre la virginidad, sino que no goza en él siquiera de una estima particular. Mejor: la virginidad es muy estimada antes del matrimonio (Dt 22,13-21: "los signos de la virginidad"), y a veces es condición para algunos tipos de matrimonio (Lev 21,13ss: el sumo sacerdote); pero en sí misma y como estado permanente es considerada un deshonor, una especie de castigo divino, a la par que la esterilidad, la castración y la impotencia conyugal en general.

La mujer está fundamentalmente orientada a la procreación: su valor consiste esencialmente en ser madre. Hasta el punto de que a veces, por metonimia, se la llama simplemente *raḥam,* seno o vientre materno (Jue

5,30). Así pues, la virginidad era funcional al futuro matrimonio; y en esta línea, expuesto de manera global, se mueve todo el AT.

Esto se comprende fácilmente si recordamos el precepto de Gén y su larga historia y aplicación en Israel: "Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla" (Gén 1,28). Todavía en los tiempos más recientes son numerosos los textos rabínicos que, como éste, afirman que "un hombre no casado no es verdaderamente un hombre" (*Yebamôt* 63a); y la referencia a Gén es muy frecuente. Recuérdese también que el léxico hebreo ignora un término que indique "celibato". Como confirmación y demostración *e contrario*, se subraya y exalta particularmente el estado matrimonial, la prole, la descendencia numerosa; por ejemplo, ver Lev 26,3.9; Dt 28,4, y especialmente el Sal 128 (salmo de subida a Jerusalén).

Pero la indicación más neta acerca del no valor intrínseco de la virginidad, mejor de su negatividad, se lee en las palabras puestas en labios de la hija de Jefté al enterarse del voto cruel de su padre: "Concédeme esta gracia: déjame libre durante dos meses para ir por los montes con mis compañeras llorando mi virginidad" (Jue 11,37). El motivo del llanto no es ver truncada una vida joven, sino la condición de virginidad en la cual habrá de morir sin dejar prole. Aunque toda la narración del voto de Jefté (Jue 11,30s.34-40) haya que atribuirla a una etiología cultual, y por tanto esté unida al relato sólo arbitrariamente, sin embargo en él se manifiesta la virginidad como deshonor y negatividad, motivo de conmiseración y de desprecio.

Una concepción del todo análoga y a nivel colectivo se lee allí donde los profetas llaman al pueblo "la virgen Israel", indicando con ello su condición de miseria y opresión: es la "virgen" que muere sin dejar prole, condenada a la desaparición. Ver, por ejemplo, Am 5,1s; Jl 1,8; Lam 1,15; 2,13; etc., leídos en sus contextos. Similarmente, cuando con el mismo apelativo se pone de manifiesto el estado de opresión territorial, la violación de la independencia y de la prosperidad (también para Israel): cf Is 23,12; 32,23; Jer 14,17; etc.

A esta luz general se comprenden las valoraciones negativas y las desfavorables descripciones relativas a aquella forma particular de virginidad que es la esterilidad. También ella es normalmente un mal, un deshonor, una vergüenza (en la línea, por otra parte, de todo el Oriente antiguo): por ejemplo, Gén 15,2 (Abrahán); 16,4s (Sara); 30,1 (Raquel) y versículo 2 (respuesta de Jacob); sólo Dios abre el seno de la estéril (cf Gén 25,21; 29,31; 20,22), puesto que es él el que, al castigar, lo ha cerrado (Gén 30,23; 1Sam 1,5ss; Jer 22,30; Os 9,11.14; cf Lc 1,25). Igualmente en lo que concierne al estado de viudez, visto de suyo como caso típico de desventura (1Re 17,12; 2Re 4,1; Is 47,9; Bar 4,12-16) y de debilidad (Is 10,2; cf Mt 12,40 par), hasta el punto de merecer particular atención de la ley (Éx 22,20-30; Dt 14,28s; 24,17-22) y por parte de Dios mismo (Dt 10,17s; 27,19; Is 1,17; Sal 68,6; 10,2), que escucha su grito (Si 35,14s) y se convierte en su vengador y defensor (Sal 96,6-10; Prov 15,25; Mal 3,5), igual que el auténtico "piadoso" (Dt 26,12s; Job 31,16; cf Sant 1,27). En el mismo contexto de desventura, desgracia (y maldición) se explican también las normas que regulan a los eunucos, cuando se les prohíbe ofrecer sacrificios (Lev 21,10), reducidos así a la condición de bastardos (Dt 23,3ss), y hasta excluidos del pueblo (Dt 23,2; mientras que en el mundo pagano antiguo se honraba al "iereus eunuchos").

Estas líneas abiertamente negati-

vas no agotan lo que el AT nos transmite sobre la virginidad (o celibato) y sobre la esterilidad, viudez e impotencia. Ya en el AT se abrían algunos atisbos, que de penumbras se habrían de transformar en luz y de modestas semillas llegarían a dar frutos copiosos en tiempos del NT.

2. MOTIVOS POSITIVOS Y PREPARATORIOS. Los comprendemos a la luz del NT. Contemplamos obviamente no la sola virginidad en sentido estricto, sino también aquellas formas de vida celibataria a las que se ha hecho referencia.

a) *Continencia sexual y culto.* Es una primera indicación que anexiona un cierto valor positivo a la virginidad o celibato. No se trata más que de una continencia sexual temporal; sin embargo, no hay que descuidarlo, ya que se interpreta como separación de lo profano o común, concretamente como una presencia de "santidad".

Un primer caso lo tenemos en la participación en un banquete sagrado; ello vale al menos para el tiempo de David (dado el silencio de Lev 22,7-16, no parece que la norma valiese después). 1Sam 21,5 pone por condición que "los jóvenes se hayan abstenido al menos de la mujer" antes de que Ajimélec, sacerdote de Nob, conceda el "pan sagrado" o "santo" (hebr., *qodeš*), "no profano" o "común" *(ḥol)* a David y a los suyos. La respuesta de David es instructiva: "Seguro, las mujeres nos están prohibidas (...) y las cosas de los jóvenes son 'santas' *[qodeš]*; es un viaje 'profano' *[ḥol]*, pero verdaderamente hoy ellos son 'santos' *[jiqdaš]* en sus cuerpos" (v. 6). Sólo entonces Ajimélec da lo "santo" *(qodeš,* sobreentendiendo "pan": v. 7).

Del todo análogo es el sentido de la continencia temporal observada durante la expedición militar de una guerra: cf el caso de Urías en 2Sam 11,8-13. Para Israel, las guerras son santas, como santa es la tierra y sagrado es el pueblo *(passim).* Por así decirlo, se asemejan a algo litúrgico, o sea cultual y sagrado. En efecto, antes y más que del pueblo, son las "batallas" o "las guerras del Señor" (1Sam 18,17; 25,28; cf Núm 21,14: "libro de las guerras del Señor"). Dios estaba presente en el campamento (cf Jue 4,14; 2Sam 5,24), y éste podía llamarse "santo" (Dt 23,10-15; *qadôš,* v. 15), transformado como en santuario del arca (Núm 10,35s; 1Sam 4). Los mismos soldados podían llamarse "los santos de Dios" o "sus consagrados" (Is 13,3; Jer 22,7; 51,27s).

En la misma línea de continencia temporal está el tercer caso, en Éx 19,14s; antes de ratificar la alianza y de promulgar la ley, "Moisés santificó *[jeqaddeš]* al pueblo y ordenó: "Estad preparados para pasado mañana; que nadie toque mujer".

Habitualmente, en los tres casos se advierte sólo una especie de pureza ritual, o sea "abstención de". Creemos que la interpretación es reductiva e insuficiente. Más que mera pureza ritual, se está aquí en la línea de la consagración y santificación. Es decir, la continencia temporal es considerada aquí como una especie de santificación y preparación activa al acto cultual que se va a cumplir o en el cual se participa, ampliación de aquella esfera de lo divino que se considera siempre presente en el culto y en lo que le concierne.

Verdaderamente, la realidad matrimonial en sí misma nunca es considerada en la Biblia como un acto de impureza; las impurezas sexuales que conoce no están nunca relacionadas de por sí con el matrimonio en cuanto tal. De todas formas, el argumento que nos parece decisivo es el léxico empleado en los pasajes citados. No se habla en ellos de "puro" o "no

contaminado" *(tahôr),* sino de "santo" *(qadôš),* cuyo contrario no es "impuro" o "contaminado" *(tame'),* sino "profano" *(ḥol).* Ni se pueden superponer las dos nociones de pureza y santidad; al contrario, desde un punto de vista bíblico, permanecen del todo separadas. Pues pureza no es más que cualidad negativa: dice solamente ausencia de mancha o contaminación. Por consiguiente, es la "impureza" lo que bíblicamente es una cualidad positiva, es decir, pone algo en el objeto al que se refiere y que justamente así se convierte en "contaminado". "Santidad", por el contrario, es cualidad completamente positiva, mejor divinamente tal: en la persona o cosa "santificada" pone un cierto poder o radiación mística que caracteriza a lo divino (¡Dios es "santo" por definición!) y lo separa de cualquier otro objeto, que justamente por tal es común y profano (hebr., *ḥol; qadôš* se deriva de la raíz que significa "separar").

Por tanto, ser santificado es participar de algún modo de la esfera de lo divino. La continencia temporal se inserta ahí; su relación con el culto subraya toda su dignidad. Participa, por así decirlo, de la dignidad del mismo culto, al menos en cuanto que lo precede, lo prepara y de algún modo condiciona su participación. La presencia peculiar de Dios "santo" en el culto exige, al menos en los tres casos recordados, que lo preceda la continencia, mejor que de algún modo lo haga ya antes presente. Ella, en efecto, hace al hombre *qadôš,* o sea, partícipe de lo divino ya antes del culto. Al sustraerse a lo que es común o profano (o sea, *ḥol),* el hombre es ya en cierto modo sede de presencia divina, significada por el término *qadôš,* que es justamente lo opuesto de *ḥol.*

Confirmación elocuente de ello la tenemos en Jl 2,16. El profeta invita "al esposo" a "salir de su cámara nupcial" y "a la esposa de su tálamo". No es una invitación a la mortificación o a purezas rituales, sino a entrar en una "santificación": "Santificad una asamblea", se dice al comienzo del versículo (igual que en 1,14 y 2,15 se había exhortado: "Santificad un ayuno"); es decir, libremente traducido: "celebrad una reunión sagrada" en la cual se suplique a Dios por la inminente calamidad nacional. Se deja o interrumpe la vida cotidiana común para elevarse a un encuentro "sagrado" con Dios o estar en su presencia en el culto; en cuanto que lo prepara y, por así decirlo, lo anticipa, ese encuentro se expresa ya por la continencia temporal.

En la misma dirección va la prescripción para la ordenación sacerdotal de Aarón y de sus hijos, en la cual, aunque no se menciona expresamente, ciertamente está incluida la continencia sexual temporal: Lev 8,33.35 (y también v. 30). Ya en tiempos del NT, en los escritos rabínicos leemos que, según toda una escuela, las relaciones conyugales estaban prohibidas en sábado: en cuanto reservado a Dios y para Dios, y por tanto tiempo "sagrado", además con la peculiar presencia de Dios (su espíritu) en la casa propia, el sábado no se podía considerar como los demás, es decir, un día en el que fuera lícito atender a la procreación, mandamiento divino ciertamente, pero de orden común, para todos los días y, en este sentido, actividad profana (*Ketûbôt* 65b, *Talmud* babilónico). Tanto más que el sábado anticipaba ritualmente el descanso eterno, y durante ese descanso (escatología estrechamente ligada también al día del mesías, que se haría presente igualmente en sábado), "ni se engendraría ni se procrearía". Análogamente para Moisés: a fin de subrayar la "santidad" de su misión y la constante presencia de Dios con él, se enseñaba que después de la visión de la zarza no había teni-

do ya relaciones conyugales. Es decir, ahora estaba totalmente y para siempre "consagrado" al único fin de su vida, el que Dios le había confiado.

También entre los habitantes de Qumrán [/ Judaísmo II, 8d] se manifiesta netamente un valor positivo y cultual del celibato. Tienen conciencia de que en los tiempos escatológicos y como preparación para las "santas batallas" contra los hijos de las tinieblas lo que cuenta no es la procreación (y por eso se abstienen del todo o en parte —pues de hecho se habla de mujeres y de niños— del matrimonio), sino la gloria o "señorío" *(šekinah)* de Dios, en el cual justamente no hay lugar para una actividad que no sea "santa", es decir, relativa a él solo, y por tanto "separada" de las comunes de todo mortal y de todo momento no expresamente "santos".

b) *Esterilidad, viudez e impotencia.* Respecto a cuanto se ha dicho antes [/ I, 1], se registra aquí un cambio de tendencia. Se abre al futuro en una evolución que, como para otras líneas, se capta sólo en el NT.

Indicación digna de observarse es el acento puesto en la esterilidad contemplada como condición para subrayar la intervención de Dios que concede la fecundidad. Toda vida es don de Dios; pero el que ha de nacer se convierte en don peculiar del Altísimo con valor y funciones particulares en el desarrollo de la historia de la salvación. Pueden verse los casos de Sara, Rebeca, Lía, Raquel, Ana y, en el NT, de Isabel (cf también Rom 4,18-24).

Valor positivo lo atribuye el AT a la esterilidad en época tardía, cuando, contrariamente al precepto de Gén, proclama "bendita a la estéril sin tacha, que no conoció el lecho pecaminoso" (Sab 3,13). El valor se toma de la relación con Dios: pues "más vale no tener hijos y poseer la virtud, porque el recuerdo de la virtud es inmortal" (4,1).

Lo mismo vale para el eunuco. En paralelo con la estéril, también a él se le declara ahora "dichoso", si "sus manos no hicieron la maldad y no alimentó malos pensamientos contra el Señor" (Sab 3,14); más aún, "le será dado especial galardón por su fidelidad y un puesto agradable en el templo del Señor" (Sab 3,14). Prevalece, pues, la valoración fundada en lo espiritual. A la vuelta del destierro babilónico, ya el profeta había proclamado y motivado en clave del todo espiritual y universalista esa bienaventuranza para los eunucos, en otro tiempo excluidos del pueblo (cf Is 56,3ss). La relación determinante es la de Dios ("mejor"), relación que asegura presencia y atención individual "en mi casa", derecho de presencia en medio del pueblo "dentro de mis muros" e incluso permanencia "sempiterna".

En lo que atañe al estado de viudez, es significativa la narración de Judit. Ella lleva una vida de "consagrada": está separada de los demás (Jdt 8,5: la tienda en la terraza), lleva el hábito particular del luto (v. 6; 16,7), se dedica al ayuno (8,6), a la penitencia, a la oración (c. 9). Todo indica una situación cultual. Su misma fuerza final (proveniente de Dios) contrasta con su debilidad natural (de viuda). Se junta la continencia (8,8) para celebrar una condición espiritual que preludia la valorización del estado de viudez como se ve en el NT. Entretanto, en los umbrales mismos del NT le dará la réplica y le hará eco la figura de Ana, la "profetisa hija de Fanuel", de Lc 2,37. Para ambas, el estado de viudez presenta la nota de una vida consagrada, cultual, en la cual la celebración de Dios está interiorizada y al mismo tiempo reclama gestos y observancias varias; entre ellas se coloca el estado de continencia de manera totalmente inte-

grativa, hasta llegar a parecer —especialmente para el que lo ve con la óptica del NT— el supuesto necesario y la lógica coronación.

c) *Signo profético.* Ante todo, el caso de ↗ Jeremías. Es único en el AT. Como signo profético en Israel, signo de abatimiento y de desventura o destrucción (análogamente al caso recordado de la hija de Jefté), Dios le ordena permanecer célibe: "No te cases, no tengas hijos ni hijas en este lugar" (Jer 16,2). El pueblo no tiene ya relación con Dios, no produce frutos; está a punto de ser abandonado; es inminente su fin. Tener hijos y asegurar la descendencia es cosa de otros tiempos; ahora es superfluo y hasta nocivo. El mandato de crecer y multiplicarse (Gén 1,28) se le hizo al hombre en paz con Dios; ahora, lejano y rebelde al propio Dios, el hombre no puede sobrevivir. Por eso el mandato se invierte: "No te cases..." La rebeldía contra Dios destruye el hombre y las cosas, el mismo templo; también la tierra y el pueblo serán oprimidos (dominio extranjero y esclavitud). Parece que ha vuelto el caos de los orígenes (Gén 4,23-31; 15,2ss). La misma gloria de Dios deja su habitación y abandona Judea (Ez 8,1-11.15). Cuando Israel parta para el destierro, Raquel lo acompañará con el lamento fúnebre, como por un difunto (Jer 31,15). Y su reviviscencia será únicamente obra divina, de una nueva creación mediante el "espíritu del Señor" (Ez 37,1-14), en el contexto de una nueva alianza espiritual e interior (Jer 31,31ss y Ez 36,26ss) [↗ Alianza].

El drama se vive en la experiencia personal del profeta, antes de que se abata sobre el pueblo: es arrojado del templo (Jer 36,5), de su propia familia (12,6; 11,19-23), de su pueblo (20,2; 36,26). La desolación del país reina ya antes en la soledad del profeta (15,17): "Voy a suprimir de este lugar, a vuestros ojos y en vuestros días, los gritos de gozo y algazara, los cantos del esposo y de la esposa" (16,9). La vasija rota es signo de ruina y de matanza inminentes (19,1-13). Otro tanto pasa en la vida del profeta: en la soledad de su celibato se anticipa el reino de la muerte; se recorre por anticipado, por así decirlo, el fin del estado actual de las cosas. Dios está a punto de hacer cosas nuevas, superando el orden precedente: la existencia con Dios se perpetuará no ya según la carne, sino mediante el espíritu, en un nuevo orden y una nueva alianza. En éste, el estado virginal es testimonio de vida con Dios y en el espíritu, fuera de todo parámetro terreno.

Análogo valor de signo profético tiene la expresión "virgen Israel", dirigida al pueblo en cuanto fiel o infiel a la alianza (cf Jer 18,13; 31,4.21). En el contexto general de la relación esponsal entre Dios y el pueblo, el apelativo evoca la integridad de la fe, el amor generoso y total y la donación sin reservas al propio Dios. La "virgen Israel" será completamente de Dios, "su esposa" para siempre, cuando él haya establecido una "alianza nueva y eterna" en la sangre de su mismo Hijo (cf Lc 22,20). Entonces, "como un joven se casa con su novia" (Is 62,5), Dios será total y definitivamente el esposo y el amado de su pueblo.

II. EN EL NT. A las líneas que acabamos de destacar en el AT corresponden en el NT indicaciones netas y precisas. Al señalar el comienzo de los nuevos tiempos y determinarlos, el Verbo encarnado ha indicado la virginidad como respuesta a la presencia del reino de Dios en la tierra. Así como al matrimonio le corresponde significar el misterio de las nupcias entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,31s), así a la virginidad le incumbe destacar la presencia actual del espo-

so, el verdadero esposo, ya aquí en la tierra y hasta el fin. Desde entonces repercute el grito de la parábola en la oscuridad de la noche que sigue reinando: "Ya está ahí el esposo; salid a su encuentro" (Mt 25,6), y Jesús viene precedido del amigo del esposo (Jn 3,29) a su comunidad, que, "virgen casta" (2Cor 11,2), lo espera en el ayuno (Mc 2,20) y en la oración (1Cor 11,26). Así pues, en el NT la virginidad testimonia la nueva realidad ("No se toma mujer ni marido": Mt 22,30), la realidad escatológica (santos "de cuerpo y de espíritu" 1Cor 7,34), que ya ha llegado y es permanente en la tierra.

1. EN LA ENSEÑANZA DE JESÚS. Situamos aquí una indicación que la crítica literaria más atenta y exigente hace provenir de la enseñanza terrena del maestro. Se podría titular: "Eunucos a causa del reino", con obvia referencia a Mt 19,12.

Jesús responde a la perplejidad de los discípulos (v. 10) ante las exigencias expresadas por él respecto al matrimonio (v. 9). No sólo no las contradice, sino que comparte su reflexión (v. 11), y explica: "Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, los hay que fueron hechos por los hombres y los hay que a sí mismos se hicieron tales por el reino de Dios". Y, recordando la premisa del versículo 11, concluye: "El que pueda entender, que entienda" (v. 12).

El *lóghion* falta en los par de Mc y Lc: el análisis demuestra que son ellos los que lo han omitido, y no Mt el que lo ha añadido. Puede que Lc 14,26 y 18,29 —de que hablaremos— lo testimonien transformado. Dada la actual colocación del versículo 12 (como conclusión de la enseñanza sobre el matrimonio), más de uno ha estimado que no debe verse ahí más que una prohibición de segundas nupcias mientras vive el cónyuge. En realidad, el contexto actual no prohíbe suponer que al principio el *lóghion* fuese autónomo, y por tanto interpretarlo en clave más amplia. Pues parece que se perciben los acentos de una polémica contra Jesús: él no estaba casado; por eso era fácil acusarlo de ser "eunuco". El versículo 12 da, pues, la clave de lectura de la virginidad de Jesús: además de las restantes series de "eunucos", series terrenas y materiales, hay una tercera, la de "por el reino de Dios". Como la de Jesús, ésta es también de "los que pueden entender" (v. 11s), es decir, renuncian libremente y como él al uso de la sexualidad.

Así pues, la conexión necesaria y determinante es con "el reino de Dios", expresión que en los sinópticos contiene, por así decirlo, y resume todos los bienes salvíficos ligados a la escatología, a los tiempos futuros y esperados con el mesías. Una vez llegado Jesús-mesías, el reino está presente (Mt 12,28; cf Lc 17,21). Al mismo tiempo es también futuro, según un crecimiento descrito a veces con parábolas (Mc 4 y par), y está destinado a manifestarse al final con la vuelta gloriosa del mismo mesías; final que no introducirá nada totalmente nuevo, sino el cumplimiento (si bien inaudito y sorprendente) de lo que ya está anticipado y es presente.

La virginidad "por el reino" es, pues —con otros "signos" de que se habla en el evangelio (especialmente signos mediante los milagros) y en la vida de la Iglesia (sacramentos y culto en general, testimonio y anuncio, etcétera)—, un "signo" presente del reino futuro, anticipado así y hecho visible, mientras prepara ahora y aquí la futura manifestación gloriosa. Ella historiza en el hombre y en la mujer vírgenes lo que será la condición futura del hombre: "No tomarán mujer ni marido" (Mt 22,30). No son seres asexuados ni impotentes, sino

que viven con la conciencia ("A los que les ha sido dado"; "el que pueda entender, que entienda": 19,11s) de que la virginidad es el estado que mejor expresa la naturaleza misma del reino: "En la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán, serán como ángeles en el cielo" (22,30).

Así pues, a la virginidad le corresponde un valor en sí y por sí. Ella anticipa, por así decirlo, la liberación del cuerpo terreno para vivir, ya en la tierra, como si se estuviese ya en la gloria; por eso se dice: "en la resurrección". Allí donde está la resurrección no se muere; no hay que reparar con la reproducción los daños producidos por la muerte, consecuencia del pecado. Aquella carne, que es también terrena, está llamada a vivir desde ahora sin la condición "terrena" que le es propia.

Por este significado de vida celeste se vincula también en Mt 19 con aquel estado de despojamiento que se afirma de otro modo en los evangelios y en el resto del NT. En cuanto al presente capítulo 19, contempla el despojamiento de sí mismo, de toda forma de arrogancia y de personalismo (vv. 13-15) y de los bienes terrenos (vv. 16-26). Así pues, en la actual redacción mateana la virginidad, la sumisión (obediencia) y la pobreza caracterizan a los habitantes del reino y al reino mismo, donde Dios lo es todo para cada uno y él solo completa a todos. Es el reino de los "pobres" bíblicamente hablando, de la gracia y de la bondad de Dios (cf la parábola de Mt 20,1-15, que sigue inmediatamente después). La virginidad abrazada "por el reino" lo anticipa e inaugura en la propia carne, a la que no se le reconoce otra función de fecundidad que en el Espíritu; lo profetiza —como ocurrió en la existencia de Jeremías, anuncio de una nueva creación— proclamándolo con la propia vida de encuentro y de presencia del solo Espíritu; y lo manifiesta fecundo, como ocurrió en la vida de Jesús y de María.

2. EN LA INTERPRETACIÓN DE LUCAS. Es otro estrato: igualmente autorizado que el precedente, expresa mejor la vida misma de la comunidad cristiana y la actualización de las palabras del Señor, además en un ambiente pagano.

a) *Una renuncia auténtica: Lc 14,26 y 18,29b*. Ambos textos hablan de una renuncia necesaria para el seguimiento; en ambos casos la confrontación con la situación sinóptica y el examen del texto y contexto llevan a concluir que la enseñanza sobre la virginidad constituye una adición lucana a un *lóghion,* o más, del Señor. Respecto al similar Mt 10,37, Lc 14,26 conserva mejor el sonido primigenio del único *lóghion*, pero ha modificado —actualizándolo— su sentido; el dicho de sabor escatológico se ha convertido así en una invitación urgente a una renuncia total (cf v. 33). En cuanto a Lc 18,29b *(lóghion* único con Mt 19,29 y Mc 10,29), la inserción lucana acerca de la virginidad es aún más evidente e indiscutible. Para ambos, la renuncia al matrimonio forma parte de la condición del seguimiento: entre lo que hay que "dejar por el reino de Dios", Lucas ha introducido también la "mujer", a la que incluso, con fraseología semítica, hay que "odiar", según 14,26.

"Dejar" equivale aquí a "renunciar" o "no tener", y no solamente a "abandonar"; es decir, separación de la mujer y de los hijos. De otra forma sería contrario a toda la enseñanza del A y del NT, además de la de los rabinos. Para Lc, "dejar" en 14,26 equivale simplemente a no casarse, permanecer virgen y célibe; y también en este caso "por el reino de Dios", como lo era ya en el *lóghion* sobre los eunucos de Mt 19,12, *ló-*

ghion que Lc no hubiera podido reproducir. Ello, finalmente, ilumina también el sentido de aquel "odiar" del versículo 26: no a la mujer en cuanto tal, sino la vida conyugal, a la que no hay que acceder, o sea que se ha de rechazar, escogiendo en cambio la virginidad (nótese también una posible relación del v. 26 con el precedente v. 20: por tanto, es mejor no "tomar mujer"; de lo contrario, "no se puede ir" al gran banquete).

b) *Una renuncia gravosa y cotidiana: Lc 14,27 y 9,23.* El motivo de fondo de las renuncias enumeradas en 14,26 (de las que acabamos de hablar) se enuncia en el versículo 27 siguiente: "llevar el peso de la propia cruz" e "ir en pos de Jesús" para ser "discípulo" suyo. Cruz y virginidad están, pues, unidas en una única invitación. Ambas se funden en el discípulo, expresando ambas juntas aquella situación de extremo rebajamiento y de total despojo terreno que les es connatural; para la cruz es evidente; para la virginidad, recuérdese la *tapeínōsis,* "total humillación", de Lc 1,48 (1Re 1,11 LXX).

Las dos evidencias lucanas —gravosidad de la cruz (14,27) y su cotidianidad (9,23)— se reflejan en la virginidad. La gravosidad la destaca bien con la introducción en el versículo 27 del verbo *bastázō,* "llevo un peso", en lugar de *lambáno,* "tomo", usado por Mt 10,38. La pesadez de la cruz (del "patibulum") está indicada con el mismo verbo *bastázō* también por Jn 19,17, el cual puede que pretenda con ello proponer a Jesús como modelo del discípulo (como es frecuente en Jn). Pero una cruz, la de Lc, que no es sólo "patibulum": lo dice expresamente Lucas en el pasaje del todo paralelo a 14,27, a saber: 9,23, introduciendo "cotidiana" en un *lóghion* idéntico (pero sin "cotidiana") al de Mt 16,24 y Mc 8,34. Para Mt y Mc, pues, la cruz era todavía un instrumento de muerte, y el *lóghion* sonaba como invitación a una elección precisa y definitiva hasta el martirio; en Lc, en cambio, al hacerse "cotidiana", aquella "cruz" no será ya la de la muerte (no se muere todos los días), sino que remitirá a una vida ética, a una "mortificación" constante y renovada para "seguir" a Jesús y ser su "discípulo". Ahora bien, la existencia entera y cada uno de sus instantes es quien experimenta la cruz. Y la vida no es ya tanto algo de que privarse en la cruz como Cristo (lectura escatológica de Mt-Mc), sino el don que hay que usar con perseverancia y generosidad; lo que incluye, entre otras cosas, también el estado de virginidad. La crucifixión de Cristo (cf en Gál 2,19) la manifiesta, pues, el cristiano ahora también en la vida virginal. Y es, por necesidad, una vida que lo crucifica, es decir, lo "mortifica" para toda la vida. Una vida que avanza en el despojamiento de la propia carne terrestre, manifestándose cada vez más en una carne casi de gloria, de cielo, de eternidad. Virginalmente unida al Cristo glorioso (2Cor 11,2), testimonia la presencia eficaz de la resurrección y del Espíritu que la ha animado y pone de manifiesto que en la tierra se vive "como ángeles e hijos de Dios" (cf Lc 20,36, retoques lucanos a los par Mt-Mc).

3. EN LA ENSEÑANZA DE PABLO. Concretamente, se trata de comprender bien la enseñanza formulada en 1Cor 7. A grandes rasgos, está claro: allí se destierra toda forma de encratismo; se da una valoración positiva tanto del matrimonio como de la vida célibe. Con todo, dificultades preliminares impiden ser esquemáticos. Para que la comprensión sea lo más acorde posible con los textos, debemos hacer referencia a ellas.

a) *Argumento y división de 1Cor*

7. Como toda la carta, también el capítulo 7 es didáctico; lo demuestra la sola lectura del mismo. El centro de interés es el matrimonio con los diferentes problemas que se les presentaban a los recién convertidos de Corinto. Pablo había sido interpelado (v. 1), y por la respuesta se puede argüir que la cuestión se había formulado de manera articulada. Tres referencias o puntos parecen destacar en el capítulo, marcando el comienzo de otras tantas preguntas: versículo 1: "Sobre lo que me habéis escrito..."; versículo 8: "A los solteros y a las viudas..."; versículo 25: "Respecto a las 'vírgenes'...", que es el griego *párthenos*, que hemos de precisar. Por tanto, otras tantas son las partes del capítulo 7: 1) sobre el matrimonio ya contraído y sus obligaciones (vv. 1-7); 2) acerca de algunas normas para casados y no casados, en todo caso respuestas a preguntas formuladas (vv. 8-24); 3) acerca del matrimonio que hay que contraer, comprendidas las segundas nupcias (vv. 25-40). Además, está subyacente como un hilo de conexión que, entre otros, corre por todo el capítulo: el matrimonio de los creyentes ha de considerarse a la luz de la enseñanza evangélica y en la perspectiva de las instancias escatológicas. El tema de la virginidad se aborda dentro de este... tratado ocasional sobre el matrimonio (y en perspectiva escatológica).

b) *La instancia escatológica.* Es tan dominante que condiciona la comprensión del tema general (matrimonio) del capítulo 7, y el nuestro específico (virginidad). Con toda verosimilitud está ya presente desde el versículo 1: "Es cosa buena para el hombre no tener contacto con mujer". Pablo enuncia ahí un principio general, que brota y se justifica por el carácter absoluto y limitado de tiempo que a menudo encontramos en los evangelios. En los versículos 29 y 31 dirá: "Esto os digo, hermanos: el tiempo es breve (...), pasa la figura de este mundo". Estos dos versículos enlazan con el versículo 1 y forman parte de la trama de todo el discurso.

La historia ha experimentado un giro: con Jesús mesías ha llegado "la plenitud de los tiempos" (Gál 4,4; cf Ef 1,10); nuestra salvación está ahora muy próxima (Rom 13,11), mientras que la Iglesia invoca: "Ven, Señor" Jesús (1Cor 16,22) y espera su vuelta (1Cor 11,26; cf Flp 4,5). Se reformulan ahora —con evidencia y urgencia aún mayores— la experiencia de Jeremías y el contenido de Mt 19,12 (*lóghion* de los eunucos): la vida célibe (de la que ya se habla en el v. 1: "No tocar mujer") es el estado que mejor manifiesta la conciencia cristiana e indica una valoración más exacta del tiempo presente. Como quien ha experimentado "la misericordia del Señor" (v. 25), Pablo recuerda "la necesidad presente..." (v. 26a): "Yo creo que... es mejor quedarse como se está" (v. 26b; cf v. 24). La realidad actual le impone al hombre una precisa atención: considerar el tiempo desde una nueva óptica y actuar en consecuencia: la venida (¡el regreso!) del Señor.

El léxico de los versículos 26.29.31 reitera esa realidad, que enlaza con los tiempos mesiánicos esperados, es decir, los decisivos y finales de la historia. La "necesidad inminente", es decir, que "está presente" (v. 26a), es justamente la escatológica. La existencia cristiana está determinada por ella, lo cual orienta a una confrontación con la virginidad también a los que se encuentran en el estado conyugal: "Los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran" (v. 29, que se ha de entender no en contraposición con los vv. 3-11 y las recíprocas relaciones conyugales). Es toda la realidad cósmica actual la que está dejando puesto a la que será indefectible

(v. 31; cf 2Pe 3,7; también Heb 12,27s).

Hay que destacar el acento escatológico del versículo 28b: los que se casan "tendrán tribulaciones en la carne [es decir, "en cuanto a la carne"] y yo os lo quisiera evitar". Ciertamente, Pablo no pretende ni condenar ni rebajar el matrimonio; ¡sería inconcebible en un judío! Se trata, una vez más, de una lectura suya en clave escatológica. Cristianamente conscientes de la nueva realidad, los cónyuges experimentan como una contradicción: por necesidad viven también según la "carne", según el hombre de las realidades terrenas, a las que están ligados y como forzados por la vida familiar; pero al mismo tiempo perciben la novedad del tiempo actual y la llamada de sus exigencias, la hora de la salvación que es inminente y el compromiso de una vida nueva que valorice plenamente estas realidades que han llegado ya a lo cotidiano. A la virginidad le incumbe precisamente testimoniar también en la propia carne la presencia vital del *ésjaton*. En resumen, ella viene a constituir la condición ideal del cristiano y representa como el "estatuto" de vida. Reconocida también para la vida conyugal la necesidad de referirse a la vida virginal, la virginidad misma aparece como la condición para afirmar y realizar también visiblemente la salvación escatológica; su estado afirma la condición secundaria presente de lo terrestre y el primado absoluto del Señor y de su salvación.

c) *"Respecto a las...": el sujeto de los versículos 25-38:* "Respecto a las..." comienza el versículo 25 e inicia una nueva sección. Identificar el sujeto de la respuesta de Pablo es fundamental para comprender la enseñanza del apóstol acerca de la virginidad. Prácticamente, quiénes son esas *parthénoi*, que por ahora traducimos "vírgenes". Entre las muchas interpretaciones, la más fundada nos parece la que identifica *parthénos* con la joven núbil, esposa prometida, y por tanto novia. No sólo es posible esa interpretación, sino que está presente en Lc 1,27 (cf también Is 7,14, cit. en Mt 1,23). Tampoco faltan argumentos directos. Si el texto se refiere a "vírgenes" (a saber "respecto a las vírgenes..."), no sería verdad que Jesús no había dicho nada: Pablo hubiera podido recordar algo, al menos el ejemplo personal de Jesús, y sobre todo algo de su enseñanza (o bien originario, como lo de Mt 19,12, o también ya adaptado a las comunidades, como se observa en Lc).

Lo contrario, si *parthénos* equivale a "desposada", esposa prometida: justamente Pablo no dispone de datos doctrinales atribuibles a Jesús, puesto que no había hablado de ello. También el contexto viene a gozar de mayor claridad: "¿Estás ligado por una promesa de matrimonio a una mujer? No busques la separación". Además, el enunciado paulino resultaría incomprensible en la hipótesis contraria, a saber: si se refiriera al vínculo matrimonial, dado que éste ha sido declarado indisoluble desde el versículo 10 (y por tanto, la cuestión está cerrada). Análogamente vale para lo que sigue: "¿No estás ligado por ninguna promesa a una mujer? No la busques" para que sea tu mujer, lo cual concuerda con lo que sigue en los versículos 29-31 acerca de lo transitorio y la escatología. Tampoco es una dificultad el uso del término *gyné:* en 1Cor 7 tiene a menudo el significado de mujer; pero de por sí en Pablo sólo el contexto establece su significado, el cual a veces es precisado incluso con los términos que lo acompañan.

Con el significado de "desposada" el capítulo 7 forma una perfecta unidad, mientras que con "virgen" o "virginidad" se rompería esa unidad;

desde este versículo 25 comenzaría una especie de tratado nuevo, e introducido en el general, sobre el matrimonio; el cual, sin embargo, comenzaría de nuevo con el versículo 39, si no quizá ya antes en el versículo 36. Mejor: sólo la versión "desposada" y esposa prometida explica adecuadamente, sin anacronismos e incongruencias, los versículos 36-38: si los dos prometidos tienen intención de casarse, dice el texto en hipótesis, que lo hagan, no pecan (v. 36); si, en cambio, deciden no contraer matrimonio y pueden hacerlo, obran mejor aún (v. 38, que corresponde a la sentencia análoga del v. 40 y a cuanto ha expresado todo el capítulo sobre el valor interior y cristiano de la virginidad).

Por lo tanto, los versículos 25-38 se refieren al caso de novios con promesa de matrimonio. A esta luz hay que comprender la casuística presente en los versículos 27s y 36ss. Se excluye un discurso directo sobre la virginidad, una especie de tratado; el argumento general y unitario es el matrimonio y la manera de regularse frente a él, en este caso cuando sólo está prometido pero no contraído. Precisamente en este contexto destacan las enseñanzas de Pablo acerca de los no casados, es decir, acerca de la virginidad; esta última se ilumina con una situación no sacramental, sino sacral, en la cual se expresa de modo evidente y real la santificación final vivida ya aquí, en la tierra.

d) *La virginidad es un carisma (v. 7).* Prácticamente se trata del versículo 7: "Deseo que todos los hombres fuesen como yo". El texto usa el presente: "deseo" o, mejor, "quiero" (gr., *thélo).* Por tanto, es un deseo realizable, posible (de otra forma, se leería el imperfecto; la versión "quisiera" es abusiva). El texto continúa: "Pero cada uno tiene su propio don de Dios *[ídion járisma ek Theoû],* uno de un modo, otro de otro". ¿Cuál es, pues, el estado de Pablo propuesto como modelo a los demás y atribuido al "propio don" recibido "de Dios", pero no extensible a todos los hombres? ¿Era Pablo célibe, viudo o casado? Bien conocido de sus contemporáneos, Pablo no especifica su estado; por tanto, el "como yo" permanece ambiguo. La única deducción segura de los versículo 7 y 8 es que al presente él no tiene mujer; por tanto, viudo o célibe. Y ambas tesis han tenido sus sostenedores, incluso recientes. De todos modos, el dato común es uno: para poder ser "como yo", es decir, sin mujer (célibe o viudo), es necesario un don *(járisma)* de Dios, don no concedido a todos. Pablo tiene experiencia en ello y la desea a los demás; ésta es para ellos una condición mejor respecto a la del matrimonio, la cual no goza de tal don. El versículo 7 no dice más, ni se puede legítimamente deducir. El siguiente versículo 8 confirma la ambigüedad del versículo 7 al presentar a los destinatarios con dos términos griegos que normalmente se traducen por "célibes y viudas", pero que se pueden entender también como "viudos y viudas". A éstos, pues, se les repite que "es bueno para ellos que permanezcan como yo". ¿Pero cómo estaba Pablo? No por una serie de factores de léxico (aunque en el v. 7 *járisma,* "don", mal se entendería de un viudo), sino por el contexto general (evidente relieve positivo, p.ej., que tiene en nuestro texto "el que no se casa" en absoluto, 28b-38, y contexto escatológico), estimamos que era célibe, como por otra parte piensa toda la tradición cristiana.

En cuanto al dato carismático, de todas formas su afirmación es clara: la ausencia del matrimonio se puede sostener y justificar solamente como don de Dios; otros dones de Dios estarán presentes en otros; en Pablo está presente el *járisma* de no casarse.

Hablará más claramente de ello en los versículos 25-40.

e) *Consagración y culto (vv. 32-35).* La estructura literaria de nuestros versículos y su confrontación con el matrimonio —que es siempre el tema de fondo de todo el capítulo 7— hacen aflorar el valor de la consagración virginal y la oblación cultual inherente a la virginidad.

1) *La estructura literaria* evidencia los valores mediante la confrontación verbal. La oportuna colocación esquemática de los versículos 32-35 no sólo es ampliamente instructiva en su conjunto, sino que en particular pone de manifiesto tanto la inclusión evidente entre los versículos 32 y el final del 35, como las dos correspondencias que faltan en el paralelismo, a saber: 1) "y se encuentra dividido" (v. 34a), que sobreabunda en el paralelismo verbal; 2) "para ser santa en el cuerpo y en el espíritu" (v. 34c), que está claramente en lugar de la frase "cómo agradar al Señor" (cf el v. 32b).

Acerca de la "división" religiosa dentro de la vida conyugal (vv. 33ss), se nos refiere ciertamente a la instancia escatológica, de la que hemos hablado antes [↗ 3b]. Pero aquí es más determinante todavía, gracias a la instancia cristológica que se reitera en relación con "el que no está casado" (v. 32b) y, más expresamente aún, en la fórmula empleada en el versículo 34 para "la mujer no casada y la virgen", es decir, en orden a "ser santa en el cuerpo y en el espíritu". Esta fórmula corresponde a la frase "cómo agradar al Señor" (32b), la explica y la profundiza.

La enseñanza de Pablo sobre la virginidad está condicionada por la comprensión de todas las expresiones del paralelismo: la forma estructurada las muestra independientes. En todo caso, nada indica una desestima de la condición matrimonial, de la cual no se hace más que dar una descripción objetiva, una verificación de hechos, y no proponer una eventual alternativa que, por así decirlo, culpabilice a los cónyuges y les haga desear una vida diversa o una evasión de tipo estoico o encratita.

2) *La confrontación con el matrimonio,* según nuestro pasaje, ilumina, sin embargo, y exalta no poco la virginidad: el paralelismo lo impone. ¿Qué significa "agradar al Señor" atribuido "al que no está casado" (v. 32b)? Objetivamente, se comprende mejor profundizando la frase correspondiente "agradar a la mujer" (respectivamente, "al marido") dicha de los casados (v. 33s). El verbo griego *aréskō,* "agradar", tiene un sentido fuerte y amplio, que explican bien las situaciones del tiempo, especialmente leído en el contexto familiar. En resumen: la mujer "agrada" al marido cuando prácticamente vive del todo para él y de él, es decir, pone su vida al servicio de las miras de él y en él se realiza. Recíprocamente, el marido "agrada" a su mujer cuando realiza todos sus deseos, la coloca en posición eminente en la sociedad de su tiempo, suscitando para ambos todo el interés y la maravilla mundana. En definitiva: es el mundo y sus intereses los que predominan, siendo determinantes para ambos.

Evidentemente, esto no es todo el matrimonio; y mucho menos el de los cristianos, del que habla Pablo. Pero él escribe aquí sólo y brevemente el aspecto existencial y concreto, terreno y mundano, en relación con las preguntas que se le hacen. Si en Ef el matrimonio es un "sacramento" (y tal sigue siendo obviamente para los cristianos), ello no quita que a veces de hecho nos limitemos a leer y vivir sólo el signo (cf el reproche de Jesús a las multitudes en Jn 6,27), en lugar de penetrar su significado y contenido. En estos casos, el velo hace de diafragma impenetrable y de obs-

táculo, en lugar de ser el vehículo necesario y expresivo.

También respecto a los cónyuges: cada uno "se preocupa de las cosas del mundo" (vv. 33s). No es más que el lado externo, terreno, frecuente; como inherente a esta convivencia que, sin embargo, de por sí está santificada, pero en la cual es también necesario el signo material y mundano, precisamente porque es un sacramento. En cuanto cristianos, ambos pertenecen a Dios; pero en cuanto cónyuges se pertenecen recíprocamente, lo cual no contradice, sino que exalta su ser de Dios (vv. 3-16). Pero, al mismo tiempo, aflora mejor su condición terrena y se deja sentir, ligándolos más estrechamente al tiempo, al mundo y a lo creado. Y por eso continúa el apóstol con una frase válida para cada uno de los cónyuges (y por ello no repetida en el texto): "Y se encuentra dividido" (v. 34a). "Dividido", en cuanto que esa condición pone como un condominio, introduce una "distracción" o "impedimento" (v. 35). No contrapone el cónyuge al Señor, sino que lo coloca como "amo" (v. 4) del cuerpo en el propio corazón junto a aquel al que el cristiano, justamente como tal, pertenece totalmente (1Cor 6,13-20).

3) *La consagración virginal* ha de leerse dentro de este cuadro. Aunque sucinto, evidencia a contraluz las propiedades de los no casados, o sea describe la virginidad. "Agradar al Señor" equivale, por tanto, a vivir totalmente para él, deseándole a él y orientados a él, es decir, consagrados a él con toda la vida de uno. Ésta no tiene otra razón de ser ni se realiza de otra manera. Por tanto, una vida, por así decirlo, extraterrena; pues está en el mundo, y sin embargo no vive ni del mundo ni para el mundo, de ninguna realidad mundana o transitoria (como, en cambio, ocurre por necesidad en el matrimonio). En cuanto al contenido, la vida en estado de virginidad es una vida totalmente cristocéntrica y cristiforme (vv. 32b y 34s). Ella realiza plenamente el dato central de la teología paulina y cristiana, a saber: ser totalmente del Señor, pertenecerle a él, hacerle crecer en sí, expresarlo en la propia existencia. Decimos "Señor", lo cual es más que cristocentrismo solamente, puesto que para Pablo "Señor" es Cristo en su nueva dignidad de resucitado, entronizado en el reino y glorificado; y por tanto considerado en el contexto de la nueva criatura y nueva creación, de aquella novedad inaudita que es su cuerpo, la Iglesia.

Nada, pues, que se parezca a sentimentalismo, o sea una especie de evasión: "agradar al Señor" es vivir y crecer en él, desde él y para él. Y esto supone necesariamente "preocuparse de las cosas del Señor", es decir, de todo lo que dice relación a él, tiene de él existencia y sentido en él. Lo cual puede abarcar el mundo entero: él es el que lo da, el Señor; y lo ha hecho para nosotros presencia santificadora de Dios en el Espíritu. Todo hombre, toda cosa, todo puede entrar y entra ahora —a la luz de la nueva relación establecida por el Señor, Cristo resucitado— en el corazón del no casado para "preocuparlo" (gr., *merimnáō*, que carece de todo matiz negativo): todo, cada hombre y cada cosa, visto a la luz de la "nueva creación", todo a su modo y medida forma parte "de las cosas del Señor" (vv. 32b y 34b), está rescatado con su sangre, redimido con su amor, anhela la redención final. Así pues, no hay espacio alguno para indiferencia o ataraxia de ninguna clase. El no casado, que es todo del Señor, no tiene más que a él, y en él ama todas las cosas. Traduce en su propia existencia terrena aquella condición resucitada que es la de su mismo Señor, viviéndola en su propia carne gracias a su opción virginal.

4) *La virginidad identificada*

como oblación cultual es, en definitiva, lo que el apóstol expresa en el versículo 34c, sustituyendo la frase "cómo agradar al Señor" del versículo 32b con la expresión "para ser santa en el cuerpo y en el espíritu", es decir, bíblicamente, con toda su persona, completamente. Al explicar el contenido del versículo 32b, Pablo ilustra y profundiza su finalidad. Es evidente que *hághios,* aunque no esté disociado de aspectos éticos, directamente no tiene nada que ver con la ética. Como *qadôš* en el AT, así *hághios* en el NT no significa virtuoso o piadoso, sino sagrado, consagrado, referido al culto o presencia de Dios; en resumen, una santidad, digamos, física (que en nuestro v. 34c es impuesta por todo el contexto), no ética (que en nuestro versículo es del todo ajena). Esto, al mismo tiempo que previene toda culpabilización de la vida matrimonial, destaca claramente la propiedad de la virginidad. Así pues, "santo" se podría traducir "reservado a" Dios (aquí, al "Señor"), y, por tanto, "consagrado, todo suyo", con él en aquella esfera que solemos considerar celeste, relativa a la "gloria".

Por lo tanto, la nota cultual de la virginidad resalta en medida notable y esencial. Gracias a ser *hághios*, esa cultualidad abraza toda la vida del virgen. Él afirma de manera evidente y legible aquella nueva realidad que hace de todo cristiano una "parte física de Cristo" (6,19); de manera que, "comprado a un alto precio", de manera eminente "glorifica a Dios en su cuerpo" (6,20: último versículo que precede al c. 7). Toda la vida del virgen está, pues, destinada a manifestarse cotidianamente como una liturgia, íntimamente ligada a la celebrada por Cristo Señor glorioso en los cielos y confiada a la Iglesia, su cuerpo, esposa y virgen (2Cor 11,2). En la tierra, pero libre de las cosas del mundo y de la tierra, puede el virgen más que nadie "ofrecer (sacrificialmente) el cuerpo" como "sacrificio vivo, consagrado (totalmente), agradable a Dios" (Rom 12,1).

La terminología cultual (y sacramental) recuerda la del AT. Aquí justamente la oferta sacrificial —el holocausto— no se destruía en el sacrificio, sino que era "elevada" (hebr., *'olah),* es decir, exaltada, transformada en invisible y hecha, por así decirlo, subir a la divinidad, casi divinizada. Es lo que se verifica en el virgen: "para ser santa en el cuerpo y en el espíritu" (v. 34). El virgen es como asumido en otra esfera distinta de la terrena; es "divinizado" en cuanto que es "elevado" como en sacrificio a Dios, puesto que mortifica todas las "cosas del mundo" (1Cor 7,34d); "santo", o sea consagrado, en cuanto transfigurado propiamente con el sacrificio que se eleva a Dios. No tanto privado de algo (de la energía vital de la reproducción), sino sublimado, pues Dios ha acogido la respuesta de amor del hombre al ofrecimiento de su don peculiar o *járisma* (v. 7). Respuesta, además, que ha concedido al amor de Dios transformar al hombre no suprimiendo sus legítimas aspiraciones (que son y siguen siendo don de Dios: p.ej., la procreación), sino asumiéndolas y colocándolas en la esfera misma del *Kýrios,* es decir, en la participación ya en la tierra de la exaltación sacrificial del mismo Cristo (cf en particular Heb 9,7-12). Así pues, la virginidad no sólo se refiere a Cristo en su *kénōsis,* particularmente en la suprema de la cruz, como se observaba al hablar de los evangelios, sino también al Señor de los cielos y a su perpetuo misterio celeste, lo cual lleva automáticamente a pensar en la participación especial que llamamos *koinōnía* del Padre y del Hijo. La virginidad es vida "santa", en cuanto que es justamente una vida sacrificial en el sentido pleno y cristológico del término. Participa de

la misma liturgia celeste, en cuanto le es consentido en la tierra, pues ofrece toda su existencia terrena, como podemos verlo refiriéndonos al paralelo, no sólo verbal, de Jn 17,19. Aquí "me santifico a mí mismo" (gr., *haghiázō),* en el contexto de todo el capítulo 17, está justamente para indicar este sacrificio total junto con esta comunión perfecta con la divinidad, su "santidad".

5) *Unidos al Señor como María de Betania.* Una observación y un toque de atención más sobre el versículo 35. Pablo no propone una alternativa a la vida matrimonial. El favor que manifiesta hacia la virginidad está bien motivado, y es claro el fin: la ventaja espiritual de los interlocutores, su relación con el Señor: "Para beneficio vuestro (...), mirando a lo que es digno y mantiene (sacramentalmente) unidos al Señor sin distracciones" (v. 35). "Lo que es digno" hace pensar en la moral, no sólo humana sino también cristiana (cf la misma derivación denominativa en el v. 36). Lo que "mantiene unidos" tiene ciertamente sentido sacral, como se deduce también de 1Cor 9,13 (únicas presencias en el NT; cf Sab 9,4): el que ama verdaderamente al Señor, le ruega y le sirve. "Sin distracciones" reitera en negativo la referencia sustancial y vital del cristiano, casado o no.

El "sin distracciones" con "mantener unidos" del versículo 35 remiten además al cuadro de María de Betania a los pies de Jesús según Lc 10,39-42 (en cuya redacción está muy lejos de excluirse una influencia verbal de nuestro v. 35). María figura al que participa ya de la vida eterna, puesto que escucha la palabra de vida que proviene de Jesús. Actitud que de por sí no está excluida de ninguna vocación cristiana, pero que ciertamente es exaltada en el estado virginal.

La enseñanza, pues, sobre la virginidad no se ha de comprender en clave polémica, ni alternativa, ni ascética, ni de ninguna otra clase. Lo que es esencial (en lo cual se insiste compendiosamente en el v. 35) es la relación con el Señor: es una referencia determinante, aunque sea en grado y modo diversos, e insustituible en toda forma de vida, conyugal o no. En una palabra, traducir en la existencia concreta propia aquella situación de pertenencia al Señor que brota del propio ser cristiano equivale a amar verdadera y profundamente, por encima de todas las cosas, al Señor. Lo cual expresa la virginidad también visiblemente en la propia vida, porque "mantiene unidos al Señor sin distracciones".

f) *Matrimonio espiritual.* Esta expresión ciertamente no es paulina: la situación cultual de entonces, saturada de "matrimonios sagrados" o con divinidades, le prohibía absolutamente al cristiano (y, de hecho, también en los dos primeros capítulos de Lc y de Mt falta esta expresión) adoptar esta locución, que fácilmente hubiera sido entendida en clave pagana. Sin embargo, es justamente Pablo el que de algún modo establece un paralelo entre vida matrimonial y virginidad. Aunque habla directamente del matrimonio y no de la virginidad, los dos estados afloran independientemente; de manera que la misma comprensión del primero queda condicionada por la comprensión del segundo, y viceversa. Se ha visto ya, en particular en los versículos 32-34, señaladamente en el aspecto cultual y cristológico, punto culminante de la enseñanza paulina sobre la materia.

Esa enseñanza apunta decididamente a la completa pertenencia al Señor: lo que cuenta no es ser virgen o célibe, sino amar exclusivamente, totalmente, al Señor; llegar a hacer de toda la vida de uno la ofrenda sacrificial y "agradable" a Dios. Por

tanto, amar al Señor de manera que sublime y realice desde lo profundo del propio ser, como también en el propio cuerpo, aquel *aréskō* o (mutuo) placer de donación que se da entre los cónyuges. En una palabra, donación de amor, que encuentra en la matrimonial su expresión visible, mundana, "profana" y transitoria; pero que, justamente por tener como objeto y contenido al Señor, es al mismo tiempo total y divina, aunque humanamente imposible e incomprensible (e incomprendida). En términos agustinianos podríamos decir que lo que cuenta es ante todo y sobre todo la "virginitas fidei", la pertenencia total a Cristo, al que se da uno mismo por entero, y todo se obtiene de él en un connubio admirable, pero inefable, mientras que la sola "virginitas carnis" no es otra cosa que indicación de "no-casado" (gr., *á-gamos),* a la cual solamente con la "virginitas cordis" o "fidei" se añade el hecho de ser expresión de una realidad interior o superior, cristológica o eclesiológica.

Además de deducirse de lo expuesto acerca de los versículos 32-35, una cierta configuración de lo que será el matrimonio espiritual se puede obtener de 2Cor 11,2: "Os he desposado con un solo marido, para presentaros a Cristo como una virgen pura". La mención de Eva en el versículo 3 confirma que se trata de una nueva institución matrimonial. Pablo es el amigo del esposo (o el padre de la esposa), que presenta la joven esposa para un matrimonio fecundo en la nueva realidad en la que la "virgen" es la Iglesia (de Corinto), y el esposo es Cristo. No hay duda, pues, de que se trata de un matrimonio espiritual: lo era ya en la repetida simbología veterotestamentaria entre Dios e Israel (cf, p.ej., Is 54,5s; Jer 3,1; Ez 16,6-43; Os 2,21s; Jl 1,8, etc.) y lo será también entre Cristo y la / Iglesia en Ef 5,22-32.

Aunque sólo metáfora, es significativo que se recurra a la imagen de "virgen". Pura metáfora en el AT, en el NT y en la vida de la Iglesia, la forma virginal se convierte como en la encarnación visible de esta realidad no visible; ella es lo que mejor y sin intermediarios (es decir, sin recurrir a ningún "signo" sacramental, como sucede, en cambio, en el matrimonio) expresa la relación íntima y fecunda que une recíprocamente a Cristo y a la Iglesia, a Cristo que (esposo) es todo y lo da todo para la Iglesia, y la Iglesia que (esposa) no existe, no vive y no crece sino para y en Cristo. Así pues, los vírgenes, que tienen asegurado el cortejo con los mártires en la liturgia celestial (Ap 14,4 y 7,9.14s), viven desde ahora de aquella realidad escatológica que el AT contemplaba para el final del éxodo (cf Os 2,16) y que también el NT contempla como las nupcias de la Jerusalén celestial con el cordero (cf Ap 19,7ss; 21,2). El amor es ya total, y no son realmente más que "una sola carne" (Gén 2,24 cit., en Ef 5,31), en una carne evidentemente espiritualizada, transfigurada, divinizada, en la cual brilla ya el "amor" *(agápē)* de Dios revelado en Cristo y presente en la Iglesia.

Por tanto, la virginidad se presenta como un verdadero y auténtico matrimonio: en la carne espiritualizada del hombre nuevo con su Señor. Ella vive en la medida en que se alimenta de las fuentes genuinas y directas de la *agápē* divina, que transmite, como la virgen-esposa Iglesia, a sus hijos y al mismo tiempo hermanos en el Señor.

BIBL.: APARICIO A., *Castidad,* en *Diccionario Teológico de la vida consagrada,* Pub. Claretianas, Madrid 1989; AA.VV., *Il celibato per il regno,* Ancora, Milán 1977; AUER A., *Virginidad,* en *Conceptos Fundamentales de Teología,* Cristiandad, Madrid 1979², 873-879; BATEY R.A., *New Testament nuptial imagery,* Brill, Leien 1971; BECKER O., *parthénos,* en *DTNT* III, Sígueme, Salamanca 1980, 131-133; BONORA A., *Jefte sacrifica sua figlia vergine (Gdc 11,29-40),*

en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 20-30; BOUND J.F., *Who are the "Virgins" Discussed in 1Corinthians 7,25-38*, en "Evangelical Journal" 2 (1984) 3-15; COPPENS J., *La llamada del Señor a la virginidad*, en *Sacerdocio y celibato*, BAC, Madrid 1971; 247-253; DE LORENZI L., *La verginità "statuto" del cristiano secondo s. Paolo*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 166-185; DE NICOLA A., *La moglie della tua giovinezza*, en "BibOr" 12 (1970) 153-183; ESPINEL J.L., *Fundamentos bíblicos de la vida religiosa*, en "Ciencia Tomista" 99 (1972); ERS Cl., *Mariage et célibat dans la Première aux Corinthiens*, en "Vie Consacrée" 16 (1974) 65-77; FABRIS R., *"Gli eunuchi per il regno dei cieli" (Mt 19,12)*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 128-165; FRANQUESA P., *La virginidad en el Nuevo Testamento*, "Vida Religiosa" 40 (1976); GAMBA G.G., *La "eunuchía" per il Regno dei cieli. Annotazioni in margine a Matteo 19,10-12*, en "Salesianum" 42 (1980) 243-287; GARLAND D.E., *The Christian's Posture Toward Marriage and Celibacy: 1Corinthians 7*, en "Review and Expositor" 80 (1983) 351-362; GONZÁLEZ FAUS J.I., *Notas marginales sobre el celibato de Jesús*, en *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975; HONORÉ-LAINÉ G., *La femme et le mystère de l'Alliance*, Cerf, París 1985; LEGRAND L., *La doctrina bíblica sobre la virginidad*, Verbo Divino, Estella 1969; MARÍN F., *Un recurso obligado a la tradición presinóptica*, en "Estudios Bíblicos" 8 (1978) 19-23; MATURA Th., *El radicalismo evangélico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1980; MOISER J., *A Reassessment of Paul's View of marriage with reference to 1Cor 7*, en "Journal for the Study of the New Testament" 18 (1983) 103-122; MOLONEY F.J., *Matthew and Celibacy. A redactional and Form Criticism Study*, en "Journal of Studie of New Testament" 2 (1979) 42-60; PANIMOLLE S.A., *Se uno non "odia" la moglie e i figli, non può essere mio discepolo (Lc 14,26)*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 143-165; POTTERIE I. DE LA., *La vergine Maria*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 95-114; PRETE B., *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1979; RAVASI G.F., *Il segno profetico del celibato di Geremia*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 45-85; ROCHETTES J. DES, *Qumran: celibi o casti sposi?*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 59-74; ROLLA A., *Sessualità e castità nella Bibbia*, en "Asprenas" 23 (1976) 233-262; SLOYAN G., *Motivos bíblicos y patrísticos a favor del celibato de los ministerios en la Iglesia*, en "Conc. 8/III" (1972) 169-186; TILLARD J.M.R., *Le fondament de la vie religieuse*, en "NRT" 91 (1969) 916-955; VANNI U., *Questi seguono l'agnello dovunque vada (Ap 14,4)*, en "Parola Spirito e Vita" 2 (1980) 171-192; ID, *La verginità, ideale della comunità cristiana (2Cor 11,1-2)*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 115-127; VETRALI T., *La donna dell'Apocalisse*, en "Parola Spirito e Vita" 6 (1982) 152-170; ID, *L'amore della chiesa per il suo sposo*, en "Parola Spirito e Vita" 11 (1985) 217-230; ID, *"I vergini seguono l'Agnello" (Ap 14,4)*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 186-201; VIRGULIN S., *La figlia di Sion, vergine e sposa del Signore*, en "Parola Spirito e Vita" 12 (1985) 31-44.

L. de Lorenzi

VOCACIÓN

SUMARIO: I. *La vocación en el AT:* 1. En general: Israel y el "resto"; 2. La vocación de los profetas. II. *La vocación en el NT:* 1. La vocación del Padre en Cristo es la vida misma cristiana; 2. Algunas vocaciones particulares.

Manifestación de la profunda y misteriosa naturaleza de Dios que se revela como amor, la vocación interpela al hombre en su totalidad y hasta en su intimidad, poniendo de manifiesto sus dotes de generosidad y aceptación del don divino o descubriendo, por el contrario, las opuestas facultades de egoísmo y rechazo. Primordial por su misma definición, no menos de lo que lo es la realidad expresada con / elección, ese don marca paso a paso las diferentes etapas de la revelación divina y del camino del hombre, del que consiente como del que rehúsa. Israel, el pueblo de eminentes personajes en relación con el "pacto" del AT; Cristo, la Iglesia su cuerpo y sus componentes en sus diferentes funciones en el NT, ambas realidades, que en fin de cuentas no constituyen más que una sola, expresan concretamente el alcance excepcional de esta sorprendente iniciativa de Dios respecto a sus criaturas, desde aquella primera vocación divina que llamó a la existencia al universo entero (Gén 1-2) hasta la que, al final de Ap, declara "dichoso al que guarde las palabras proféticas de este libro" (Ap 22,7), y a la de

Jesús, que en el epílogo mismo del Ap se dirige "a todo el que escuche las palabras de la profecía de este libro" y al que las altere de algún modo, considerando los diferentes resultados (Ap 22,18s).

Es un tema que hoy se impone fácilmente a la atención por su actualidad, y hasta por su extrema necesidad; basta reflexionar sobre la escasa importancia reservada en la actual sociedad "civil" a la llamada que viene de Dios y a las exigencias del espíritu en general, mientras que nos proclamamos comprometidos en favor de la promoción y el crecimiento de la dignidad humana. Solicitado por la vocación divina y asociado al proyecto salvífico con el encargo de una misión especial, el hombre estará mejor equipado para llevar a cabo sus cometidos, que no pueden confinarse dentro de la sola dimensión terrena y provisional del hombre, sino que abrazan necesariamente también su realidad y sus exigencias sobrehumanas y eternas, a las que es constantemente llamado por el amor de Dios, manifestado en la plenitud de los tiempos en Cristo Jesús y en el don del Espíritu.

I. LA VOCACIÓN EN EL AT. 1. EN GENERAL: ISRAEL Y EL "RESTO". La vocación (concepto expresado principalmente en hebreo por *qara',* gr., *kaléō,* "llamar") representa la primera manifestación explícita de la relación de ↗ elección que el amor eterno de Dios va a establecer con Israel y —en función del mismo misterio de amor y de salvación— con los diferentes personajes de la historia bíblica: "Cuando Israel era niño, yo lo amaba, y de Egipto llamé a mi hijo. Yo los he llamado. (...) Yo enseñaba a Efraín a caminar" (Os 11,1ss; cf Dt 14,1). La alianza que luego se estipulará en el Sinaí ratificará la respuesta positiva del pueblo y la sellará con la elección. Entretanto, antes de la alianza sinaítica, la palabra de Dios se dirige a Moisés para que no haya equívocos acerca de la vocación del pueblo: invocando la reciente experiencia trágica de los enemigos de Dios, propone la dignidad y la misión del pueblo que Dios mismo había definido como "mi hijo primogénito" (Éx 4,22): "Habéis visto cómo he tratado a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad especial entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Éx 19,4ss). La llamada de Dios se sitúa entre una sanción para los rebeldes o despreciadores de la palabra divina y una promesa. Espera ante todo una respuesta del llamado: "escuchar la voz" y "observar la alianza" de Dios que se va a estipular. Obtenida la respuesta (cf v. 8: "Todo lo que el Señor ha dicho, lo haremos"), el amor de Dios verificará la condición para proceder a una profunda transformación de su interlocutor, haciéndolo así idóneo para la misión a que lo ha destinado. Ahora el pueblo será "mi propiedad", pertenencia peculiar de Dios, en el cual Dios mismo pone su sello, que lo distinguirá de cualquiera otro pueblo. No sólo eso; como "reino de sacerdotes" se le conceden ulteriores privilegios: está dedicado de modo especial al servicio de Dios, a la pureza de su culto en la tierra, a su conocimiento y a su adoración. De ahora en adelante todo israelita será responsable de la presencia misma de Dios en la tierra. De ahí también la ↗ santidad, es decir, la separación de todo lo que no es Dios y de Dios, de todo lo profano. La vocación sacerdotal de toda la nación en cuanto tal caracterizará siempre la vida de Israel, incluso cuando éste no se identifique más que con el "resto". Esto

se notará de modo particular en la existencia de los profetas, entregados completamente a Dios y a sus exigencias en la tierra, a hacer que el pueblo guarde —o que lo recupere— a Dios mismo y la observancia de su presencia [/ Alianza], a indicar sus planes de salvación.

Por otra parte, justamente la nota profética es lo que Moisés —también él llamado "profeta"— desea para Israel: "¡Ojalá que todo el pueblo del Señor profetizara y que el Señor les diera su espíritu!" (Núm 11,29). Y Baruc la describe: "Felices somos, Israel, pues podemos descubrir lo que agrada al Señor!" (Bar 4,4). Es el contenido de la relación especial que existe entre Dios e Israel cuando se exclama: "Todos los pueblos de la tierra verán que el nombre del Señor está sobre ti y te temerán" (Dt 28,10). Vocación que se sobreentiende también en el conocido pasaje de Is 41,14, donde lo que destaca es la nulidad de Israel, que lo debe todo al amor gratuito de Dios y a su poder transformador: "No temas, gusanillo de Jacob, larva insignificante de Israel; ya vengo yo en tu ayuda, dice el Señor: tu redentor es el Santo de Israel" (cf Is 41,14; 48,12). Vocación, pues, por así decirlo, verdaderamente profética, como por lo demás se advertirá que está presente en todas las vocaciones particulares del AT.

2. La vocación de los profetas. Ella representa el prototipo de las vocaciones en el AT: Dios se dirige a la conciencia más recóndita del individuo, a lo íntimo de su corazón, alterando su existencia y haciendo de él un individuo nuevo. Habitualmente le acompaña una misión, que constituye también una constante precisa; e igualmente constante es la aceptación (no siempre exenta de dificultades) del cometido por parte del profeta, con las programaciones divinas, las promesas de tribulaciones, la poderosa presencia divina en las tribulaciones que esperan al mismo profeta. La vocación de los profetas no se opone a la de todo Israel; al contrario, se inserta en ella y a ella se refiere, sintiéndose los profetas no solamente profundamente anclados en el pueblo, sino como su conciencia, vengadores de sus compromisos religiosos y de sus verdaderos intereses: cf, por ejemplo, Elías en 1Re 18,30ss; 2Re 2,12; Eliseo en 2Re 13,14; Isaías, que, "hombre de labios impuros", vive "en medio de un pueblo de labios impuros" (Is 6,5); cf también Is 8,18; 20,3; Jer 8,18s.21.23; 14,17; 23,9s; Ez 12,6.11; 24,16.21.24.

En el aspecto literario, las vocaciones de los profetas del AT presentan tres formas principales: la primera consiste en una teofanía, a la que sigue inmediatamente la confirmación divina. Es el caso de Is 6,1-3, con la respuesta pronta y generosa en el versículo 8 y la misión en el versículo 9. Similarmente para Ezequiel: en Ez 1,4s "una visión divina", hasta la "forma de la gloria del Señor" (1,28); luego, en 2,2-8, la misión a la "casa rebelde", con el refuerzo del "espíritu" que entra en el profeta (2,2) y el alimento que toma comiendo "un libro escrito" que le da el Señor antes del envío (2,8s; 3,1ss). De una segunda forma literaria de vocación profética —Dios se dirige al profeta para confiarle una misión, proporcionándole también un signo inequívoco de la misma vocación— es ejemplar la narración de Jer 1: "Antes de formarte en el seno de tu madre..." (1,5), a lo que sigue la respuesta de la incapacidad del profeta (v. 6) y la confirmación divina (vv. 7s) con la llamada decisiva consolidada con una señal (v. 9), Finalmente, en la tercera es el Señor mismo el que representa a su elegido, como ocurre en el caso del "siervo de Dios" en Is 42,1.6 (con la descripción en los vv. 2s y la misión en el v. 7).

Pero hay también otras formas de vocación, diríamos mixtas, es decir, con uno u otro de los elementos de las tres principales indicadas; por ejemplo, en la vocación de Miqueas, hijo de Yimlá, al cual se le comunica la palabra en el curso de una grandiosa epifanía (1Re 22,19-23); Os 1,2-8 y 3,1-5, donde la experiencia personal del profeta se convierte en símbolo de la experiencia misma de Dios con Israel; la vocación que se hace cotidiana para el "siervo de Dios" en Is 50,4s; la llamada que resuena en lo profundo del propio ser, lo que cambia totalmente la vida (Am 7,14s), aunque el llamado se sienta como abrumado, como si fuese obligado a ejercer su oficio profético (Jer 20,7ss; cf Ez 3,14; Am 3,7s), hasta intentar sustraerse a él mediante la fuga (Jon 1,3) o lamentarse de ello amargamente (Jer 1,6). La vocación del profeta requiere además y asegura una constante protección divina; lo hemos recordado para Ezequiel (también Ez 3,8s); igualmente podríamos citar "el espíritu del Señor" para el profeta de Is 61,1s; el aliento explícito en Jer 1,8, reiterado en los versículos 18s; la "alegría de mi corazón" porque el profeta ha "devorado tus palabras", y la consiguiente seguridad, pues "tu nombre se invocaba sobre mí, oh Señor Dios omnipotente" (Jer 15,16). Se puede recordar también la vocación profética del joven Samuel en 1Sam 3,4-11, "profeta" de Dios y "reconocido profeta por su fidelidad", que dio muestras de ser "vidente veraz" y que "profetizó incluso después de su muerte" (Si 46,13.15.20; cf 1Sam 3,20s); aunque estaba en el santuario, se encontraba muy poco dispuesto a la llamada vocacional, y exige, precisamente porque esa llamada le envuelve completamente, estar seguro de ella. Tanto más que esto ocurre porque, habitualmente, la vocación profética aísla al llamado de los suyos, hace de él un extraño o incluso un enemigo (cf Is 8,11; Jer 12,6; 15,10; 16,1-9; etc.), causándole no pocas tribulaciones. Por su parte, el profeta se presentará como intercesor del pueblo (cf, para Samuel, 1Sam 7,5.8s; 12,19.23ss; Jer 15,1; Si 46,16).

Idéntica tipología profética e indicaciones temáticas análogas se refieren a personajes de por sí no proféticos, aunque a veces una tradición posterior puede haberlos denominado tales. Es el caso ante todo de ↗ Abrahán, también él llamado (cf Is 41,8s; 52,2), separado de los suyos y de su patria, enviado a la "tierra que yo te mostraré" (Gén 12,1), es decir, con el mandato específico de la fe. De él como de una roca será tallado Israel, será extraído como de una cavidad (Is 51,1). "Amigo de Dios" (Is 41,8; Dan 3,35), Gén 20,7 lo llama explícitamente "profeta" y le atribuye la función de interceder ante Dios, lo cual hace Abrahán también en favor de Sodoma y Gomorra (Gén 18, 23-33).

Lo mismo vale para el caudillo ↗ Moisés, al cual se le "aparece" Dios en la zarza y le llama por el nombre (Éx 3,4), con la pronta respuesta "aquí estoy" por parte del llamado y la misión por parte de Dios (Éx 3,9s) y el signo sucesivo (3,12.14; 4,1-9; etcétera). Justamente la tradición deuteronomista lo definirá "profeta", y hasta afirmará que "no volvió a aparecer en Israel un profeta como Moisés" (Dt 34,10; Si 45,1-5). También él intercede a menudo por el pueblo y es intermediario suyo delante de Dios (cf Éx 32,11-14.31s; etc.; para Aarón ver Éx 8,4.8.26.27). Es también "amigo de Dios" (Sab 7,27), con el cual habla "cara a cara" (Éx 33,11; Núm 12,8), y en nombre del cual incluso llama a su vez, es decir, da la investidura a Josué para la sucesión, transmitiéndole la misión divina (Dt 31,7s). Por otra parte, Núm 27,18 pone a Josué en el mismo plano que

los profetas, describiéndolo como "hombre en el cual está el espíritu", no menos que Si 46,1, para el cual Josué "sucedió a Moisés en el oficio profético".

A la primera forma de vocación profética se reduce también la misión del juez Gedeón (Jue 6,11-23), así como la doble teofanía para la vocación de Sansón (Jue 13,3ss), y de algún modo es asimilado a un profeta el no israelita Balaán (Núm 23,3ss.16). A la tercera forma típica de vocación se reduce la del "siervo" de Dios Nabucodonosor, presentada por Jer 27,4-7, así como la del rey persa Ciro, "al que el Señor ama" y que "cumplirá su querer" (Is 48,14; cf 41,2; 45,3s; 46,11), no menos que la de "mi siervo Eliaquín, hijo de Jelcías" (Is 22,20).

Recuerdos claros de vocación profética están presentes también en no pocas investiduras reales, especialmente para los llamados reyes carismáticos. Hay una diferencia constante: la intervención no es nunca directamente de Dios al rey o al designado tal, sino que pasa siempre a través de un intermediario, que obviamente, por su mismo oficio, no es más que el profeta. Así las narraciones de investidura de Saúl (por Samuel, 1Sam 9-10), de ↗ David (por medio de Samuel y Natán), que es considerado como el llamado por excelencia (cf Am 7,15; Sal 78,70s). Esto no sorprende en absoluto, si se tiene presente que el rey, como era frecuente en el cercano Oriente, es considerado una especie de lugarteniente de la divinidad, y que ésta, al menos en Israel, es la que se ha formado a su propio pueblo, a cuyo frente se pone al rey como una especie de delegado divino (o mediante intermediario de Dios). Véase, en esta línea, la justificación "profética" del usurpador Jeroboán en 1Re 11, 37; igualmente la voz calumniadora contra Nehemías, supuesto pretendiente al trono (Neh 6,7). De un modo u otro, es la presencia de Dios, su voluntad y su amor lo que se manifiesta en la vocación, sea profética o real.

II. LA VOCACIÓN EN EL NT. En el NT la vocación intenta ante todo colocar al hombre en la esfera de la salvación, la ligada a Cristo y a su obra: Dios "os llamó por nuestra predicación del evangelio para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2Tes 2,14). Es el punto inicial, envuelto en misterio, en el ↗ bautismo, y a la vez la etapa final o el último acto de la vocación cristiana. Por tanto, ésta es una vocación a la esfera de lo divino, a ser "criatura nueva" (2Cor 5,17), "partícipes de la naturaleza divina" (2Pe 1,4).

1. LA VOCACIÓN DEL PADRE EN CRISTO ES LA VIDA MISMA CRISTIANA. Dirigiéndose a los fieles de Corinto, Pablo los describe como "santificados en Cristo Jesús, por vocación santos, con todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (1Cor 1,2). Es el dato fundamental de la vocación cristiana. A primera vista, el texto parece omitir el recuerdo del que llama. Pero no es así; además de ser un dato del todo elemental de la teología ya del AT, lo expresaban con toda claridad las primeras palabras de la carta; en efecto, está incluido en el empleo del término *ek-klesía,* justamente traducido por ↗ "iglesia", pero que propiamente equivale a "con-vocación", pues se deriva del mismo verbo *kaléō* con el que se expresaba habitualmente vocación (cf 1Tes 1,1; 2Tes 1,1; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; etc.). Se puede decir incluso que la vocación constituye una propiedad de Dios; él es "el que llama" (Rom 9,12; cf Gál 5,8).

Esta llamada está ligada en el NT al "misterio de Cristo", es decir, a la revelación del plan salvífico divino

"formulado en Cristo Jesús, nuestro Señor", "misterio que Dios, creador del universo, ha tenido en sí oculto en los siglos pasados", pero que ahora "se lo ha manifestado a sus santos apóstoles y profetas por medio del Espíritu". Consiste en el hecho de que ahora "los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (Ef 3,5s.9.11). La vocación es para todos los hombres; pero no tomarán parte en ella sino a condición de dar su consentimiento, es decir, mediante la fe en Cristo (v. 12).

También en 1Cor 1,2 es explícita la relación con Cristo Jesús. Se sigue del "santificados en Cristo Jesús" antes citado, reiterado por el elemento de la santidad del sucesivo "santos", que a su vez enlaza con la vocación. La santidad y "en Cristo Jesús resumen el contenido de la vocación. Además, esa vocación no es propia sólo de los corintios, sino que es compartida "con todos los que en cualquier lugar..." —es decir, todos los cristianos— "el Señor Dios vuestro llame" (He 2,39). Así pues, la vocación a la santidad por parte de Dios en Cristo Jesús es la llamada que caracteriza al cristiano y marca sus pasos para toda la vida (cf 1Tes 2,12: *peripatéō,* caminar).

La vocación cristiana —explicando mejor lo que se entiende por "santidad"— por una parte separa al hombre de los demás, lo "llama de", como para sacarlo ya sea del mundo de los judíos, ya del de los paganos (Rom 9,24; Col 3,11; cf He 2,39 y Is 57,19). No es que quien es llamado deba, por así decir, escapar de todo y de todos, porque de otra manera... "deberíais salir del mundo" (1Cor 5,10). Al contrario, Pablo prescribe que "cada uno permanezca en la condición en que estaba cuando Dios lo llamó", y explica cómo por medio de la vocación cristiana la vida adquiere un valor del todo nuevo, estableciendo de hecho una relación exclusiva con Dios (1Cor 7,20.22). Por otra parte, es decir, positivamente, la vocación cristiana reserva al hombre para Dios solo: los "llamados según el plan de Dios" son como consagrados a él (y por él), y colaboran a la manifestación de su mismo designio salvífico (Rom 8,28-30). A su modo, los "llamados" gozan ya del atributo esencial de Dios (y de Cristo), que es ser "santo". Pablo lo recordaba enérgicamente desde su primera carta: "Ésta es la voluntad de Dios (respecto a vosotros): vuestra santificación"; y poco después, concluyendo el tema: "Dios no nos ha llamado a la impureza, sino a vivir en la santidad" (1Tes 4,3.7).

También al exhortar con energía a los cristianos de Éfeso a la unidad, el apóstol vincula toda la vida cristiana a la vocación y la nueva relación establecida por éste con la misma Trinidad: "Os pido que caminéis de una manera digna de la vocación que habéis recibido. (...) Un solo cuerpo y un solo espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados..." (Ef 4,1-6).

Durante la vida presente, el cristiano deberá "caminar de manera digna de su vocación..." (Ef 4,1). Esto lo expresa también globalmente el precepto de 1Pe 1,15 y su argumentación: "Sed santos en toda vuestra vida, como es santo el que os ha llamado". Este camino requiere una constante atención y poner en práctica los grandes dones recibidos: salvación, paz, libertad... y todo lo que nosotros llamamos gracia.

La vocación, acto de amor divino dirigido al individuo y en una circunstancia particular, no se agota en modo alguno en sí misma, como si dejara al que es llamado a merced de sí mismo, en una dimensión de exterioridad. La exhortación de 2Pe 1,10

("Esforzaos más y más por asegurar vuestra vocación y elección") no contradice la permanencia y la eficacia de la vocación por parte de Dios, sino que, aunque no la exprese, acaso la supone. Recuérdense al respecto las dos claras afirmaciones paulinas que reiteran la continua presencia activa y salvadora de Dios en nuestra vocación: "El que os ha llamado es leal y cumplirá su palabra" (1Tes 5,24); "Los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables" (Rom 11,29).

2. ALGUNAS VOCACIONES PARTICULARES. Por "particulares" entendemos aquellas vocaciones al ejercicio, por ejemplo, de "ministerios (diaconías) o dones (carismas) u operaciones (potencias), que persiguen, determinan y expresan la vocación cristiana más general (cf 1Cor 12,7-26; Ef 4,7.11ss). En la Iglesia de Dios la vocación general a la santidad y a la gloria se expresa en concreto en la vida; y en la vida de la Iglesia las diaconías, los carismas y las operaciones, distribuidos cada uno a su modo, se derivan igualmente de Dios. Finalmente, no hay que infravalorar nunca el carácter paradigmático de las narraciones bíblicas, debidamente entendidas a través de un atento proceso hermenéutico; es posible, e incluso a menudo obligado, que un dato dirigido originariamente a un particular pueda o deba ampliarse a un horizonte más general.

Diversamente narrada, la vocación de los apóstoles [↗ Apóstol/Discípulo] converge en los puntos esenciales: Jesús pasa delante de alguien; encuentra, ve o fija la mirada en alguno; invita perentoriamente con un "Sígueme"; el llamado deja inmediatamente todo y sigue a Jesús. Los pasajes son conocidos: Mc 1,16-20 y par; Mc 2,14 y par; Mc 10,28 y par ("Lo hemos dejado todo..."); Jn 1,38-51; 6,70; 15,16.19; He 1,12. Habría que añadir Mc 3,13ss y par, donde Jesús "llama", constituye y da el nombre a los "doce".

Dentro de la evidente variedad, no falta una notable uniformidad, aunque expresada con diversos acentos. Así, acerca de la iniciativa de Jesús: mantenida siempre y en discreto relieve, habrá que estimar lógicamente que debe formar parte de una precisa intención de los evangelistas (también en He 1,2). Llamada que se propone sin ningún interés, si acaso sólo en orden a los intereses de los "hombres" ("pescadores de hombres" para Mt-Mc, "vivificadores de hombres" para Lc), lo cual constituye la misión salvífica de los llamados, en asociación o a semejanza de la del Maestro y dependiendo de ella. Después de la resurrección será más determinada la misión misma (cf Mt 28,19s; Jn 20,21ss). Lo que se desprende con toda claridad y no deja de... sorprender es la disponibilidad total e inmediata de los llamados a dejar todo lo que hasta entonces constituía sus hábitos, su ambiente, su vida, para seguir únicamente al Maestro y compartir su existencia. Jn 6,68 nos da el motivo, obviamente teológico: "Tú tienes palabras de vida eterna". Además, en tales vocaciones falta cualquier perspectiva de tipo humano, cualquier "garantía" del futuro que no sea la sola palabra del que llama; también en esto es fácil percibir una amplia resonancia del AT.

Don gratuito por parte de Dios (y, respectivamente, de Cristo), a la vocación le corresponde por parte del hombre una aceptación de fe, una adhesión incondicional, por estar fundada en la sola certeza de Dios, en su fidelidad y bondad. De hecho, a la fe se refieren a menudo, directa o indirectamente, las diferentes instrucciones que da Jesús a sus discípulos (Mt 17,19ss; 21,21; Mc 9,28s; 11,22s; Lc 17,5s). La vocación se irá enriqueciendo luego progresivamente en su

realidad con pruebas y persecuciones, ya sea durante la vida del Maestro, ya después de su resurrección, como se lo había anunciado durante la vida terrena. Por tanto, una vocación que cambia totalmente la vida de los llamados, los pone en el seguimiento-escuela-imitación de Jesús hasta la muerte ("Tome su cruz") y la resurrección, puesto que también la gloria y el reino están previstos, pero sólo para después (Mt 19,28; Lc 22,30; Jn 13,36).

La vocación de ↗ Pablo se merece ciertamente una consideración especial dentro de las vocaciones de los apóstoles. Son numerosísimos los pasajes que se podrían aducir; desde los lucanos de Hechos (9,4ss.15ss con los par de los cc. 22 y 26; además, 13,2ss; 15,26; 16,9) a los autobiográficos en las mismas cartas paulinas (especialmente Gál 1,1.12-16; Flp 3,12; 1Tim 1,12-16). Por otra parte, toda su predicación está bajo el signo de aquel formidable acontecimiento que llamamos impropiamente "conversión", pero que en realidad fue una verdadera y auténtica vocación-misión, en particular del tipo que hemos llamado profético, que incluye a la vez referencias al pasado, visión y palabras de investidura, lo mismo que el fin de la misión con las previsiones anejas de tribulaciones y persecuciones que se han de afrontar. Esa vocación-misión la define Pablo como "revelación" (Gál 1,12.16), "iluminación" (2Cor 4,6), "gracia" (Gál 2,9; Ef 3,7s). Él es "apóstol por vocación" (1Cor 1,1; Rom 1,1), llamado por Dios "por su gracia" (Gál 1,15), o por Jesús (He 9,5 par) o por el Espíritu Santo también (cf He 13,2).

También en ↗ María podemos y debemos hablar de vocación. Aunque falta el término específico de vocación, el contenido de su "anunciación" narrada por Lc 1,26-38 (cf Mt 1,18-25), leída desde nuestra óptica e iluminada por el resto del NT, manifiesta una vocación-misión específica y precisa. Ello es evidente por cada uno de sus elementos y por el orden de los mismos. María será la madre de Jesús mesías y salvador y madre de la Iglesia. Ver también las perspectivas indicadas por Lc 1,39-56; 2,22ss.33ss.48ss; 8,21; 11,27s; Jn 2,1-11; 19,26s; He 1,14. "Figura" ella misma de la Iglesia, se convierte incluso en "la llamada" por excelencia, en cuanto constituida "madre de los creyentes", "dichosa por haber creído" (Lc 1,45; 11,28; Jn 19,26s).

Pero no menos se deberá hablar de vocación a propósito de los diferentes ↗ carismas, de los que se habla expresamente en Rom 12,6s; 1Cor 12,7-11.28ss y Ef 4,7.11ss. Don de Dios (o de Cristo o del Espíritu), constituyen al cristiano en un determinado servicio "para la utilidad común" (1Cor 12,7), "a fin de edificar el cuerpo de Cristo" (Ef 4,12). Todo ello vale también para los esposos cristianos, a cuyo amor se confía una misión específica de representación cristológica y eclesiológica de múltiples matices e implicaciones, pero en todo caso totalizante y exclusiva (cf Ef 5,22-33). Sin multiplicar las referencias bíblicas, recuerdo globalmente las relativas a los *epískopoi,* a los "pastores", a los "presbíteros", a los *diákonoi,* a las "viudas" y a todos los que están en el ministerio. Ello excluye del cristianismo toda posibilidad de ministerios de tipo meramente "burocrático" u ocasional. Es verdad que se abre el camino a una infinidad de interrogantes, y de hecho es extremadamente abundante la problemática acerca de los "carismas", pero no acerca de su realidad de vocación, puesto que son don de Dios y presencia suya en el hombre y en su historia.

BIBL.: COENEN L., *Llamada (kaléo),* en *DTNT* III, 9-14; EMONNET G., *Vocación cristiana en la Biblia,* Paulinas, Madrid 1970; DE FRAINE J.G.,

Vocazione ed elezione nella Bibbia, Ed. Paoline 1968; GALOT J., *La vocation dans le Nouveau Testament*, en "Revue du Clergé Africain" 19 (1964) 417-436; 20 (1965) 125-147; ID. *La vocazione nel Nuovo Testamento*, en "Vita Consacrata" 14 (1978) 133-148; 197-214; HELEWA, *La vocazione d'Israel a popolo di Dios*, en A. FAVALE, *Vocazione comune o vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogici-pastorali*, LAS, Roma 1981, 57-83; MOLONEY F.J., *The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark*, en "Salesianum" 43 (1981) 487-516; ROMANIUK C., *La vocazione nella Bibbia*, Ed. Dehoniane, Bolonia 1973. Para otros aspectos, cf A. AMMASSARI. *I dodici. Note esegetiche sulla vocazione degli apostoli*, Città Nuova, Roma 1982; GREGANTI G., *La vocazione individuale nel NT. L'uomo di fronte a Dio*, Pont. Univ. Lat., Roma 1969.

L. de Lorenzi

Z

ZACARÍAS

SUMARIO: I. *El profeta y su tiempo*. II. *Primera parte (cc. 1-8);* III. *Los capítulos 9-14*.

I. EL PROFETA Y SU TIEMPO. Zacarías (en hebr., *Zekarjiah,* "Yhwh se ha acordado"), hijo de Berequías, hijo de Idó, mencionado con el profeta / Ageo por Esd 5,1 y 6,14, es el penúltimo de los doce profetas menores. Probablemente es la misma persona mencionada como jefe de la familia sacerdotal de Idó (Neh 12,16), donde se tendría la confirmación de que era de familia sacerdotal, y lo cual explicaría su gran interés por el templo y el culto, a la vez que se comprende el motivo de la impresión que su escrito deja en el lector.

El período de la actividad profética está definido con precisión en su libro (como en el de su contemporáneo Ageo): la llamada a la penitencia y la promesa del perdón divino (1,1-6) tienen fecha de octubre-noviembre del año 520; las ocho visiones (1,7-6,8) son de febrero del año, 519; la respuesta a la cuestión relativa al ayuno (cc. 7-8) es de noviembre del 518. Así pues, Zacarías inició su ministerio dos meses después que Ageo, pero siguió aún por dos años después de la última fecha que podemos asignar a la actividad profética de éste (cf Ag 2,20).

Nadie discute la autenticidad de los primeros ocho capítulos de Zacarías, aunque dejan la impresión de que acá y allá hay interrupciones y retoques. En cambio, es diverso el juicio en lo que se refiere a los capítulos 9-14, o sea la segunda parte del libro, según se verá.

Puede parecer exagerado que los dos profetas posteriores al exilio de mayor interés (Ageo y Zacarías) hayan atribuido tanta importancia a una obra tan exterior como la erección del templo; sin embargo, hay que recordar que en las condiciones de los que "volvían" del destierro babilónico, los judíos tenían necesidad, experimentada sobre todo por las personas más significativas, de encontrar su identidad. Además hay que tener presente que estos "retornados" (sacerdotes y laicos) estaban diversamente compenetrados por el espíritu ritualista del gran profeta Ezequiel y que renunciar a la reconstrucción del templo hubiera sido una bancarrota de la fe y de las esperanzas de los "retornados", aunque las dificultades eran muchas.

II. PRIMERA PARTE (cc. 1-8) El mensaje del profeta comienza con una invitación apremiante a la penitencia (1,1-6), a la que siguen ocho *visiones* dirigidas a infundir ánimo al pueblo. En la *primera* (1,7-17) ve el profeta cuatro caballeros que montan corceles de diverso color. Un ángel explica que las naciones han excedido la medida al castigar a Israel, por lo cual Yhwh se volverá de nuevo

hacia Israel (hacia Jerusalén), su templo será reconstruido y las ciudades de Judá volverán a abundar en toda clase de bienes. En la *segunda* visión (2,1-4) el profeta descubre cuatro cuernos y cuatro herreros dispuestos a abatirlos (es decir, a derribar el poder que representan); se trata de cuatro naciones. En la *tercera* visión (2,5-17) el profeta ve a un hombre con una cinta que se dispone a medir Jerusalén; de hecho, se reedificará mucho más grande de lo que era antes de la destrucción, y desde ahora sus hijos están invitados a volver a la ciudad que Yhwh rodeará con un muro de fuego, volviendo él mismo a ella. En la *cuarta* visión ve el profeta (3,1-10) al sumo sacerdote Josué ante el tribunal celeste con las vestiduras sucias y a Satanás que lo acusa, pero un ángel hace que el sumo sacerdote se revista de vestiduras limpias y le reprocha a Satanás no haber comprendido las verdaderas intenciones de Yhwh (el profeta quiere significar la restauración del sacerdocio en sus funciones institucionales, interrumpidas con la destrucción del templo y el destierro). En este punto el profeta se dirige directamente a Josué y le anuncia la venida del mesías, que aquí es llamado "germen" (en hebr., *ûṣemaḥ),* como más adelante en 6,12 y en Jer 23,15: obsérvese que la versión griega y la versión latina en lugar de "germen" tradujeron "sol naciente", "oriente", versión seguida por el evangelio de Lucas (1,78) y por la liturgia latina en la antífona de adviento *O Oriens*... Con este término el profeta quería designar a Zorobabel como mesías. En la *quinta* visión (4,1-14) el profeta ve dos olivos y un candelabro de siete brazos, es decir, los "siete" ojos de Yhwh y sus dos "ramas de olivo", es decir, "dos ungidos que están ante el Señor de toda la tierra", es decir, los dos mesías, Zorobabel y Josué, verosímilmente un mesías "secular" y otro "sacerdote", dos mesías de los cuales hablan los manuscritos de los esenios de Qumrán. Está claro el simbolismo de la *sexta* visión (5,1-4): el profeta descubre un rollo de pergamino cubierto de maldiciones que vuela por encima de toda Judea, significando que todo pecador será eliminado antes de la llegada de la salvación. Más complicada es la *séptima* visión (5,5-11): el profeta ve a una mujer sentada en un efá (unidad de medida) y transportada por dos mujeres aladas; es el pecado de Judá que es extirpado y llevado a un país enemigo, donde se convertirá en una falsa divinidad. En la *octava* visión (6,1-8) el profeta tiene delante cuatro carros arrastrados por caballos que anuncian por todas partes la señal del cumplimiento del programa mesiánico. La visión termina con una palabra de Yhwh al profeta: con el oro y la plata llevados por los judíos venidos de Babilonia debe Zacarías mandar hacer una corona para coronar rey mesías a Zorobabel, "su nombre es germen". Es probable que en esta segunda parte haya intervenido algún retoque determinado por el oscuro fin que tuvo Zorobabel.

En los dos últimos capítulos (cc. 7-8) el profeta trata de diversas cuestiones; en noviembre del año 518 se le hace una pregunta al profeta respecto al ayuno en recuerdo de la destrucción del templo (cf 2Re 25,8-9); la respuesta es aplazada. El profeta invita ante todo a seguir la justicia, el juicio justo, el amor y la misericordia antes que el ayuno (7,4-14). Siguen siete promesas que tienen por tema la grandeza de la nueva Jerusalén, el retorno de todos los desterrados y la reedificación del templo (cada promesa es presentada con las palabras "Así habla el Señor": 8,2.3.4.6.7.9. 14). Finalmente, en 8,18-19 está la respuesta a la cuestión del ayuno: el ayuno del cuarto mes (junio-julio) conmemora la irrupción de los babi-

lonios a través de los muros de Jerusalén (cf Jer 39,2-3), el del quinto mes la destrucción de la ciudad (cf Jer 52,12), el del séptimo mes el asesinato de Godolías (cf 2Re 25,25; Jer 41, 1ss), el del décimo mes el comienzo del asedio de la ciudad (cf 2Re 25,1).

Como Ageo, también Zacarías ha dejado un escrito muy caracterizado por el tiempo de composición también bajo el aspecto religioso, pues se caracteriza notablemente por el escatologismo mesiánico que distinguía los ideales de los "retornados" del destierro babilónico.

III. LOS CAPÍTULOS 9-14. En Zac 9-14, la crítica histórica y literaria, lo mismo que el examen del contenido, ponen de manifiesto una mano y unas ideas muy diversas de los capítulos 1-8. En cuanto al tiempo de composición, nos movemos en un campo de hipótesis. Algunos estudiosos consideran los capítulos 9-14 preexílicos; otros ven en ellos un apocalipsis compuesto después del tiempo de Alejandro Magno. La opinión más verosímil es la siguiente: no hay ningún indicio para atribuir a un mismo autor los capítulos 1-8 y los capítulos 9-14; en los capítulos 9-14 hay una referencia concreta al surgir y a la caída de la potencia grecomacedónica (9,1-11,3).

De la alegoría del buen pastor (11,4-17) saca Mateo un texto que aplica a Jesús: el profeta, despreciado, habla y obra en nombre de Yhwh, por lo cual resulta más estrecha la tipología con Jesús: "Ellos tasaron mi salario: treinta siclos de plata..." (cf Mt 27,3-10); treinta siclos era el precio de un esclavo (cf Éx 21,32). Al citar nuestro texto, Mt lo combina con Jer 32,6-9, atribuyéndolo todo al profeta Jeremías. En los capítulos 12-14 se leen, en cambio, expectativas generales de índole escatológica sobre la destrucción de las naciones y sobre el respectivo comienzo de las fortunas de Jerusalén. Una fecha, incluso sólo razonable, de estos capítulos es imposible (hipotéticamente se piensa en los siglos IV-III).

Así pues, en los capítulos 9-14 se ven dos partes distintas, división que parece insinuar también el hecho de comenzar el capítulo 9 con "Mensaje. Palabra del Señor...", las mismas palabras con que comienza también el capítulo 12. Por eso algún crítico habla de Déutero-Zacarías (cc. 9-11) y de Trito-Zacarías (cc. 12-14) [↗ Malaquías I].

Sin embargo, en esta segunda parte del libro podemos ver también cinco actos distintos de un drama apocalíptico, del modo siguiente: *a)* un invasor enviado por Dios (acaso Alejandro Magno) devasta Siria, Fenicia y Filistea; pero un "resto" se convierte, y en él viene el príncipe mesiánico de la paz (9,1-10); *b)* los judíos de la diáspora unen sus fuerzas con las de Judea y Efraín y derrotan a los griegos (9,11-17); *c)* guerra victoriosa de independencia, en la cual los judíos debilitan el poder de los Tolomeos y de los Seléucidas (10,3-11,3); *d)* liberación de Jerusalén atacada por judíos y gentiles: la ciudad llora a un justo asesinado (11,4-13,6); *e)* saqueo de Jerusalén, liberación milagrosa de la mitad de la población, el suelo será extraordinariamente fecundo, la mayor parte de los gentiles serán eliminados; los que de ellos sobrevivan, serán obligados a celebrar la fiesta de las cabañas en Jerusalén.

Del pasaje 12,10 extrae el evangelista Juan un texto que aplica a Jesús en la cruz, traspasado por la lanza: "Volverán sus ojos hacia el que traspasaron..."; se trata de un texto más bien oscuro e indudablemente denso, como por lo demás todos estos capítulos, rebosantes de expectativas mesiánicas y escatológicas.

BIBL.: ACKROYD P.R., *The Book of Hagai and Zechariah I-VIII*, en "Journal of Jews Stu-

dies" 3 (1952) 151-156; BERNINI G., *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Ed. Paoline 1985[3]; BEUKEN, *Haggai, Secharjah*, Assen 1967; CHARY Th., *Aggée, Zacharie, Malachie*, París 1969; DEISSLER A., DELCOR M., *Les petits Prophètes*, París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Gotinga 1964[5]; RAD G. VON., *Teología del AT* II, Sígueme, Salamanca 1976[3], 357-360; RINALDI G., LUCIANI F., *I Profeti minori, III. Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia,* Marietti, Turín 1969; SCHÖKEL A., *Doce profetas menores*, en *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1141-1203; STUHLMUELLER C., *Zacarías*, en *Coment. bíbl. San Jerónimo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 142-164.

L. Moraldi

ÍNDICE ANALÍTICO

En el presente Índice analítico, los lemas impresos en versalitas corresponden a las 166 voces del Diccionario que estudian el tema indicado en toda su amplitud; para el análisis de esas voces hay que consultar el sumario antepuesto a cada una de ellas. La flecha (↗) remite siempre a las voces del Diccionario, acompañadas normalmente de la indicación de las partes y de los párrafos que más directamente interesan al lema bajo el cual están.

ÍNDICE DE VOCES

Pág.

ÍNDICE GENERAL